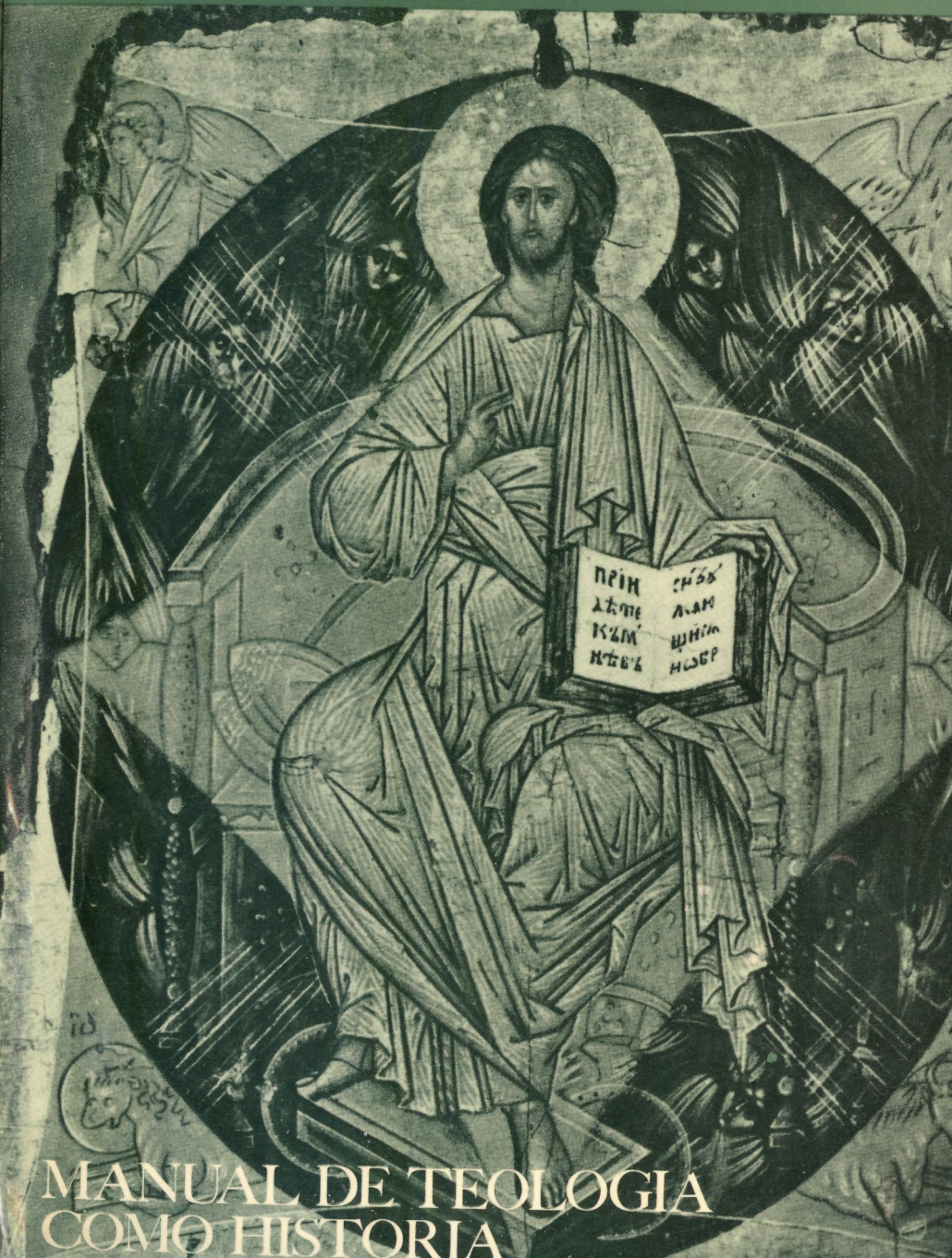
MYSTERIUM SALUTI



MANUAL DE TEOLOGIA COMO HISTORIA

MYSTERIUM SALUTIS

MANUAL DE TEOLOGIA COMO HISTORIA DE LA SALVACION

Dirigido por

JOHANNES FEINER

Y

MAGNUS LÖHRER

EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

LA HISTORIA DE LA SALVACION ANTES DE CRISTO

Con la colaboración de

HANS URS VON BALTHASAR
JAKOB DAVID - ALFONS DEISSLER
HERBERT DOMS - JOHANNES FEINER
FRANCIS PETER FIORENZA
HEINRICH GROSS - ADALBERT HAMMAN
GEORG HOLZHERR - WALTER KERN
MAGNUS LÖHRER - JOHANN BAPTIST METZ
GEORG MUSCHALEK - FRANZ MUSSNER
JOSEF PFAMMATTER - KARL RAHNER
RUPERT SARACH
JOSEF SCHARBERT - LEO SCHEFFCZYK
FRANZ JOSEF SCHIERSE
PIET SCHOONENBERG - RAPHAEL SCHULTE
CHRISTIAN SCHÜTZ
MICHAEL SEEMANN - WOLFGANG SEIBEL
BERNHARD STOECKLE - DAMASUS ZÄHRINGER

SEGUNDA EDICION

EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

© Copyright universal de esta obra en
BENZIGER VERLAG, EINSIEDELN 1965

publicada con el título
MYSTERIUM SALUTIS
GRUNDRISS HEILSGESCHICHTLICHER DOGMATIK
II. *DIE HEILSGESCHICHTE VOR CHRISTUS*

* * *

La tradujeron al castellano
GUILLERMO APARICIO
y
ANGEL SAENZ-BADILLOS

Supervisor de la edición española
P. JUAN ALFARO, SJ
Profesor de Teología,
Pontificia Università Gregoriana

Imprimi potest:
DR. RICARDO BLANCO
Vicario General
Madrid, 1-XII-69

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, MADRID 1969
Segunda edición: 1977

Depósito legal: M. 10.219.—1977
ISBN: 84-7057-194-X

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO

Prólogo a la primera edición 19

Introducción 21

1. Estructura general del volumen 22
2. Doctrina teológica de Dios 25

DIOS COMO PRINCIPIO Y FUNDAMENTO DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

Cap. I: *El camino de acceso a la realidad de Dios* [Hans Urs von Balthasar] 29

1. Del tú humano al tú divino 29
2. Dialéctica del tú absoluto 33
3. El conocimiento de Dios desde la naturaleza y desde la gracia 37
4. Las religiones y la Biblia 48

Bibliografía 53

Cap. II: *La manifestación del Dios trino* 55

Sección primera:

PREPARACION DE LA REVELACION TRINITARIA [Raphael Schulte] 56

1. *Justificación y sentido de la pregunta* 56
   a) La revelación de la Trinidad es la revelación definitiva de Dios 57
   b) La revelación de la Trinidad y el acontecimiento Cristo 57
   c) La revelación de la Trinidad como historia de la salvación ... 59
   d) Necesidad de una reflexión dogmática sobre la preparación de la revelación trinitaria 60
2. *La revelación de Dios en el AT como revelación preliminar de la Trinidad* 61
   a) Principios fundamentales 61
   b) Revelación de Dios en el AT 63
   c) La paternidad de Dios en el AT 66
   d) Angel de Yahvé-palabra-sabiduría-espíritu 68
   e) Resumen y síntesis 75
3. *La revelación extrabíblica de Dios como preparación de la revelación trinitaria* 77
   a) Principios fundamentales 77
   b) La revelación general de Dios como preparación de la revelación trinitaria 81

c) Preparacion de los pueblos para recibir la revelacion plena de la Trinidad 83

Bibliografia 85

Sección segunda

REVELACION DE LA TRINIDAD EN EL NUEVO TESTAMENTO [Franz Josef Schierse] 87

1 *Observaciones metodologicas* 87

2 *El Dios anunciado por Jesús* 90

a) En busca del hombre perdido 92
b) El Padre de Jesús 93
c) La exigencia de fe de Jesús 95

3 *Jesus y el Espíritu Santo* 97

4 *La predicacion de la primitiva Iglesia* 101

a) Significado de la resurrección de Jesús para la fe cristiana en Dios 102
b) Significado de la acción del Espíritu en la primitiva Iglesia para la génesis de la confesión trinitaria 110

5 *Concepto del Espiritu en Juan* 117

6 *Formulas y textos trinitarios en el Nuevo Testamento* 120

Bibliografia 123

Sección tercera

LA TRINIDAD EN LA LITURGIA Y EN LA VIDA CRISTIANA [Adalbert Hamman] 124

1 *La Trinidad vivida en la liturgia* 124

a) Del culto antiguo al nuevo culto 125
b) La liturgia bautismal 127
c) La celebración eucarística 127
d) Sacramentos, sacramentales, año eclesiástico 129

2 *Vida cristiana y Trinidad* 130

a) Culto y vida diaria del cristiano 130
b) Culto y martirio 131
c) Fe y espiritualidad 131

Bibliografia 134

Cap III *Formulacion magisterial e historia del dogma trinitario* [Leo Scheffczyk] 135

Sección primera

LA FORMACION DEL DOGMA TRINITARIO EN EL PRIMITIVO CRISTIANISMO 135

1 *Raices y factores del desarrollo del dogma* 135

2 *Afianzamiento de la conciencia radical trinitaria en la vida de fe de la temprana Iglesia* 138

3 *Importancia de la angelología del judaísmo tardío en la formación de una visión y de una doctrina trinitarias* 142
4 *Primeros intentos explicativos de los apologetas* 144

Sección segunda

LA FORMACIÓN DEL DOGMA EN POLÉMICA CON LA HEREJÍA INTRAECLESIAL Y EL CAMINO DE LA TEOLOGÍA HACIA EL NICENO CONSTANTINOPOLITANO 146
1 *Las herejías antitrinitarias como fuerza de oposición y factor de la evolución del dogma* 146
2 *Influjo de la teología incipiente en el avance del dogma entre modalismo y subordinacionismo* 152
3 *Primeros impulsos del magisterio eclesiástico* 155
4 *Decisión de los grandes concilios* 156
5 *La salvaguardia de la fe salvífica neotestamentaria como principio de la evolución dogmática trinitaria en la patrística* 163

Sección tercera

LA EXPLICITACIÓN DEL DOGMA EN LA PROCLAMACIÓN DOCTRINAL DE LA IGLESIA 167
1 *Jalones de la evolución de las fórmulas dogmáticas* 167
2 *La matización de la concepción occidental de la homousía por medio del «filioque»* 170
3 *Defensa del dogma contra el racionalismo de la Edad Moderna* 172

Sección cuarta

EL DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA EN LA IGLESIA 177
1 *Importancia y limitaciones de la doctrina trinitaria «psicológica» de Agustín* 177
2 *Final de la patrística y el paso a la especulación escolástica* 180
3 *Tipos especulativos de la teoría de la Trinidad inmanente en la Escolástica* 182
4 *Repercusión ulterior de la concepción económico salvífica de la Trinidad* 187
Bibliografía 189

Cap IV *Propiedades y formas de actuación de Dios a la luz de la historia de la salvación* [Magnus Lohrer] 192

Sección primera

LA REVELACIÓN PERSONAL DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO [Alfons Deissler] 195
I PECULIARIDAD DE LA REVELACIÓN PERSONAL DE DIOS 195
1 *La palabra de Dios* 195
2 *Revelación de Dios por medio de visiones y teofanías* 198
3 *Carácter antropomórfico de la revelación de Dios en el AT* 200

II. EL MONOTEISMO DEL AT 201
III. EL DIOS TRASCENDENTE AL MUNDO 204
1. *Yahvé, el Dios suprarregional y supracósmico* 204
2. *Yahvé, el Dios supratemporal y eterno de la plenitud absoluta de vida* 205
3. *Yahvé, Dios creador todopoderoso y Señor soberano de la historia* 207
4. *Yahvé, el Dios esencialmente santo* 208
IV. YAHVE, EL DIOS QUE QUIERE LA ALIANZA 209
1. *Personalidad de Dios* 209
2. *El nombre de Yahvé como revelación de la voluntad divina de establecer una alianza* 211
3. *Yahvé, Señor divino de la alianza y aliado del hombre* 214
a) La «alianza» como categoría de la revelación 214
b) Iniciativas histórico-salvíficas del Dios de la alianza ... 215
c) Formas de actuación de Dios en la alianza 224
Bibliografía 231

Sección segunda:

PROPIEDADES Y FORMAS DE ACTUACION DE DIOS EN EL NT [Josef Pfammatter] 233
1. *Peculiaridad de la revelación divina en el NT* 233
2. *Correspondencia y continuidad de los dos Testamentos* 234
3. *Evangelios sinópticos* 237
4. *Cartas de Pablo* 240
a) El Dios que justifica 240
b) El Dios airado 240
c) El Dios que ama 241
d) Libertad e incomprensibilidad de Dios 243
e) Dirección, providencia y previsión de Dios 243
5. *Escritos joánicos* 243
6. *Apocalipsis de Juan* 246
a) El santo sentado en el trono 246
b) El «Pantocrator» 247
c) El Dios supratemporal y eterno de la plenitud absoluta de vida 247
d) El Dios que «realiza su objetivo» 248

Sección tercera:

PROPIEDADES Y FORMAS DE ACTUACION DE DIOS. OBSERVACIONES DOGMATICAS [Magnus Löhrer] 249
1. *La doctrina sobre las propiedades de Dios en su marco histórico.* 249
a) Observaciones generales 249
b) El tratado clásico «De Deo Uno» 253
c) Declaraciones del magisterio 256

2. *Indicaciones sistemáticas* 258
a) Teología de las formas libres de actuación de Dios 258
b) El nombre de Dios y los nombres divinos 263
c) Observaciones sobre las propiedades concretas de Dios 265
d) Dios como principio y fundamento de la historia de la salvación 267

Bibliografía 268

Cap. V: *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación* [Karl Rahner] 269

Sección primera:

METODO Y ESTRUCTURA DEL TRATADO «DE DEO TRINO» 269

1. *El aislamiento de la doctrina de la Trinidad en la piedad y en la teología escolar* 271
2. *Problemas en torno a la relación entre los tratados «De Deo Uno» y «De Deo Trino»* 274
3. *El axioma fundamental sobre la unidad de la Trinidad «económica» e «inmanente»* 277
4. *La encarnación como «caso» de una relación más amplia* 279
a) Peculiaridad de la unión «hipostática» 279
b) La encarnación del Logos y lo trinitario intradivino 281
c) Identidad del Logos «económico» e «inmanente» 283
5. *Triple comportamiento de Dios respecto a nosotros en el orden de la gracia* 285
6. *Significado metódico de la tesis fundamental propuesta* 288
a) La Trinidad como realidad salvífica y como experiencia gratuita 288
b) Interpretación de la historia de la revelación del misterio trinitario 289
c) Eliminación de ciertos errores latentes e introducción en los problemas de la terminología empleada 290
7. *Nuevo planteamiento de la relación entre los tratados «De Deo Uno» y «De Deo Trino»* 291
8. *Carácter misterioso de la realidad trinitaria y doctrina de la Trinidad* 292

Sección segunda:

DOCTRINA DEL MAGISTERIO SOBRE LA TRINIDAD 294

1. *La Trinidad como misterio absoluto* 294
2. *Sentido y límites de la terminología empleada* 295
a) La comprensión de esos conceptos como problema hermenéutico 295
b) Función de los conceptos fundamentales como explicación lógica de la realidad 296
c) Posibilidad de sustituir el concepto de «persona» 298

3. *Resumen sistemático de la doctrina del magisterio* 299
a) Las declaraciones sobre Dios como el Padre 299
b) Declaraciones sobre el «Hijo» 301
c) Declaraciones sobre Dios como el «Espíritu» 304
d) Precisiones fundamentales sobre las relaciones trinitarias 305
e) Sentido fundamental de los conceptos «hipóstasis» y «persona» en la doctrina del magisterio 308

4. *Consecuencias para una comprensión más profunda* 309
a) Actividad común hacia afuera y apropiación 309
b) Realidades y enunciados nocionales y esenciales 310

Sección tercera:

ESBOZO DE UNA TEOLOGIA DE LA TRINIDAD 311

1. *Sentido e intención del presente esbozo* 311
2. *Desarrollo del planteamiento* 313
a) Necesidad de un concepto «sistemático» de Trinidad «económica» 313
b) Conocimiento necesario de la relación interna entre los modos de comunicación de Dios 313
c) Exposición formal del concepto «autocomunicación de Dios». 316
d) Estructura de la autocomunicación a un destinatario personal. 316
e) Algunos aspectos fundamentales de la autocomunicación 318
f) Unidad interna de cada uno de los aspectos y de la autocomunicación de Dios 319
g) Las dos modalidades fundamentales de la autocomunicación divina 321

3. *El paso del concepto sistemático de Trinidad «económica» a Trinidad «inmanente»* 322
4. *Fundamentación de la Trinidad «económica» en la «inmanente»*. 323
5. *La aporía del concepto de «persona» en la doctrina sobre la Trinidad* 324
a) Dificultades formales y terminológicas 325
b) Lenguaje del magisterio y concepto moderno de «persona» ... 326
c) Posibilidad de otras formulaciones teológicas 328
d) Resultados positivos de la nueva terminología 330

6. *Postura ante la doctrina «psicológica» sobre la Trinidad* 331
a) Posibilidad de esta analogía 332
b) Problemas epistemológicos 333
c) Dificultades metodológicas 334

7. *Peculiaridad del presente tratado* 334

Bibliografía 335

COMIENZOS DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

Cap. VI: *Fundamentos de la protología y de la antropología teológica.* 341

Sección primera:

REFLEXIONES TEOLOGICAS SOBRE LA ANTROPOLOGIA Y LA PROTOLOGIA [Karl Rahner] 341

1. *La antropología como lugar teológico* 342
2. *Dimensión antropológica en la teología* 343
   a) Justificación basada en la esencia y objeto de la teología ... 343
   b) Justificación basada en la apologética y en la historia de la cultura 345
3. *Consecuencias* 349
   a) Antropología teológica y cristología 349
   b) Antropología teológica y protología 350

Sección segunda:

EXEGESIS TEOLOGICA DE GENESIS 1-3 [Heinrich Gross] 353

1. *Crítica literaria e historia de las formas de Gn 1-3* 353
2. *Diversa forma de exposición* 355
3. *Enunciados teológicos* 357
   a) Gn 1 en su conjunto 357
   b) Problemas concretos de Gn 1 359
   c) Gn 2 361
   d) Gn 3 364

Bibliografía 366

Cap. VII: *La creación, fuente permanente de la salvación* 368

Sección primera:

LA AFIRMACION FUNDAMENTAL DE LA BIBLIA 368

1. *La creación como presupuesto de la alianza en el AT* [Walter Kern] 368
2. *Creación en Cristo* [Franz Mussner] 380
   a) Los textos 381
   b) El kerigma, sus problemas y su significado 384

Bibliografía 385

Sección segunda:

INTERPRETACION TEOLOGICA DE LA FE EN LA CREACION [Walter Kern] ... 387

1. *Dios crea por la palabra* 389
2. *El creador es el Dios uno y trino* 398
3. *Dios es creador por la comunicación libre de su amor y de su gloria* 413

4. *Dios creó el mundo de la nada* 424
5. *El mundo tiene comienzo en el tiempo* 434
6. *El mundo y el hombre en la providencia divina* 443

Bibliografía 456

Sección tercera:

CREACION Y ALIANZA COMO PROBLEMA DE NATURALEZA Y GRACIA [Georg Muschalek] 456

1. *Naturaleza y gracia en la Biblia y en los SS. Padres* 457
2. *Elaboración del concepto de «sobrenatural»* 460
3. *La naturaleza pura y la polémica de Bayo* 461
4. *Reinterpretación teológica de la unidad entre naturaleza y gracia.* 463
5. *Mantenimiento y «superación» del concepto de «sobrenatural»* ... 465

Cap. VIII: *El hombre como criatura* 467

Sección primera:

ORIGEN DEL HOMBRE [Johannes Feiner] 468

1. *Origen de la humanidad* 469
   a) El problema de la evolución del hombre 469
   b) El problema del monogenismo 477
2. *Origen de la humanidad posadámica* 480

Bibliografía 484

Sección segunda:

EL HOMBRE COMO UNIDAD DE CUERPO Y ALMA [Francis Peter Fiorenza y Johann Baptist Metz] 486

1. *La concepción del hombre en el pensamiento griego y hebreo* ... 486
   a) La concepción griega del cuerpo y el alma 487
   b) La concepción hebrea del hombre 490
2. *La concepción neotestamentaria del hombre* 494
   a) El judaísmo tardío 494
   b) Los sinópticos 496
   c) Pablo 497
3. *Líneas fundamentales en la historia de la teología* 501
   a) Desde los orígenes a san Agustín 501
   b) Antropología agustiniana 505
   c) La Escolástica 506
4. *Exposición teológica* 511
   a) Declaraciones de la Iglesia 511
   b) Exposición sistemática de la unidad del cuerpo y el alma en el hombre 514

Bibliografía 526

Sección tercera:

EL HOMBRE COMO PERSONA [Christian Schütz y Rupert Sarach] 529
1. *Contexto histórico de la cuestión* 529
2. *Estudio fenomenológico* 533
3. *Elaboración teológica y ontológica* 535
a) Persona y fe en la creación 535
b) Fundamentación ontológica 537
c) La persona en el orden concreto del pecado y la gracia 539
d) Resumen 542
Bibliografía 543

Sección cuarta:

DUALIDAD DE SEXOS Y MATRIMONIO [Herbert Doms] 544
1. *Visión de conjunto* 544
2. *La dualidad de sexos* 547
a) Datos biológicos 547
b) Sentido de la dualidad de sexos 549
3. *Concepción bíblica del matrimonio* 558
a) Antiguo Testamento 558
b) Nuevo Testamento 561
4. *Antropología de los sexos* 569
5. *Teología del matrimonio hasta el Vaticano II* 573
Bibliografía 577

Sección quinta:

EL HOMBRE Y LA COMUNIDAD [Georg Holzherr] 579
Cuestiones previas 579
a) El ámbito de la teología social 579
b) Filosofía y teología social 580
1. *La comunidad en el orden de la creación* 583
a) Unidad de la creación 583
b) La comunidad humana 586
2. *La comunidad en el orden de la redención* 592
a) El pecado 592
b) La redención 595
3. *Comunidades concretas* 597
a) La familia 597
b) Las corporaciones intermedias 600
c) El Estado 603
Bibliografía 607

Sección sexta:

TEOLOGIA DEL TRABAJO Y DE LA TECNICA [Jakob David] 608
1. *Evolución de la teología del trabajo* 609

a) El relato de la creación 609
b) Teología del trabajo en una economía estática 610
c) Hacia una nueva concepción 612

2 *Reflexión sistemática* 612
a) Esencia del trabajo 612
b) Jalones en la evolución del trabajo humano 613
c) Filosofía y teología de la técnica 615
d) La idea del progreso 617
e) El arte 618
f) El trabajo humano en la historia de la salvación 618

Bibliografía 620

Cap IX *El hombre, imagen sobrenatural de Dios Su estado original* [Wolfgang Seibel] 623

Sección primera

EL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS 623

1 *Fundamentos bíblicos* 623
a) Antiguo Testamento 623
b) Nuevo Testamento 625

2 *Historia de los dogmas y de la teología* 626
a) Patrística 626
b) Teología medieval 628
c) Teología de la Reforma 629

3 *Exposición sistemática* 630

Sección segunda

EL ESTADO ORIGINAL 633

1 *Fundamentos bíblicos* 633
a) Antiguo Testamento 633
b) Nuevo Testamento 635

2 *Historia de los dogmas y de la teología* 636
a) Patrística 636
b) Teología medieval 638
c) Teología de la Reforma 640

3 *El magisterio de la Iglesia* 641

4 *La gracia del estado original Exposición sistemática* 642
a) Gracia santificante 642
b) Gracia de Cristo 643
c) «Status viae» 643

5 *Los dones preternaturales* 645
a) Sentido general 645
b) Don de integridad 646
c) Don de inmortalidad 647

d) Dones de sabiduría e impasibilidad 649
e) Relación de la gracia con los dones del paraíso 649
6 *Historicidad del estado original* 650
Bibliografía 651

Cap X *El hombre en pecado* [Piet Schoonenberg] 654

Sección primera
ESENCIA DEL PECADO 655
1 *Aspectos del pecado* 655
a) Falta contra Dios y la creación 655
b) Trastorno de la relación sobrenatural entre Dios y el hombre 656
c) Falta contra las normas de la creación y de la historia de la salvación 658
d) Aspecto interno y externo del pecado 659
2 *Grados del pecado pecado que lleva a la muerte, pecado mortal pecado venial* 660
a) Escritura e historia de los dogmas 660
b) Grados del pecado y decisión moral 662
c) Grados y objeto del pecado 664
3 *Dios y el pecado* 666
a) ¿Afecta el pecado a Dios mismo? 666
b) ¿Es Dios causa del pecado? 667
c) ¿Cómo castiga Dios el pecado? 668

Sección segunda
CONSECUENCIAS DEL PECADO 670
1 *El pecado como castigo* 670
a) Actitud pecaminosa y castigos temporales 670
b) El pecado como autoaniquilación 672
c) El pecado como ruptura de la alianza 673
2 *Incapacidad para amar* 675
a) Doctrina del magisterio 675
b) Pecado, naturaleza y persona 677
c) El bien limitado posible 678
d) Incapacidad de integración 678
3 *La inclinación al mal* 679
a) La carne 680
b) La concupiscencia 681
c) La esclavitud 681
d) El conflicto 683

Sección tercera
EL PECADO DEL MUNDO 684
1 *El pecado del mundo y sus elementos* 685
a) Doctrina de la Escritura 685

b) Las acciones y su conexión 686
c) Situación activa y pasiva 687
2. *Acciones que pertenecen al pecado del mundo* 688
a) Doctrina de la Escritura 688
b) Historia de la perdición 689
3. *Situación causada por las acciones pecaminosas* 691
a) Situación existencialista y existencial 691
b) Situación debida a la repulsa de una mediación de la gracia. 692

Sección cuarta:

EL PECADO ORIGINAL 694
1. *El pecado original en la Escritura* 694
a) Antiguo Testamento 694
b) Nuevo Testamento 696
2. *Desarrollo de la doctrina del pecado original* 700
a) Padres griegos y latinos al margen de la controversia pelagiana 700
b) El pelagianismo 702
c) Agustín 703
d) La Escolástica 705
e) El pecado original en la teología de la Reforma 705
3. *Doctrina de la Iglesia sobre el pecado original* 708
a) Declaraciones anteriores a Trento 708
b) Concilio de Trento y declaraciones postridentinas 710
c) Resumen 712

Sección quinta:

PECADO ORIGINAL Y PECADO DEL MUNDO 717
1. *El pecado original como un estar situado* 717
2. *El pecado original completado por el pecado del mundo* 720
3. *El pecado original incluido en el pecado del mundo* 721
a) ¿Consecuencias naturales de una primera caída? 722
b) Pecado original y procreación 723
c) Pecado original y monogenismo 724
Bibliografía 725

Cap. XI: *Angeles y demonios en su relación con el hombre* 728

Sección primera:

CUESTIONES PREVIAS [Michael Seemann] 728
1. *La problemática* 728
2. *Posibilidad y sentido de una angelología* 732

Sección segunda:

LOS ANGELES [Michael Seemann] 736

1. *Los ángeles en la Escritura* 736
   a) Antiguo Testamento 736
   b) Nuevo Testamento 744
2. *En la historia de la teología* 753
   a) Desarrollo general de la angelología 753
   b) Problemas concretos 755
3. *En la obra de la salvación* 759
   a) Alianza de Dios con los ángeles y hombres 760
   b) Cristo y los ángeles 761
   c) Los ángeles y la Iglesia 764

Bibliografía 767

Sección tercera:

LOS DEMONIOS [Damasus Zähringer] 768

1. *La existencia de Satán y de los demonios* 769
   a) Antiguo Testamento 769
   b) Nuevo Testamento 771
2. *De ángel a demonio* 774
3. *Los demonios y el mal en el mundo* 777
   a) Tentador y seductor 777
   b) Discreción de espíritus 780
   c) Presencia del demonio en la historia 781
   d) Defensa frente al demonio 782

Bibliografía 784

HISTORIA DE LA HUMANIDAD ANTES DE CRISTO

Cap. XII: *Situación de la humanidad antes de Cristo* 789

Sección primera:

EL HOMBRE NECESITA SER REDIMIDO. EFICACIA ANTICIPADA DE LA REDENCION [Bernhard Stoeckle] 789

1. *El hombre necesita ser redimido* 789
   a) Planteamiento actual del problema 789
   b) Terminología y conceptos 791
   c) ¿Sabe el hombre de antemano que precisa de redención? ... 792
   d) Necesidad de la redención según la Escritura 794
   e) Reflexión teológica 797
2. *Eficacia anticipada de la redención* 801
   a) Observaciones previas 801
   b) Teologúmenos espinosos 801

c) Testimonio de la revelación 802
d) Enseñanza de los Padres 805
e) Observaciones sistemáticas 806

Sección segunda:

LA HUMANIDAD EXTRABIBLICA Y SUS RELIGIONES [Bernhard Stoeckle] 807

1. *La humanidad extrabíblica* 807
a) Reflexiones previas 807
b) Providencia salvífica de Dios 808
c) Características de la humanidad extrabíblica 809
d) Reflexiones sistemáticas 812

2. *Elementos para una teología de las religiones* 815
a) Cuestiones previas 815
b) Postulado teológico fundamental 816
c) Testimonio del Nuevo Testamento 817
d) Valoración de los datos bíblicos 819

Bibliografía 823

Sección tercera:

HISTORIA Y ECONOMIA SALVIFICA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO [Josef Scharbert] 825

Nociones previas 825

1. *La historia de Israel como historia de la salvación* 831
a) Las promesas hechas a los patriarcas 831
b) El éxodo y la alianza sinaítica 837
c) De Josué a David 844
d) David y la época de los Reyes 849
e) Exilio y comunidad posexílica 856

2. *Instituciones salvíficas del Antiguo Testamento* 859
a) Alianza y ley 860
b) El culto de la alianza 865
c) Los mediadores de la alianza 871
d) El pueblo de la alianza 877

Bibliografía 880

Siglas y abreviaturas 883

Indice onomástico 891

Indice analítico 905

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

A la exposición de los principios fundamentales de la dogmática como historia de la salvación sigue, en este volumen, la primera parte de la dogmática propiamente dicha. Ahora será posible dibujar los perfiles de la obra total con mayor precisión que la que permitía la exposición de los prolegómenos del primer volumen.

En este segundo hemos introducido una serie de temas y consideraciones que apenas se tenían en cuenta en los manuales de dogmática publicados hasta ahora. Esto entraña cierta justificación del subtítulo de la presente obra: «Teología como Historia de la Salvación», al que nos seguimos ateniendo no en gracia de una moda teológica, sino porque nos hemos trazado un programa que influye tanto en los temas concretos que aquí se van a exponer como en el arte y modo en que se acometerá su estudio. Esta designación mantiene su sentido y su razón de ser, aunque hayamos de conceder que el programa no ha podido ser desarrollado con la misma consecuencia lógica en todas sus partes. Es cierto, asimismo, que el concepto «historia de la salvación», tomado en su sentido estricto, no dice mucho sobre la articulación que tienen entre sí las distintas partes de esta dogmática.

Debe advertirse, además, que al concentrar la atención en nuevos aspectos disminuye, casi inevitablemente, la importancia de otros problemas a los que se consagraba mayor espacio en los tratados usuales. Hasta cierto punto esto es una desventaja que no debemos menospreciar. Algunos problemas sobre el conocimiento de Dios, sobre las enseñanzas dogmáticas acerca de determinadas propiedades divinas, sobre la doctrina sistemática de la Trinidad, sobre la creación, etcétera, se exponían antes con mayor amplitud de lo que se ha hecho y de lo que, en general, podía hacerse en este volumen. En la introducción mencionaremos algunas lagunas especiales que se salvarán en los volúmenes siguientes. Queremos insistir expresamente en que el hecho de que determinadas cuestiones «clásicas» no sean estudiadas aquí no quiere decir, en modo alguno, que no deban tener ya cabida en una dogmática actual, aunque también es cierto que existen cuestiones inútiles de las que la dogmática haría mejor en prescindir. Sirva el esfuerzo por introducir en la teología cuestiones y aspectos hasta ahora preteridos como pequeña justificación de la desaparición de otros problemas. En todo caso, los editores tienen clara conciencia de que no exponen «la» dogmática, sino sólo un intento. Por otra parte, creen que este intento ha sido acometido con toda seriedad y, en suma, estiman que se ha dado un paso al frente respecto a lo que se venía haciendo hasta ahora.

En el tiempo transcurrido desde la aparición del primer volumen se han dejado oír ya las voces de algunas críticas. En general, las grandes recensiones que han llegado a nuestro conocimiento, aunque exponen algunos reparos, lo

hacen siempre dentro de una atmósfera de benévola y razonada estima del conjunto. Indudablemente, las críticas son necesarias, tanto en interés de la teología como en interés de esta obra. No resulta posible tocar aquí todos y cada uno de los puntos criticados. Vamos a mencionar, no obstante, dos observaciones —aludiendo, de pasada, a algo realmente insignificante, a saber: que si hemos adoptado la forma de escribir Darlap (frecuentemente citado), en vez de Darlapp, ha sido por expreso deseo de su autor—. Más de una recensión ha anotado la diferencia existe entre nuestra estructuración de Mysterium salutis *y la síntesis de la dogmática, tal como la han bosquejado Karl Rahner* (Escritos de Teología *I, 11-50) y Hans Urs von Balthasar. Naturalmente, puede tener pleno sentido establecer estas comparaciones, pero debemos afirmar nítidamente que* Mysterium salutis *no ha sido concebido nunca como la simple realización de aquel plan, aunque dicho planteamiento haya influido, desde varios puntos de vista, en los editores. Así, pues, no había por qué justificar las «desviaciones» respecto del plan de Rahner y Von Balthasar, con tal de que el esquema desarrollado en nuestra obra tuviera una base coherente.*

Más serio problema ofrece la cuestión de la unidad de la obra total. Los editores saben demasiado bien que esta unidad no se ha conseguido en la medida deseable, dado que en la obra colaboran tantos autores, a veces con concepciones teológicas parcialmente divergentes; a esto deben añadirse las dificultades técnicas concretas (respecto, por ejemplo, de los plazos de entrega o de los posibles retoques a los manuscritos). Si no se quiere excluir a priori *una obra dogmática en colaboración (cosa que no se puede pretender razonablemente, atendida la concreta situación actual, ya que hoy por hoy no apunta desgraciadamente en el horizonte la posibilidad de un Barth católico), es preciso sobrellevar estas desventajas, aunque siempre, desde luego, tratando de disminuirlas en la medida de lo posible. Sólo aquellos que se han fatigado en el minucioso y agotador trabajo de buscar la unidad del conjunto pueden medir los límites con que choca este deseo de limar diferencias.*

No será difícil descubrir también en este volumen segundo algunas diferencias (respecto, por ejemplo, de los problemas del estado original). Acaso quepa decir que también estas divergencias pueden ser útiles al lector, pues le permiten ver la fase de búsqueda en que se encuentra la teología católica actual. Por lo demás, los editores esperan que, a pesar de los desniveles, pueda descubrirse la senda hacia el todo y que, por lo mismo, también este volumen podrá servir como instrumento útil de trabajo a todos los lectores que lo aborden con seriedad.

Los editores quieren hacer constar su agradecimiento a numerosas personas por la puesta a punto del volumen. En primer lugar, a los colaboradores; después, a los hermanos de San Anselmo de Roma y de Einsiedeln, que ayudaron a preparar los índices; al rector doctor Alois Sustar y al abad doctor Raimund Tschudy, por su amable hospitalidad en el seminario St. Luzi (Chur) y en la abadía de Einsiedeln; al doctor Herbert Vorgrimler, por sus frecuentes y valiosos consejos; a sor Erika Holzach, por su infatigable trabajo de secretaria; al doctor Hans Urs von Balthasar, que ayudó desinteresadamente a los editores a superar el problema planteado por la inesperada baja de uno de los colaboradores; finalmente, al doctor P. Christian Schütz y a fray Rupert Sarach, que, a última hora, completaron el capítulo VIII con su estudio sobre «el hombre como persona». A todos ellos, nuestra más sincera y cordial gratitud.

LOS EDITORES

Einsiedeln, 1 de enero de 1967

INTRODUCCION

Una vez expuestos en el primer volumen de esta obra los fundamentos de la dogmática como historia de la salvación, en este volumen segundo, que trata de la «historia de la salvación antes de Cristo», se estudian algunos de los problemas de la dogmática propiamente dicha. La materia se distribuye en tres partes. En primer lugar se habla de Dios como principio y fundamento de la historia de la salvación, es decir, se enfoca la doctrina teológica sobre Dios desde una perspectiva histórico-salvífica. En un segundo estudio se medita acerca de los inicios de la historia de la salvación. En esta parte se tocan los temas de la teología de la creación, de la antropología teológica como preámbulo de la cristología, del estado original, así como de los ángeles y los demonios, en cuanto entorno y contorno histórico-salvífico del hombre. En la parte tercera se intentará —dentro de una teología de la historia humana anterior a Cristo— tender un arco que abarque todos los tiempos, desde el comienzo hasta el gran acontecimiento Cristo, a cuya exposición se reserva el volumen tercero. En los volúmenes cuarto y quinto se hablará ya del acontecimiento salvífico en la comunidad del Dios-hombre, del camino que recorre en el tiempo el hombre redimido y de la consumación de la historia salvífica (escatología).

Este proceder necesita una justificación, sobre todo respecto de la temática del presente volumen. Se podría objetar, en efecto, que la división aquí anunciada no es otra cosa, en el fondo, que una síntesis de los tratados tradicionales a los que se ha pegado la etiqueta «histórico-salvífico» para que parezcan más atractivos (al menos para el gran público, ya que, con el correr del tiempo, el concepto «histórico-salvífico» ha llegado a hacerse sospechoso para algunos teólogos especializados). Por otra parte, cabe preguntarse hasta qué punto está justificado estudiar la historia de la salvación antes de estudiar a Cristo, cuando la verdad es que la historia de la salvación arranca realmente del acontecimiento Cristo, que es su meta. ¿No es más conforme a los hechos partir del acontecimiento central Cristo, para desarrollar después en todos los sentidos sus diversas implicaciones, de tal modo que la doctrina sobre la Trinidad, por ejemplo, venga después de la cristología y la pneumatología, como explanación del presupuesto estrictamente teológico de la doble misión del Hijo y del Espíritu Santo? ¿No se debería exponer la doctrina sobre Dios al final de toda la dogmática, de acuerdo con la síntesis paulina, «para que Dios sea todo para todos» (1 Cor 15,28)?

Hay que tomar en serio estas dos objeciones. Para responder a ellas no es preciso esforzarse por disimular el hecho de que, desde algún punto de vista, los temas se desarrollan de un modo que parece enteramente tradicional —como si una exposición completamente «diferente» fuera mejor sólo por el hecho de ser diferente—. Tampoco es necesario empeñarse en demostrar que el camino aquí emprendido es el único posible y acertado, ya que dentro de esta misma

orientación histórico-salvífica puede concebirse una dogmática cuya estructuración de las materias sea distinta a la que aquí ofrecemos. Bastará con mostrar que hay razones bastantes para seguir el método elegido, sobre todo cuando lo que se intenta estructurar es precisamente una dogmática como historia de la salvación.

1. *Estructura general del volumen*

Por lo que atañe a la estructura general del volumen, es preciso, ante todo, explicar por qué se ha puesto al principio la doctrina sobre Dios. Como lo prueba la objeción anterior, este orden no es algo evidente, aunque puede invocar en su apoyo una larga tradición. Desde luego, una dogmática no está en situación de inferioridad sólo porque se mantenga en su estructura, dentro de lo posible, acorde con la gran tradición teológica del pasado. Pero es que además pueden aducirse sólidas razones objetivas que justifican la colocación de la doctrina sobre Dios al principio de la dogmática especial. Si, tal como se expuso en el tomo primero de esta obra [1], el objeto de la teología es «Dios en Cristo», tiene pleno sentido situar al comienzo de la dogmática el análisis teológico de este objeto, con tal de tener en cuenta que las afirmaciones definitivas sobre Dios deben hacerse siempre a la luz del acontecimiento central Cristo. No se trata, pues, de bosquejar una teoría sobre Dios que prescinda de la experiencia histórico-salvífica del hombre con Dios en Cristo, sino de exponer a una luz plena y expresa el objeto último de la teología, tal como es conocido precisamente a partir del acontecimiento Cristo.

El hecho de que esto suceda también en la dogmática actual no deja de tener su importancia, sobre todo por dos motivos. Tal como se expondrá en el capítulo VI de este volumen, toda la teología está caracterizada por un factor antropológico. Por tanto, desde este punto de vista, la antropología no es un tratado más junto a los otros, sino que tiene un alcance más universal, que afecta al todo. Aunque este enfoque es importante y está apoyado en buenas razones, hay que tener también muy en cuenta —y no sólo en la teoría, sino también en la elaboración de la teología práctica, sobre todo a la hora de situar el centro de gravedad— que no debemos contraponer el factor antropológico de la teología al teocentrismo, pues esto conduciría a una notable desviación de las perspectivas. Por esta razón no es oportuno esbozar la teología como antropología teológica [2]. Pues bien: se puede obviar este peligro acentuando el teocentrismo de la teología mediante el recurso de situar la doctrina sobre Dios al comienzo de la dogmática. En la misma dirección apunta otro pensamiento. Comprendemos fácilmente que una dogmática histórico-salvífica se interese, sobre todo, por integrar la historia de la salvación en la reflexión teológica, ya sea determinando formal y fundamentalmente el concepto de historia de la salvación, tal como se hizo en el primer volumen de esta obra, ya sea subrayando los aspectos histórico-salvíficos de cada una de las secciones concretas de la dogmática especial. Aunque este procedimiento está justificado, hay que señalar, con todo, un peligro concreto que pudiera darse al descuidar la *theologia* (en sentido estricto) por concentrar todo el interés en la *oikonomía*. Frente a esta posibilidad debe acentuarse expresamente que, a pesar de todas las posibles divergencias y del diferente énfasis,

[1] Cf. MS I (se cita siempre la segunda edición), 990ss.

[2] Cf. sobre este tema K. Rahner, *Anthropologie* LThK I (1957) 625; íd., *Gotteslehre*· LThK IV (1960) 1120s; íd., *Antropología* III: *Antropología teológica*· SM I (1972) 286-296

nunca puede darse en la teología una disyuntiva entre *theologia* y *oikonomía*. Una *theologia* que no tenga en cuenta la *oikonomía* se aleja de su raíz fundamental y, más pronto o más tarde, acaba por convertirse irremediablemente en un juego de fórmulas abstractas; por el contrario, una *oikonomía* sin *theologia* termina necesariamente por trivializarse, porque renuncia a aquella profundidad en la que debe contemplarse todo hecho salvífico. Para mantenernos dentro de un planteamiento equilibrado se habla en primer término, en esta dogmática, de Dios *trino como principio y fundamento de la historia de la salvación*, bien que cualquier afirmación, tanto sobre la Trinidad inmanente como sobre las propiedades, las acciones y las relaciones libres de Dios, se hace siempre desde la historia de la salvación.

En la segunda parte de este volumen se habla del *comienzo* de la historia de la salvación. Sin querer adelantar conceptos concretos sobre los temas que se han de tocar con mayor detalle en el capítulo VI y al principio del capítulo VIII, vamos a hacer ya aquí algunas observaciones sobre el sentido de esta segunda parte. Toda dogmática se enfrenta con la tarea —nunca del todo concluida— de formular aquella única realidad que constituye su objeto dentro de una determinada secuencia y consecuencia. Para ello debe tener en cuenta, entre otras cosas, los siguientes datos, en su irrenunciable pluralidad: en primer término, la dualidad de lo histórico-salvífico y lo esencial, que es insoslayable, porque lo que es histórico y libre no puede deducirse sencillamente de las estructuras necesarias y permanentes. En segundo lugar, la también irreductible multiplicidad de los distintos factores que determinan al hombre, en cuanto que el hombre, según el testimonio de la revelación, está condicionado tanto por el orden de la creación como por el pecado y por la acción salvífica de Dios, superadora del pecado. Así como una dogmática de orientación histórico-salvífica debe incluir no sólo la *oikonomía,* sino también la *theologia,* porque la historia de la salvación sólo adquiere su profundidad sobre el fondo de la *theologia,* así también debe preocuparse no sólo de lo que ha acontecido una vez en la historia y es irrepetible e indeducible, sino también de aquellas estructuras y presupuestos permanentes sin los cuales la historia perdería su unidad y quedaría desprovista de sentido.

Teniendo esto a la vista, se podrá entender mejor la temática de la segunda parte de este volumen en su unidad y en la pluralidad de sus factores. Debemos insistir también aquí en lo que se dijo antes a propósito de la doctrina sobre Dios, y en un sentido semejante. Así como la doctrina sobre Dios no puede dejar de considerar la experiencia histórico-salvífica del acontecimiento Cristo, así tampoco es posible hablar de los inicios de la historia de la salvación sin contemplar estos inicios desde la meta final de dicha historia. Tal como se indicará en el capítulo VI, las afirmaciones teológicas acerca de los orígenes de la historia de la salvación deben entenderse en el sentido de una etiología histórica que, a partir del presente histórico-salvífico, deduce cómo fueron los comienzos presupuestos en este presente. Si se piensa además que la creación tiende siempre a Cristo como a su fin, se comprenderá que en esta parte deba discutirse ya el problema fundamental de las relaciones entre naturaleza y gracia, aunque la doctrina sobre la gracia se exponga expresa y propiamente en un volumen posterior (el cuarto). De esta suerte resulta posible destacar la perspectiva total que debe mantenerse como horizonte si se quiere entender en su dimensión exacta cada uno de los temas concretos que se expondrán en esta parte.

Para los problemas dogmáticos que se han de tratar en esa segunda parte tiene una especial importancia la distinción antes mencionada entre los hechos histórico-salvíficos no sometidos a deducción lógica y las estructuras esenciales

permanentes. Desde este punto de vista debe estudiarse no sólo el origen del hombre y su estado primitivo (sobrenatural), sino también el ser permanente del mismo, tal como se presenta y se expresa en su unidad de cuerpo y alma, en su persona, en su lenguaje, en su diferenciación sexual, en su referencia a la comunidad y en su tarea de configurar el mundo [3]. Esto hace que a lo largo de toda esta parte aparezca en primer plano la consideración del orden de la creación, a la que en el capítulo X se añadirá el análisis del factor pecado (sobre todo del pecado del mundo y del pecado original). La naturaleza misma de las cosas hace que resulte imposible estudiar y distinguir adecuadamente todos y cada uno de los aspectos. Incluso cuando el teólogo atiende a las estructuras permanentes, y primordialmente a la esencia de lo humano, considera estas estructuras dentro de un contexto concreto, condicionado siempre por distintos factores histórico-salvíficos. Así, por ejemplo, el factor gracia no está presente sólo cuando se estudia la creación en cuanto orientada a una meta sobrenatural, la dimensión sobrenatural del estado original y la imagen y semejanza divina. Por el contrario, es totalmente imposible prescindir de este factor en el análisis de las distintas secciones del capítulo VIII sobre el hombre como criatura, y esto tanto por razones de principio —ya que, por ejemplo, la estructura misma del matrimonio natural entraña en sí una referencia a un contexto cristológico más amplio— como por razones prácticas, pues no todos los temas (por ejemplo, la teología de las sociedades humanas) pueden exponerse repetidas veces con la misma amplitud, según se trate del orden de la creación, del pecado y de la redención [4]. Al final de esta parte se ha colocado el capítulo sobre los ángeles y los demonios, porque estos seres, ángeles y demonios, deben ser considerados, hermenéuticamente y en una perspectiva histórico-salvífica, como entorno y contorno del hombre. Y este hecho debe estar expresado ya en la misma estructuración externa de la dogmática, a la que se recomienda que prescinda de esquemas escalonados concebidos al estilo neoplatónico. Convendrá tener en cuenta los puntos de vista que hemos enumerado si se quiere tener una visión exacta de la materia estudiada en la segunda parte de este volumen bajo el título de «Comienzo de la historia de la salvación».

La tercera parte del volumen trata de la *historia de la humanidad anterior a Cristo*. Este problema, que en los manuales precedentes no era estudiado de una manera suficientemente estructurada, se aborda también en otras partes de nuestra dogmática, especialmente en la sección consagrada a la preparación de la *revelación de la Trinidad*. El tema se trata además, de nuevo, en la cristología en relación con la afirmación de la plenitud de los tiempos. En la tercera parte de este volumen se acomete su estudio desde la perspectiva, sobre todo, de una teología de la historia de la humanidad anterior a Cristo, en general, y de una comprensión teológica del AT, en particular. También aquí la reflexión histórica está condicionada, hasta cierto punto, por la reflexión de los factores esenciales, en cuanto que, por ejemplo, se deben investigar no sólo las fases histórico-salvíficas del AT, sino también sus instituciones permanentes (que tienen, a su vez,

[3] Estas indicaciones se refieren al capítulo VIII. Circunstancias extrínsecas han impedido que se estudien aquí —como había sido la intención de los editores— los temas referentes a las situaciones fundamentales y las diversas manifestaciones existenciales del ser humano.

[4] Esto debe tenerse en cuenta también en el capítulo dedicado a la creación, ya que en él se tocará sólo de pasada el problema del mal. De este tema (propio de la teodicea) se hablará con mayor detalle en el volumen siguiente, en conexión con el problema del ocultamiento de la salvación.

un índice histórico). Tanto en esta tercera parte como en la precedente se ha tenido siempre en cuenta el horizonte general, formal y fundamental de la historia de la salvación, tal como ha sido esbozado en el primer capítulo del volumen primero.

2. *Doctrina teológica de Dios*

En la introducción general se adujeron ya las razones por las que se ha colocado al principio de este volumen la doctrina sobre Dios. Bastará, pues, aquí explicar brevemente el sentido de los capítulos que siguen. En el capítulo primero se pretenden analizar los presupuestos gnoseológicos fundamentales de las afirmaciones sobre la realidad divina, es decir, el problema del conocimiento y de la cognoscibilidad de Dios, respecto, sobre todo, del conocimiento de Dios propio del creyente [5]. Por eso precisamente es tan importante, en este capítulo, lograr un punto de partida suficientemente amplio que sitúe correctamente, ya desde el principio, el problema del conocimiento de Dios que puede tener el hombre (creyente) y que sea capaz de superar las críticas hechas a la duplicidad del conocimiento —natural y sobrenatural— de Dios, sin que por eso quede desdibujado el factor del conocimiento natural de Dios. Así será posible emitir desde la teología de la revelación un juicio sobre el conocimiento de Dios en las religiones no cristianas.

La estructuración de los restantes capítulos sobre la doctrina de Dios viene caracterizada por el hecho de que en ellos se ha renunciado a la acostumbrada bipartición de los tratados *De Deo uno* y *De Deo trino*. Podrá comprobarse la razón de este proceder cuando se estudie la doctrina sistemática de la Trinidad [6]. Sin embargo, esta razón puede percibirse también en las reflexiones básicas que se hacen en el apartado sobre la preparación de la revelación de la Trinidad, en cuanto que en ellas se demuestra que la revelación progresiva de Dios, sobre todo la del AT, es también, en cuanto tal, preparación progresiva de la revelación de la Trinidad. Los problemas que hasta ahora se estudiaban en el tratado *De Deo uno* se tocarán principalmente en el capítulo IV. De este modo se conseguirá que el centro de gravedad se sitúe en las explicaciones bíblico-teológicas sobre los modos de actuar de Dios. Resultará así posible, al menos, insinuar en este capítulo el aspecto trinitario, en cuanto que el acontecimiento Cristo es a la vez revelación de la actuación definitiva, libre y amorosa de Dios respecto del hombre y revelación de la Trinidad. Las observaciones dogmáticas que en torno al problema de las propiedades divinas y a la conducta de Dios contiene la sección III de dicho capítulo amplían esquemáticamente la reflexión sobre los datos bíblico-teológicos e incorporan las afirmaciones más importantes del tratado clásico *De Deo uno,* aunque ciertamente sin pretender un estudio exhaustivo de la materia. En el capítulo V se acomete la decisiva tarea de esclarecer, mediante un análisis teológico, la relación entre Trinidad económica y salvífica y Trinidad inmanente. Justamente en este capítulo se podrá demostrar que hablar de una

[5] De suyo debería tratarse también en este capítulo el problema teológico del ateísmo. Al fallar a última hora el trabajo de uno de los colaboradores, se han hecho necesarias algunas modificaciones, de modo que este importante problema del ateísmo aparecerá en el volumen siguiente, en un contexto cristológico. *Rebus sic stantibus* nos ha parecido preferible esta dislocación antes que tratar el tema superficialmente en este volumen.

[6] Cf. pp. 271-274, 291s. Uno de los méritos de la *Dogmática* de Michael Schmaus es haber desechado esta acostumbrada bipartición.

dogmática de orientación *histórico-salvífica* no es una especie de *slogan* vacío de contenido, sino que indica una dirección que repercute no sólo en una mejor interpretación de los datos bíblicos, sino también en la misma teología sistemática [7].

Basten estas indicaciones para facilitar la comprensión del plan de este segundo volumen. En los lugares oportunos se añadirán nuevas referencias al sentido y finalidad de cada uno de los capítulos en particular. Por lo demás, tal como aquí se exponen, hablarán por sí.

LOS EDITORES

[7] Esta afirmación es igualmente admisible respecto, por ejemplo, a la preparación de la revelación trinitaria (pp. 56-86) y respecto de la creación del mundo con un inicio temporal (pp. 434-443).

DIOS COMO PRINCIPIO Y FUNDAMENTO DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

CAPITULO I

EL CAMINO DE ACCESO A LA REALIDAD DE DIOS

Antes de pasar a exponer los aspectos concretos de la doctrina sobre Dios vamos a discutir en este primer capítulo el problema del acceso a la realidad de Dios, es decir, el problema del conocimiento que el hombre puede tener de Dios. Ya se entiende que esta problemática gnoseológica se desarrollará aquí desde una perspectiva teológica. En efecto, aquí se trata primariamente de poner en claro aquella vía de acceso a la realidad divina que se le abre al hombre creyente desde su originaria experiencia existencial. En esta exposición deben considerarse todos aquellos factores que, según el testimonio de la misma revelación, condicionan el conocimiento total del hombre sobre Dios. No se excluye aquí, en modo alguno, el problema de la cognoscibilidad y del conocimiento natural de Dios. Con todo, este problema debe situarse en un contexto más amplio en el que, dentro de este orden natural concreto, orientado a un fin sobrenatural, la naturaleza y la gracia —salvada siempre la necesaria distinción— mutuamente se compenetran.

1. *Del tú humano al tú divino*

El niño pequeño adquiere conciencia de sí al ser llamado por el amor de la madre. Esta ascensión del espíritu hasta la clara posesión de sí mismo es un acto de única y simple plenitud, que sólo mediante abstracciones puede descomponerse en diversas fases y aspectos. No puede entenderse de ninguna manera desde la «estructura» formal del espíritu: «impresiones» sensibles que ponen en juego una capacidad conceptual ordenadora y categorial, la cual, a su vez, sería función de una capacidad dinámica de afirmación del ser *simpliciter* y de la objetivación del ente determinado y finito aquí presente. El significado de la sonrisa y de la total entrega de la madre es la respuesta suscitada por ella misma del amor al amor en la llamada al yo a través del tú. Y precisamente porque sabemos desde el principio que el tú de la madre no es el yo del niño, sino que ambos centros vibran dentro de la misma elipse del amor; porque conocemos también desde el principio que este amor es el bien supremo y absolutamente suficiente, más allá del cual no se puede esperar *a priori* nada más alto; porque en este yo-tú se encierra fundamentalmente (como en el paraíso) la plenitud de la realidad, y todo cuanto se puede experimentar más tarde, como desengaño, deficiencia y nostalgia ardiente es tan sólo derivación de aquel amor, precisamente por eso todo viene iluminado por el rayo de luz de este origen —yo y tú y mundo— con una irradiación tan clara y pura que incluye en sí una apertura a Dios.

Al principio, el tú amante llama al yo con la palabra. En el acto de escuchar

se da ya inmediatamente, y con anterioridad a toda reflexión, la capacidad de respuesta. El infante no «reflexiona» si quiere responder a la sonrisa incitadora de la madre con amor o desamor, pues como el sol hace crecer la hierba, el amor despierta amor. En el movimiento hacia el tú, el yo se descubre a sí mismo. Al *darse,* experimenta: *yo me* doy. Al pasar desde sí a lo otro, al abierto y espacioso mundo, experimenta su libertad, su conocimiento, su calidad de espíritu.

Ahora bien, en la medida en que, por este camino, el niño responde y corresponde a una consigna que no ha podido emanar de su propio ambiente —al niño no se le ocurrirá jamás pensar que ha sido él quien ha provocado la sonrisa de la madre—, aparece en todo su esplendor el edén de la realidad, que se expande en torno al yo como una indescriptible maravilla: no por la gracia del yo aparecen espacio y mundo, sino por la gracia del tú. El yo puede pisar este suelo de la realidad y salvar las distancias hasta lo otro en fuerza de una gracia que tiene concedida desde el principio y para la que el yo no encontrará nunca *a priori,* en sí mismo, un fundamento suficiente. Si pudiera encontrarlo, no se daría ninguna llamada desde el tú, todo se reduciría a un «estar en sí mismo» del yo y la elipse sería un círculo. Mundo, amor y conocimiento se derrumbarían, el ser sería apariencia, la riqueza del contenido se convertiría en ley vacía, el amor sería, en el mejor de los casos, instinto y el conocimiento mera función.

Pero cuando el amor solicita con una posibilidad de respuesta, entonces se ha llegado al ser íntimo del yo. Y entonces el yo sólo puede responder desde su totalidad, desde su centro, desde su plenitud; debe hacer un supremo esfuerzo para que la respuesta sea adecuada a la llamada. Entra, pues, en juego en su totalidad. Este ser totalmente reclamado es la suprema felicidad del amor. Dado que la llamada de la madre no se dirige a *algo* del niño, sino al niño mismo, más allá de la suma de sus cualidades (que puede compartir con otros niños), a su yo real y propio, el niño experimenta al mismo tiempo: mi yo es amado, es digno de amor para mi madre, y mi respuesta no puede ser otra que la entrega de este yo con todo cuanto encierra y que no es preciso conocer al detalle. Los pequeñuelos se arrojan al regazo materno rodando como una pelota.

Se requiere un proceso ulterior —que los padres deben esforzarse por encauzar— para diferenciar el amor de los niños, inicialmente indivisible, en amor a los otros hombres y en amor a lo absoluto. Deben procurar enfocar el amor del niño hacia Dios, cosa que se consigue más fácilmente cuando los padres se declaran a sí mismos y se comportan como «hijos de Dios» y se dirigen a una con sus hijos al Dios común. Y entonces ya no es necesario «desmitizar» el amor incondicional que surge entre padres e hijos y reducirlo a la limitada escala creada. Al contrario, este amor puede ser aquello que fundamenta y soporta el amor paterno-filial y que está expresamente referido al tú absoluto. Si esto es cierto, también es posible que en las relaciones humanas —por ejemplo, en el matrimonio— se dé una entrega sin reservas del uno al otro, fundada en la común referencia al misterio del amor absoluto. Con todo, este caso ideal es un hito al que únicamente se ha podido llegar en el cristianismo. En cualquier caso, es interesante anotar ya al principio que sólo el cristianismo explicita suficientemente aquello que se halla implícito en la primera experiencia existencial del despertar del espíritu: ser y amar son coextensivos [1].

[1] El planteamiento aquí propuesto ofrece la posibilidad no sólo de superar el punto de partida de Kant y Maréchal, sino también de renovar el planteamiento teológico del «acontecimiento-palabra» kerigmático. Cuando Pablo habla de este acontecimiento (1 Cor 2,4; 1 Tes 2,13), lo refiere siempre a la entrega de Dios en Cristo, comunicada a los hombres por la del Apóstol (1 Tes 2,8). Al principio la palabra es todavía muda, porque es pura plenitud de amor.

Esta experiencia implícita sólo es factible para una naturaleza que, en su núcleo subjetivo, sea espíritu, capaz, por tanto, de realizar aquello que el Aquinate llama *reflexio completa:* una aprehensión plena de sí mismo al ascender sobre sí para pasar a otro tú, conocido como otro y como amante. En el mundo animal pueden darse muchos fenómenos (regulados por el instinto natural de conservación del individuo y de la especie) con cierto parecido a estos dos factores, pero no se da nunca la presencia pura de un acto intelectivo-volitivo del espíritu. Allí todo se basa en las limitadas fuerzas del sexo y de la fecundación. No acontecen estos hechos en una apertura del ser y, por tanto, en la libertad de la llamada mutua, de la elección y del don total de sí. Cuando el horizonte del ser se abre totalmente al conocimiento del espíritu, debe abrirse también enteramente el horizonte del valor, o del bien, o del amor *(De ver.,* 22, 2c ad 1, ad 2), por más que sigan dándose numerosas desilusiones y deficiencias que ocultan el horizonte de valor, escamotean al (incomprehensible) horizonte del ser su carácter de amor y hacen que aparezca como «mero ser» *(esse nudum).* Aquello que, al menos normalmente, no aparece claro y patente en el decurso de la «dura vida», es vislumbrado ya, sin embargo, como horizonte futuro del ser integral, salvado y, en conjunto, digno de aceptación y de amor. De este ser tiene el hombre un conocimiento sólo a medias desvelado. La concepción platónica del espíritu histórico se apoya en esta idea, que Platón expresa en parte intelectivamente y en parte desde la dimensión del eros. Su «idea del bien» es el sol del ser, que sólo puede ser percibido por los obnubilados ojos del espíritu en repentinos y fugaces parpadeos (ἐξαίφνης).

Si se tiene en cuenta la unidad original de ser y bien, de realidad y amor, se comprenderá que no basta con decir que todo conocimiento terreno viene condicionado por la diferencia constitutiva e indisoluble entre ser y esencia *(esse* y *essentia,* en el sentido de santo Tomás y de los tomistas). Por el contrario, la diferencia alcanza aquí una significación mucho más fundamental, a saber: la que se da entre el «dominio» racional y ético de los seres mundanos y la conciencia de una posibilidad de ser que nunca será dominada ni alcanzada, de una acogida y una admisión gratuita en el ámbito total del ser. Esta conciencia está anclada en la experiencia originaria de que la participación en la comunión de los seres del mundo se consigue en virtud de una llamada venida desde fuera del propio yo. No se entra en esta comunión de seres en virtud de la propia plenitud de poder. Nada importa que la madre —a través de la cual llega la llamada— haya sido llamada a su vez —como se evidenciará más adelante—, y no sólo ella, sino todos los seres que son invitados a la mesa de la existencia. Esto sólo significa que cada uno de estos seres penetró en la sala del banquete con el mismo retenido aliento, aunque inmediatamente se sintiera entre los demás como en su propia casa. Pero ¿cómo he llegado a entrar aquí precisamente yo? Una insuperable contingencia se adhiere a cada ser particular y lo distingue inicialmente del ser común. No puede compensar su contingencia con las contingencias de las demás esencias mundanas, para constituir entre todas una necesidad general y niveladora. Redescubre en el fondo del corazón de los demás seres este mismo condicionamiento. En todos aflora la misma maravillada pregunta, aunque independientemente en cada uno: ¿por qué existe un mundo?

Para el individuo es una saludable advertencia el pensamiento de la estremecedora contingencia de su generación sexual. Es un pensamiento casi insoportable, y si se le aplicara también a la causa total de su existencia en el mundo, llevaría a la criatura al cinismo y a la desesperación. Pero incluso aquel que tiene una idea vital de Dios y que sólo acierta a comprender su núcleo personal desde Dios, como inmediatamente creado por Dios, pensará con contenida angus-

tia en el incomprensible encadenamiento de la acción creadora de Dios a las contingentes generaciones de la naturaleza. En cierto modo, Dios no le ha querido a él incondicionalmente, sino que ha vinculado su propia y luminosa acción creadora a concausas ciegas y oscuras. Desde estas últimas, no parece tan desmesurada la afirmación de que «hemos sido arrojados a la existencia», puesto que de los seres engendrados por los animales y nacidos de ellos se dice que «son echados al mundo». Entre sexo y espíritu se abre en el ser algo así como una dislocación geológica de terrible fuerza eruptiva. Soloviev (siguiendo a otros platónicos, como san Gregorio de Nisa) ha construido sobre esta dislocación su sistema ético. No debemos presentarla bajo una dimensión demoníaca o trágica, pero tampoco es lícito menospreciarla. Se alza poderosa y definitiva cuando miramos a la muerte. Las naturalezas engendradas sexualmente están de antemano destinadas a la muerte. En una esencia puramente natural, la muerte debe aceptarse como un constitutivo esencial del nacimiento. Ahora bien, ¿qué significa morir para una persona espiritual, que procede inmediatamente de Dios y se dirige a él y que, sin embargo, sólo se conoce a sí misma como ciudadano del mundo natural?

Y, con todo, este planteamiento enigmático ilumina una ley fundamental de la existencia humana. El espacio que ocupan lo material, lo vital y lo biológico del hombre, por grande que sea, se ve desbordado; hay algo más allá de las leyes estáticas y evolutivas que someten al hombre a la naturaleza total. En razón de su espíritu, el hombre está inmediatamente referido a Dios, sea cual fuere el estadio en que pueda encontrarse la evolución personal y mundana de cada individuo concreto. Y aunque en la era técnica los valores naturales del hombre se someten cada vez más a sus manipulaciones voluntarias, hasta extremos que hoy ya resultan peligrosos [2], al hombre le queda siempre este consuelo: la infraestructura que sirve de soporte al espíritu se encuentra —tanto en sus leyes estáticas como en la misteriosa pero indiscutible teleología dinámica de su evolución (a pesar de toda su infraespiritualidad)— de tal modo entremezclada con el espíritu, que el hombre, en cuanto ser racional y libre, no debe sentirse demoníacamente entregado y abandonado a esas fuerzas de la naturaleza aparentemente insoslayables. Este ser singular y desvalido no se ha dado a sí mismo esta infraestructura, cuyo resultado último es el hombre mismo. Tampoco ha podido ser su causa primera y verdadera la humanidad total, situada en la cumbre de la evolución. Detrás de la naturaleza aparentemente ignota sobre la que se apoya y que le gobierna hasta en sus más altas potencias, hay, en definitiva, un espíritu eterno, emparentado con el suyo, respecto del cual el hombre, en cuanto espíritu, no puede dejar de tener una relación inmediata y del que no le aleja fundamentalmente el hecho y la mediación de la naturaleza material. Nunca podría buscar a Dios en el cosmos infinito como ser natural si no lo hubiera hallado ya como ser espiritual: como su origen en el amor, cuya anámnesis nunca se pierde del todo, sino que permanece siempre como horizonte, patente o secreto, por el cual debe medir el hombre todo lo creado. Deben darse aquí dos cosas: que el hombre pueda ordenar el mundo creado según una cierta escala de aproximación a la norma absoluta (en una ideología evolutiva podría darse acaso la posibilidad de que esta escala se encaminara, incluso en el tiempo, al punto fugitivo de la salvación absoluta, el Día Omega). Pero deberá saber también que ninguna rea-

[2] No es imposible, desde luego, que en el futuro se les impongan a los hombres, mediante procesos técnicos, «decisiones» (si así puede decirse) políticas, filosóficas, religiosas o antirreligiosas, o, digamos, «actos reflejos», actitudes que le representan «fielmente» y que (como demuestran los experimentos) pueden ser incluso transmitidas por herencia.

lidad creada le podrá llevar, en cuanto tal, al vértice de la salvación absoluta. El amor absoluto sólo puede dirigirse libremente al hombre a partir de sí mismo. Y si bien es cierto que el amor absoluto no es exigible por la naturaleza creada (la «gracia» no es postulable por la «naturaleza»), también es un hecho que la naturaleza infraespiritual sólo puede fundarse en el espíritu absoluto (y, con ello, en el amor absoluto). En la naturaleza misma está inscrita la promesa de que el libre cumplimiento de este anhelo de la creación y de la existencia («eros») llegará a realizarse un día en el encuentro definitivo con el amor. En una palabra: la salvación llegará a ser realidad.

El acontecimiento que despertó en el espíritu su ser yo fue la experiencia interpersonal del tú en la común esfera de una idéntica naturaleza humana y de algo todavía más íntimo: de una idéntica carne en la madre y el niño. Al parecer, lo que permite la correspondencia amorosa entre la diversidad de ser de las personas es la unidad de naturaleza. Aun en el caso de la madre que trasvasa su sustancia en el hijo, el niño nunca se hace madre ni la madre hijo. La correspondencia de amor de las personas —así podría parecer— es la suprema manifestación de la plenitud de vida de la naturaleza, que, dentro de su unidad, puede contraponerse a sí misma para buscarse, encontrarse y fructificar en su propio seno. De ser esto verdad, lo definitivo sería la oblación libre de cada persona concreta (en la muerte) para hundirse en el océano universal de la naturaleza, de la *physis* (del ser que se resuelve en sí mismo). En este caso, las personas y su amor personal serían flores fugaces de una tierra que, para ser amor, fructifica en personas a las que, sin embargo, vuelve a recoger en sí, ya que la flor debe caer para poder producir fruto. Si fuera ésta realmente una interpretación válida del ser, habría que cargar con las siguientes consecuencias: 1) El amor interpersonal sería en sí mismo algo absoluto y (cuasi) divino. Pero no sería ya posible el amor a Dios, porque Dios y el hombre no están involucrados en una *physis* común; sólo habría una simple contraposición de yos y, por tanto, desconocimiento y distanciamiento absoluto. De acuerdo con su esencia, Dios sería acósmico y el hombre enteramente cósmico. No brotaría, pues, ningún amor. 2) Si el amor es un florecer de la naturaleza, entonces es sólo un modo del ser entre otros muchos y de ninguna manera la esencia y la síntesis del ser. Y, así, se dan de hecho en la naturaleza cosas opuestas al amor, tales como la lucha de las especies y de los individuos de un mismo género, encarnizada, inmisericorde y cruel. Y entonces, o bien se alaba (con Nietzsche) esta misma crueldad, en cuanto voluntad de dominio, como glorificación del ser absoluto *(El gran sí y la canción del amén),* o bien se reconoce que la naturaleza total no puede resolverse en amor (es πόλεμος ἐμφύλιος, guerra civil inmanente) y, pasando por encima de ella (Buda, Platón), se busca el espacio donde reina la paz. Pero en este caso es discutible que yo pueda llevar conmigo y salvar, en esta superación, el amor personal, que se presentaba como *uno* de los factores del ser intramundano. En el origen de la vida humana existía una promesa de amor que parecía absoluta. ¿Se mantiene en pie hasta su pleno cumplimiento?

2. *Dialéctica del tú absoluto*

La dialéctica de la idea de Dios, tal como se ha ido abriendo paso en las religiones y filosofías de los hombres, se deriva precisamente del planteamiento antes indicado.

a) La primera idea de Dios, la del *mito,* podría describirse como el derivado religioso de la experiencia primaria del amor entre los hombres, ciertamente

entremezclada (y no poco oscurecida) con las impresiones existenciales que el hombre experimenta a la vista de la extrañeza y prepotencia de la naturaleza y del ser en su totalidad. Si despojamos a esa imagen del ropaje de los rasgos declaradamente naturales —el poder, tal como se manifiesta en los animales, en la tormenta, en los elementos, en la luz y en el fuego, en las tinieblas y en las catástrofes naturales, el pánico que invade al hombre y la veneración ante lo incomprensible bajo cualquier aspecto, ante la concepción, el nacimiento y la muerte, ante los antepesados que personifican los orígenes—, entonces aparece, en sustancia, un «para mí» misterioso e indefinible, tras del que debe haber un tú que pueda garantizarme favor, protección y ayuda. Esta gracia estaba ya prometida en la primera experiencia infantil, pero no pudo ser plenamente cumplida por los padres ni por los demás hombres. Este Dios es (como era la madre) un *alguien,* considerado espontáneamente como *uno* (entre otros posibles), del mismo modo que la madre, el padre, el amigo, el compañero de clan o grupo es *uno* entre otros que no son para mí. Mi enemigo tendrá su propio Dios, que será, lógicamente, enemigo de mi Dios. Este «para mí» o, cuando se trata de una tribu, un país, un reino, este «para nosotros» de Dios es indudablemente la cualidad más característica de la divinidad: Dios es una persona; está dotado del poder y la libertad de una persona; se arrepiente, y cuando el hombre, necesitado de su Dios, se dirige a él, Dios se siente movido a nuevas manifestaciones de amor, de protección y de condescendencia. La veneración, la oración personal y su corroboración mediante el sacrificio personal (como expresión sensible de la disposición de abandono en Dios) continúan el acto de amor de respuesta y entrega del niño a la madre. Los nombres dados al Dios que ayuda por amor pueden ser innumerables en los distintos pueblos y las distintas épocas, pero Dios es siempre ese *uno, especial,* que se inclina hacia mí, y en cuyo círculo de protección estoy yo a salvo, protegido, y soy escuchado. Una forma tardía y magnífica de mito viviente son los dioses protectores de los héroes homéricos. Atenea es la diosa de Ulises, en la que él confía sin límites, dentro de un amor recíproco absolutamente asexual, y a la que el héroe se queja de no haber visto a todo lo largo del prolongado y peligroso viaje sin rumbo *(Od.,* 13, 314s); a su vez, ella asegura no haberle abandonado nunca en las desgracias (331). Y como para cada héroe y su estirpe existe un dios personal, los dioses son numerosos y chocan necesariamente entre sí a la hora de defender sus respectivos intereses. Aparece, por consiguiente, un mantenedor del orden, capaz de planear todo el conjunto: Zeus, que escucha las demandas presentadas por los dioses y las hace concordar con una oculta providencia. Aunque en alguna parte de lo divino hay algo así como una libre omnipotencia, en el mito esta omnipotencia no pone en tela de juicio el «para mí», «para nosotros». El dios egipcio Ra es omnipotente, pero está a favor de los egipcios. Entre los dioses de Babilonia sobresale uno, invocado a veces como el Importante, que destaca sobre los demás en el sentido de Hölderlin: tú

nos permites a nosotros, los hijos de la tierra amada,
poder celebrar las fiestas todas,
bien que se han hecho numerosas,
y no contar los dioses. Uno hay siempre para todos.

(Friedensfeier, I. Entwurf).

Tiene importancia, para entender la Biblia, advertir que Yahvé no es presentado primordialmente como un Dios que responda a una idea abstracta y universal de la divinidad, sino como el «Dios para...», al igual que Israel, su pueblo

elegido, es un «pueblo para...». Se acepta, pues, la idea de una rivalidad frente a los otros dioses. Sólo después de un largo proceso histórico destaca Yahvé como vencedor de todos los demás, como verdaderamente omnipotente, demostrando así que los demás dioses son «nada». Pero no de manera que contradiga y desmitice la «saga santa de los orígenes» (es decir, el mito), sino cumpliéndola desde dentro y probando que es, en su dimensión concreta, universalmente válida.

b) Sin embargo, la idea mítica de Dios evidencia una limitación íntima y ha sido superada por la *filosofía* en más de un avance ideológico. Aquella división dualista original del ser en un mundo inmortal de dioses y un mundo mortal de hombres, tal como la conoce Píndaro *(Nem.,* 6, 1-7) y la suponen los trágicos, difumina, en exceso, el poder y la libertad de lo divino y lo hace depender de algo oscuro e inefable previo a la dualidad *(moira).* En la esencia de lo divino se da: 1) Ser incausada e incondicionada (absoluta) y sólo en cuanto tal causa del mundo. Este algo absoluto puede ser en Platón, como «idea del bien» *(Pol.* VI, 505 A) y sol que todo lo ilumina *(ibid.,* 508 B), causa de todos los seres «en cuanto que supera, en grandeza y poder, toda la realidad» (509 C), pero ya no aparece descrito como amor personal (salvo, tal vez, en el mito de *Timeo).* Este amor se sitúa siempre del lado del hombre que anhela a Dios *(Symposium),* del lado del mundo arrebatado hacia lo absoluto y mantenido en movimiento por el amor (Aristóteles). 2) De aquí se deriva un nuevo pensamiento sumamente desconcertante: en principio, lo absoluto no puede tener ningún opuesto. El mundo sí está lleno de oposiciones y, si se le considera finito, tiene su opuesto en Dios. Ahora bien: Dios no tiene oposición alguna; es, como dijo el Cusano con lógica perfecta, el *non aliud,* el no otro. Ya para Heráclito lo divino era lo que «permanece en el cambio», lo que abarca y al mismo tiempo supera todas las oposiciones. Plotino completó esta idea al poner el «Uno», sin contrastes, más allá del «espíritu» —que agota su vida en la tensión entre el pensamiento y lo pensado, entre el amor y lo amado, entre el tú y el yo—. El «Uno», fuente de todo amor y de todo conocimiento, no puede ser en sí mismo un tú amante. De donde se deriva, finalmente: 3) Lo divino-absoluto, aquello que no puede dejar de ser objeto y meta de todo anhelo religioso humano, se pierde en lo inefable, en Algo o Alguien carente de tú: es lo amado, aquello a lo cual deben atribuirse todos los bienes; pero, al mismo tiempo, permanece apersonal, libre de todo límite tú-yo, de tal suerte que sólo puede alcanzarlo aquel que ha dejado a sus espaldas su ser-persona y avanza hacia la no oposición. Los místicos de todas las tendencias, tanto orientales como occidentales, coinciden en este punto. Con todo, Karl Barth no está descaminado cuando considera que la sutil altura de la mística filosófica se resuelve, en un giro inevitable, en ateísmo. Lo Absoluto sin contenido se convierte en forma lógica (Hegel), en ley del proceso (Marx) y todo el centro de gravedad recae en el amor interhumano cuasi divino (Feuerbach).

c) La idea de Dios de la humanidad sigue siendo, en conjunto, *deficiente,* porque no puede prescindir de estos dos principios, pero tampoco puede construir sobre estos dos pilares el arco de puente. No puede darse una religión meramente filosófica, y mucho menos en cuanto secular. Tiene que apoyarse, al menos secundariamente, en la mítica; pues sólo en ella puede darse oración y sacrificio. En este sentido, Roma ha hecho concesiones al antiguo culto de los dioses (véase la triple división de la religión de Varrón en mítica, natural y social y la crítica de Agustín en *De civitate Dei* IV, 4, 3). Pero Roma reunió los cultos míticos de los pueblos anexionados y los colocó en un panteón artificial movida sólo por razones políticas, hecho que Hegel juzgó aguda y claramente: la unidad

de poder en la que todos estos dioses de sombras están incluidos «es Roma, es el Imperio» (*Filosofía de la religión* [1832] 135). También es artificiosa la renovada mitización de la filosofía plotínica a cargo de Porfirio y Jámblico: se personifican las fuerzas del todo único para tener acceso a lo cúltico, lo que produce (sobre todo en Egipto) un formidable impacto mágico. Del lado contrario, las tentativas por pasar de un sistema del mundo único y mítico a la amplitud de la universalidad filosófica —tal como han sido acometidas en los fantásticos dramas cósmicos de la gnosis y en los escritos herméticos— son sombras sin vida, delirios evidentes de una imaginación dotada de gran fuerza combinadora, que tiene indudablemente un cierto conocimiento de la verdadera orientación religiosa, pero que se ha desparramado en lo sensacional, lo sectario, frecuentemente en lo lascivo y siempre en lo intelectual. El culto civil no se apoya en el amor y la entrega personal; es, en buena medida, técnica de la concordancia con el *fatum* divino; sus sacrificios son un pago oficial a cuenta por las faltas ocasionales y para lograr el favor de los *númina*. Sólo destaca, solitaria, la figura del piadoso Eneas, aproximación máxima al hontanar auténtico de la religión. En él se nos muestra una existencia llamada a un mundo futuro y enteramente gobernada por las manos de los dioses (incluso a costa de dolorosas renuncias). No al azar la cristiandad occidental ha puesto su poesía religiosa bajo el signo de Virgilio.

Desde este principio fundamental de la existencia personal humana como llamada y respuesta del amor puede formularse ya algo así como un postulado *a priori* para la forma de la religión. Un postulado que, sin embargo, no es capaz de abarcar concretamente desde sí mismo esta forma, porque la dialéctica entre «razón» y «corazón» parece tener que abolir, una y otra vez, toda forma preestablecida: el corazón (Pascal) pide un Dios como tú y un amor absoluto entre ambos. Pero la razón se opone a considerar a Dios como tal tú, ya que Dios debe ser absoluto (y, por tanto, innecesitado). Está de antemano más allá de toda tensión de cosas contrarias y, por consiguiente, se le debe concebir mejor como la Bondad universal, anónima, que se derrama sin reserva, y no como ser que habla personalmente y que suscita lo personal.

El *Dios de Israel* pone, en su primera acción salvífica histórica, el fundamento para la unidad de la idea de Dios que el hombre intenta inútilmente —inútilmente ya incluso en el terreno de lo posible— llegar a concebir. Dios se muestra aquí como el poderoso y el bueno, el «que acude a sacar» (Dt 4,34) y que «elige» (Dt 7,6) un pueblo. Dios ejecuta y establece este hecho mediante una llamada y una salvación selectiva (de manos de los egipcios), que él ejecuta ante todo como sujeto activo y como compañero. Israel no puede aducir méritos ni prerrogativas peculiares (Dt 7,7; 8,17). Es lo que es porque ha sido llamado el «pueblo para Yahvé». El fundamento de su elección es un amor sin fundamento por su parte (Dt 7,7.9), al que sólo cabe responder con un amor total, ilimitado (Dt 6,5). El yo íntimo y nuclear a un nuclear tú. Es éste un acontecimiento excepcional, como dice, maravillado, David en su oración: «¿Qué otro pueblo hay en la tierra como tu pueblo, Israel, a quien Dios haya ido a rescatar para hacerlo su pueblo, dándole renombre... y expulsando ante él a naciones y dioses extraños?» (2 Sam 7,23). El carácter excepcional de este acontecimiento de un amor total y absolutamente incondicionado, que, en cuanto tal, indica un ser omnipotente (pues Dios hubiera podido, del mismo modo, elegirse otro pueblo, ya que «todos son suyos» y son «como nada para él» [Is 40,17]), demuestra que el Dios que elige es también único y excepcional (Is 43,10-12): su amor absoluto demuestra la absoluteidad de su ser. Es *actus purus amoris* en aquel primerísimo momento en el que el hombre es elevado por la pura relación yo-tú

al ser personal. Lleva a cumplimiento aquello que la madre puede desvelar tan sólo por un instante y que luego ya únicamente puede dar como promesa, porque inmediatamente entra, junto con el niño, en la uniforme fila de todos los que necesitan el amor absoluto. El poder libre del amor divino que elige sin presupuestos previos no encuentra ningún obstáculo; y esto vale aun cuando se considere a Dios, desde una perspectiva filosófica, como el «ser» absoluto (Sab 13,1) que en cuanto tal «ama a todos los seres» (Sab 11,24), creados por él en «tensa oposición» (Eclo 33,14-15; 42,24), mientras que él, por su parte, se alza sobre toda oposición y «lo es todo» (Eclo 43,27). Se ha convertido, pues, en un inalcanzable «mayor que todo» (43,28-32), en el «totalmente ininvestigable» (Job 28,13s). Sin embargo, esto no se debe, en primer término, a que Dios escape a todo concepto, sino a que la libertad de su amor supera siempre toda comprensión.

Pero todo esto hace entrar en escena una nueva dialéctica, provocada sobre todo por el problema de cómo una criatura finita podrá hacer frente a un amor y a una exigencia de amor absolutos. La criatura, en lo que de ella depende, fallará, y justamente en el punto más peligroso, allí donde el amor delicado e insondable, herido, se venga necesariamente «rechazando», «arrojando de la montaña de Dios» y «reduciendo a ceniza por la llama de Dios» (Ez 28,16.18). Con todo, la dialéctica elegir-rechazar es una modalidad dentro de la relación misma del amor. Aquí se ve claro que en la revelación bíblica sólo puede hablarse del amor desde una perspectiva dialéctica: por una parte, absolutamente («Dios no se arrepiente de sus elecciones»), y por otra, condicionalmente, pero de tal modo que la condicional (la doble vertiente de la alianza concluida en el Sinaí) se apoya en el pacto con Noé, con Abrahán y, finalmente, con Cristo, y este pacto tiene exclusivamente carácter unilateral. Esta dialéctica deberá seguir en vigor hasta el fin de la alianza nueva, hasta el mismo fin del mundo, porque el Dios vivo es tanto el infinitamente Unico y Determinado como el absolutamente Universal. El es El y ningún Otro (por eso se prohíbe ir tras otros dioses, y se califica una tal acción como *el* pecado por antonomasia). El es el único, más allá de toda alteridad.

Pero, en nuestro planteamiento, todavía queda sin resolver una pregunta: ¿cómo es posible una comunidad de amor entre Dios y el hombre cuando las personas son tan enormemente diversas y no se encuadran ni siquiera en una identidad de naturaleza (como la madre y el niño)? ¿No es esta relación amorosa entre extraños algo antinatural, precisamente porque no tiene naturaleza? Esto lleva a la compleja problemática de naturaleza y gracia, al conocimiento y amor de Dios natural y sobrenatural. Aquí es también donde realmente comienza a verse clara la estructura del conocimiento de Dios.

3. *El conocimiento de Dios desde la naturaleza y desde la gracia*

La razón de que la madre pueda llamar al niño, pueda despertarle al conocimiento y a la respuesta personal, reside en que es su hijo, concebido y engendrado por ella. La madre, que aparece ante el niño como un tú opuesto, es, al mismo tiempo, el origen del infante, el seno de donde ha salido. Aquello que, sin ser conocido, cobija y aproxima y que, en definitiva, proporciona la existencia propia e independiente, se descubre ahora como una llamada al amor personal y responsable. A pesar de todo, la madre está ante su hijo como ante una incomprensible maravilla. Ella ha recibido una semilla y la ha llevado en sí. Pero ¿cómo debe responsabilizarse ahora frente a la persona espiritual y eterna que

la mira con los ojos de un ser nuevo? Su hijo le pertenece, pero no es obra suya, sino obra de Dios. Por eso el amor que ella le tiene y el amor que despierta en él es, sí, amor suyo (de madre), y, sin embargo, no es propiedad suya, sino una especie de préstamo del auténtico dueño de todo amor. Por eso mismo, el primer encuentro íntimo del amor de la madre y del amor del hijo tiene, a un mismo tiempo, un aspecto definitivo (que hemos descrito en las líneas precedentes) y un aspecto pasajero y representativo (sobre el que se deberá reflexionar más adelante).

Así como entre el nacimiento del niño y su primer acto espiritual (por el que responde a la sonrisa de la madre con una sonrisa cognoscente y agradecida) se da un lapso, se da también un cierto espacio entre la creación del hombre por Dios y la llamada de la gracia al hombre, que está haciéndose consciente. En este lapso se da ya, desde luego, una relación del hombre a Dios (del que es criatura), pero no es todavía aquella relación perfecta en orden a la cual el hombre ha sido creado y ha nacido. A este espacio previo, y a la relación entre Dios y el hombre en él vigente, podemos llamarlo espacio de la naturaleza, y a los actos que en él se realizan, actos del conocimiento y del amor natural de Dios.

El hombre salido del seno creador de Dios es puesto en el mundo. No, desde luego, en un acto único y liberador, como ocurre en el nacimiento humano, ya que Dios debe estar siempre junto a la naturaleza finita, conservando su existencia, pero sí con un acto que coloca y deja libre en la existencia creada (de tal suerte que Barth está en lo justo cuando rechaza la definición de la *conservatio* como *continua creatio).* El hombre ha salido de las manos divinas y, en cuanto imagen de Dios, conserva un sentimiento de su origen en el seno eterno. Pero le resulta imposible objetivar y actualizar esta conciencia de su origen, interrumpir el curso de su salida a la existencia propia mediante un viraje (ἐπιστροφή) de su corriente vital, para retroceder hacia el regazo original, reconocerlo y sumergirse en él. En la esfera de lo natural tiene razón Nicodemo cuando pregunta: «¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Podrá entrar otra vez en el vientre de su madre y volver a nacer?» (Jn 3,4). Suponiendo, pues, que ha nacido verdaderamente del Dios creador, pero que aún no ha sido llamado por el Dios del amor, ¿cómo le resulta factible llegar a conocer a Dios?

El hombre tiene un primer conocimiento del amor —ya antes descrito— a partir del acto con que ha sido despertado y convertido en un espíritu cognoscente y amante, a partir de aquel acto en el que el amor aparece como lo absoluto, todavía no diferenciado en amor humano y divino. Adviértase que en esta afirmación se encierra el núcleo de verdad de tres teorías, en sí poco consistentes, sobre el conocimiento de Dios [3]: la teoría de «la idea innata de Dios»

[3] Cf. para las siguientes teorías las síntesis (con bibliografía) de J. Latour, *Ontologismus:* LThK VII (1962) 1160-1164; N. Hötzel, *Traditionalismus:* LThK X (1965) 229-301; A. Keller, *Ontologismo:* SM IV (1973) 976-979, y P. Poupard, *Tradicionalismo:* SM VI (1976) 703-707. En el Vaticano I no se llegó a una condena del ontologismo —contra el que, por lo demás, se había pronunciado ya antes expresamente el magisterio eclesiástico—, porque el Concilio no quiso llegar a una conclusión demasiado precipitada sobre el problema (cf. Mansi, 51, 273). En cambio, al afirmar la posibilidad del conocimiento natural de Dios, condenó la forma cruda del tradicionalismo, que, según Gasser, relator de la comisión de la fe, debe describirse de la siguiente forma: «Sunt enim aliqui qui dicunt, hanc communicationem revera debere fieri per doctrinam evangelicam seu revelatam, et proinde hominem debere in se suscipere ideam Dei et existentiae ipsius fide divina, et non esse certitudinem de existentia Dei, nisi primum habeatur illa fide divina. Traditionalistae huius generis nominantur proprio nomine fideistae, seu systema illorum dicitur traditionalismus crudior» (Mansi, 51, 274). La

(Boecio, *Cons. Phil.*, 3, 10, defendida hasta la Edad Moderna). En realidad sólo se trata del despertar del intelecto a sí mismo mediante la experiencia de que está albergado (por el amor) en el ser, en el *id quo maius cogitari nequit*. Según la teoría del «tradicionalismo» (Bonald, Bonnetty, DS 2751-2756, 2811-2814), el hombre sólo puede llegar a conocer a Dios por tradición, mientras que para la teoría opuesta, el «ontologismo» (Gioberti, DS 2841-2847), lo primero que se conoce no sería el ser finito, sino el ser infinito, el ser divino. Ahora bien: el sentimiento de humana comunidad que el niño experimenta inicialmente con su madre no le dota de una idea que no tuviera ya ninguna forma, sino que le despierta a su propio ser espiritual (donde se le abre el horizonte del ser y del amor). Este hecho no le permite contemplar ya a Dios inmediatamente, pero le da una promesa auténtica de gracia y amor absolutos que no es en sí una contemplación de la esencia divina, pero sí una especie de iluminación de su presencia. Así, la luz de la verdad de Dios ilumina la existencia (Agustín) y la luz del amor de Dios irradia y comunica calor a las relaciones interhumanas (Buenaventura). Con todo, aquel primer conocimiento que el hombre recibe en sí es sólo como un relámpago. Después vienen tinieblas y acaso una noche cada vez más oscura. La posterior experiencia de las cosas creadas puede parecer, acaso, desde fuera, una adición (o «síntesis»). Pero en lo más oculto es una sustracción. Lleva en sí un desengaño fundamental; todo esto *no* responde a mi primera intuición (G. Siewerth): ni las cosas ni las personas, entre las que se encuentra también, en definitiva, mi madre. Todo esto es «sólo» mundo, no Dios; seres, no el Ser. Todas las *essentiae* surgen del *actus essendi*, que no se objetiva nunca en sí mismo, que se presenta como soporte «sumiso» y «humillado» de todas las cosas (F. Ulrich). En este mismo sentido, el ser creado, sometido al «deber ser», se diferencia sustractivamente de la bienaventuranza del original «poder ser». Todas las necesidades del vivir humano y de la naturaleza infrahumana son deficiencias frente a la experiencia original de que el ser significa plenitud, alegría y libertad, y en este sentido, como auténtico absoluto, exige y recibe el «sí» ilimitado.

Sin embargo, todas las cosas y todas las relaciones creadas aluden, a través de su factor sustractivo, al origen común. Dios las ha puesto en libertad bajo una forma tal que se dan a conocer, en todos sus aspectos, como no absolutas, como esencialmente movidas por otro, todas ellas causadas y no necesarias (primera, segunda y tercera prueba de la existencia de Dios de santo Tomás: *S. Th.* I, q. 2, a. 3; *Contra gentiles* I, 13). Ahora bien: aunque todas las cosas se encuentran a idéntica distancia del origen creador, tienen tales diferencias entre sí que, medidas desde la intuición original, ofrecen grados y aproximaciones (cuarta prueba). Pero, al mismo tiempo, incluso los grados más altos (por ejemplo, el amor interhumano) aluden siempre, a pesar de toda la satisfacción y plenitud que transmiten, a algo que está por encima de ellos mismos, a su origen común. Una vez más (y en el sentido del antes mencionado ontologismo), en la suprema realización del «uno para el otro» del hombre y la mujer puede brillar y hacerse pre-

doctrina del tradicionalismo moderado, según la cual el conocimiento natural de Dios presupone necesariamente la aceptación previa de la idea de Dios a través de la fe humana, no fue expresamente rechazada por el Concilio, sino sólo rozada de paso y descrita como peligrosa (cf. Mansi, 51, 274s: «Deputatio de fide censuit... traditionalismo in genere sumpto opponendum esse certum quoddam principium, quo traditionalismus crudior immediate damnetur... quamvis per principium propositum seu per doctrinam propositam etiam mitior traditionalismus aliquatenus tangatur; et hoc multo magis cum, uti iam dixi, etiam traditionalismus mitior multis periculis sit obsitus, et sine periculo, ut ingenue fateor, doceri non possit»).

sente en lo interhumano lo divino, tal como opinaba Feuerbach y como se expresa en la conocida aria de *La flauta mágica:*

La mujer y el hombre, el hombre y la mujer,
se diluyen en la divinidad.

Similarmente, también en las obras supremas del arte, de la técnica, de las realizaciones sociales y políticas, en la fidelidad de los amigos y los seguidores, etcétera, puede experimentarse de cerca el origen de todo bien. Y, sin embargo, al valorar las cosas finitas, el espíritu se sitúa por encima de ellas. Al conservar en su memoria el recuerdo de un origen que se ha hecho inalcanzable, pone de antemano el acento en una meta final acorde con dicho origen, pero imposible de realizar de una manera objetiva y concreta. Este preconcepto puede tener varias formas. Puede ser el «abandono de todas las cosas» para afincarse previa y escatológicamente en lo absoluto, tal como acontece en la mística hindú, en la que en la valoración de la naturaleza creada toda la conducta teórica y práctica del monje y del sabio viene determinada por el factor sustractivo. Con un valor digno de admiración, se antepone lo absoluto a todo lo no absoluto, y para comprar la única perla preciosa se vende todo lo demás. Pero si en el movimiento de lo no absoluto el factor teleológico no preside ya tan sólo a cada cosa y conducta particular (quinta prueba de santo Tomás) sino —de acuerdo con la teoría de la evolución— al ser total del universo, entonces el preconcepto escatológico del espíritu y su asentamiento previo en Dios puede adoptar también la forma de una «fuga hacia adelante a una con el mundo» (J. B. Metz), de un llevar las cosas por su camino teleológico hacia Dios. Y esto sin que se deba disminuir por ello el rigor y la exactitud del preconcepto ni acortar la distancia fundamental entre Dios y el mundo. Una deificación directa del mundo por «evolución» sería posible sólo en el caso de que ya al principio de la evolución el mundo hubiera sido divino (idealismo alemán). Pero así se anula enteramente la diferencia que establece la experiencia original del espíritu, el pasmo ante la admisión de algo «contingente» en los dominios del ser.

Por lo dicho, debe darse la razón a santo Tomás no sólo cuando afirma que en la naturaleza humana se da ya la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, sino también cuando exige un «amor natural de Dios superior a todas las cosas» fundado en la naturaleza *(S. Th.* I-II, q. 109, a. 3). La conducta de vida antes mencionada del monaquismo hindú y de otras muchas formas religiosas, aquel anteponer lo absoluto a todos los valores creados, aun los más altos y evidentes, es una prueba en favor de esta afirmación tomista, o puede serlo, al menos. Dicha afirmación puede verificarse aun en aquellos casos en que la formulación expresa de la idea de Dios parece defectuosa a la sensibilidad y enjuiciamiento cristianos. La idea clave a partir de la cual establece santo Tomás su principio afirma que la parte (siempre que se entienda como parte) prefiere el bien del todo antes que su bien particular. Por lo mismo, la parte está dispuesta a sacrificarse en beneficio del todo. La ética individual (por ejemplo, en *Alcestes* y en otros dramas de Eurípides) y la ética política (la antigua parábola de los miembros que se sacrifican por el cuerpo) demuestran esta exigencia, muchas veces llevada a cumplimiento aun fuera del campo bíblico. La experiencia religiosa y ética del mundo enseña que esta ley (que en santo Tomás ha quedado extrañamente reducida a un principio abstracto) puede tener vigencia también allí donde la diferencia entre lo relativo y lo absoluto se realiza bajo formas sumamente imperfectas. Aun en aquellos casos en que el hombre ha vidido su experiencia original de una manera muy turbia, o la dureza de la vida ha oscu-

recido el recuerdo de ella hasta hacerla incognoscible, o la tendencia de la época se inclina a reconocer la original diferencia sólo bajo formas muy disminuidas e inauténticas y empuja hacia este imperfecto reconocimiento a todos los contemporáneos de esta época, aun entonces los hombres han sido siempre capaces de sacrificar su propia vida y cualquier otro valor en pro de los valores que juzgan absolutos; han considerado que el «todo» estaba o en el futuro de la humanidad, o en la defensa de la patria, o en el éxito de un viaje espacial. Y a este bien, más allá del cual ya no pueden ver otro bien superior, lo sacrifican todo. La experiencia original de muchos hombres no lleva de manera alguna a una apreciable diferencia entre el tú humano y el divino, porque en ellos no brota la idea de que deba atribuirse el niño a otro creador distinto de sus padres o, respectivamente, del juego total de la generación biológica. Y precisamente en una concepción evolutiva del mundo, en la que el proceso del todo parece aludir a un contenido cuyo significado es muy superior y de función mucho más alta que la vida de cada individuo concreto, el sacrificio de la propia vida individual, cuando se hace en el sentido de la orientación original de la evolución, debe entenderse, antes y más que nada, como un sucedáneo del conocimiento y del amor divino ausentes. El todo, por amor del cual se sacrifica la parte, hereda algunas de las características de la idea filosófica de la divinidad. Es abstracto (en cuanto que la humanidad no parece estar referida a cada uno de sus miembros en particular), es trascendente *(non aliud),* pues lleva a la humanidad, más allá de toda relación yo-tú, a su bien total trascendental. Es, finalmente, innominado, por amor de lo cual las cosas concretas y nominadas quieren perder su nombre para hundirse en el anónimo.

Téngase bien en cuenta que todo esto se dice en la hipótesis de que Dios, como mero creador, ha puesto al hombre en la existencia y le ha dejado en libertad, pero sin haberle llamado a esta existencia con una llamada personal. En esta hipótesis, la llamada proviene de los otros hombres, originariamente de la madre, que, hasta cierto punto, desempeña una función sustitutiva de la llamada de Dios. En una ordenación del mundo no paradisíaca esta llamada es cada vez más ampliamente rechazada, la solidaridad humana es frecuentemente enturbiada y hasta casi destruida por la apatía, el egoísmo, la frialdad de corazón, la injusticia y la crueldad. Algunos niños son «expósitos», no física pero sí moralmente. Falta lo que se llama «el calor del nido», o mejor dicho: aquello que, en la esfera humana, corresponde a este refugio biológico. Falta la guía cuidadosa desde el calor de la familia a la frialdad y la indiferencia del medio ambiente. Si a las experiencias defectuosas de la vida se añaden las ideas marchitas sobre Dios —falsos conceptos de la divinidad, oración nunca enseñada o destruida, insoluble sentimiento de culpabilidad, desengaños respecto de hombres que pasan por piadosos y cristianos, etc.—, entonces no es de admirar que la relación del hombre con su origen divino pueda, muchas veces, quedar completamente interrumpida o soterrada.

A este propósito, el Vaticano I ha expresado la afirmación de que «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas» (DS 3004). Pero ha rodeado esta afirmación de cláusulas circunspectas [4]. Sólo en la medida en que

[4] «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; 'invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur' (Rom 1,20)...» (DS 3004). Cf. DS 3026. La condenación se dirige tanto contra el fideísmo (cf. la nota 3, p. 38) como contra el agnosticismo filosófico (Mansi, 51, 46.274). Para

se nos añade la llamada personal de Dios en su revelación de la gracia y de la palabra se hace realmente posible que «aquello divino que no es de suyo inaccesible a la razón humana pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, con firme certeza y sin mezcla de error alguno» (DS 3005). Con el «pueda» *(posse)* de la primera afirmación sólo se expresa una posibilidad real, es decir, que el horizonte del espíritu humano está tan abierto, en su entendimiento y voluntad, que incluye en sí *formalmente* su condición propia de criatura y, por lo mismo, la idea del Creador. Pero este horizonte abierto a Dios puede ser trocado *materialmente* por ideales insuficientes y desviados, que mantienen la pretensión de ser absolutos [5].

Pasando de la estructura de la «naturaleza creada» que hemos descrito a la estructura del orden de la gracia (llamada con expresión negativa y, por lo mismo, no suficientemente clara «sobrenaturaleza»), se advierte la presencia simultánea de dos elementos: por un lado, una línea de separación clara; pero, por otro, una constante continuidad. La madre que ha traído al mundo a su hijo puede «exponerlo», dejarle marchar. La madre puede, sencillamente, morir. Entonces ya no se produce la llamada personal, al menos no desde la madre. Y aunque en la continuidad de las relaciones generativas el nacimiento del niño exige cuidados en su favor y la llamada de la madre, o de la persona que haga sus veces, entre Dios y la criatura no se da esta relación (natural) capaz de exigir que, por el hecho de haber sido creado, deba darse el nuevo hecho de «tener que ser llamado». Y la razón es que la llamada personal del Creador a la criatura debe

la interpretación del texto debe advertirse lo siguiente: 1.° El Concilio no aborda la *quaestio facti,* sino sólo la *capacidad* de la razón humana en orden al conocimiento de Dios (Mansi, 50, 76s; 51, 272). 2.° Con las palabras «naturali rationis lumine e rebus creatis» el texto muestra el camino hacia este conocimiento de Dios (Mansi, 51, 272). 3.° La afirmación del Concilio es válida para todos los estados concretos y posibles del hombre (Mansi, 51, 272). 4.° La cognoscibilidad natural de los atributos mencionados en el texto no ha sido definida (Mansi, 51, 39s). 5.° El Concilio eligió deliberadamente el término más cauto: *cognosci* y no *demonstrari* (Mansi, 51, 276; cf., por el contrario, DS 3538). 6.° La expresión «certo cognosci posse» (DS 3004) debe ser complementada con la lectura de DS 3005: «Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint».

[5] «Esta distinción entre doctrina formal y material de Dios responde óptimamente al pensamiento de Tomás de Aquino *(S. Th.* I, q. 13, a. 10 ad 5), que asegura que el católico y el pagano coinciden en 'lo que se intenta decir con la palabra Dios' (en la *eadem significatio),* es decir, en el sentido de un fundamento de lo creado que, en cuanto tal, es distinto de lo creado e independiente de ello, y por lo mismo (en virtud de esta distinción) está sobre lo creado como puro 'es' (verdad, etc.) ('secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis' *[ibid.],* como 'supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus' *[S. Th.* I, q. 13, a. 9 ad 2]). Esta concordancia es compaginable con la más profunda divergencia en lo material: el mundo de los ídolos de los paganos y el Dios uno y tripersonal de los católicos: 'secundum hoc in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen Deus cum dicit: Idolum est Deus, in qua accipit ipsum catholicus dicens: Idolum non est Deus'. El fundamento de esta posibilidad de divergencia está en la distinción de la carta a los Romanos entre 'conocer' y 'reconocer', fundamentada, a su vez, en la libertad humana, que, justamente en el conocimiento de aquello que se quiere significar con la palabra Dios, puede convertir a una criatura en Dios suyo. El ateísmo es un concepto insuficiente e inacabado. En última instancia, sólo cabe decidir entre Dios o los ídolos y, por lo mismo, entre el católico y el pagano» (E. Przywara, *Analogia Entis* I [Einsiedeln ²1962] 118).

abrir una esfera que, de momento, es extraña a la criatura, a saber: la esfera intradivina. La mencionada llamada es, esencialmente, una entrega de sí mismo, es amor como comunicación del núcleo personal de la naturaleza que llama. Sólo una llamada así puede despertar aquella reacción central en el llamado que lo mueve a responder con su propia entrega total, incondicional e ilimitada. La llamada personal de Dios a su criatura, aquella llamada con la que Dios abre los senos de su amor íntimo —infinitamente distinto de todo lo creado— y se pone en su santa divinidad a disposición de la criatura, es indiscutiblemente, frente al acto creador, un punto de partida absolutamente nuevo. Y esto no queda en modo alguno invalidado por la comprobación de que Dios, en su plan universal del mundo, ha puesto el primer acto creador en orden al segundo acto, el de la gracia. Por otra parte, al deslindar los campos, no se prejuzga cuándo Dios quiere poner el acto segundo, si a una cierta distancia temporal del acto creador, o coincidiendo con él y sólo distintos según una prioridad de razón, pero no real, del acto creador. De momento no es necesario que nos detengamos en estas cuestiones.

Si por un lado aparece clara y deslindada la diferencia de niveles, se afirma también una continuidad, que está fundada en la solidaridad humana. Como eslabón de una cadena de generaciones y como hijo espiritual de padres espirituales, el hombre es, siempre, un llamado para quien ser espiritual y responder son una misma cosa. En efecto, la sonrisa de la madre es la primera palabra que le afecta y que él comprende con todo su ser. A través del lenguaje del amor es iniciado en el misterio del lenguaje mucho antes de aprender a balbucir los sonidos de las palabras. (Tampoco aquí es necesario que nos ocupemos del origen del lenguaje; el segundo relato de la creación sitúa este origen en Dios, ya que al principio Adán está solo, sin mujer; pero sería insistir excesivamente en un elemento ornamental de la saga, pretender deducir sólo de aquí la prioridad objetiva del orden de la gracia). Para el hombre es absolutamente esencial, frente a Dios, el hecho de que es siempre un llamado, un ser a quien el tú solicita y a quien él responde.

Ahora bien: esta continuidad de realidad —«palabra»— entre naturaleza y gracia no debe llevar a la falsa idea de considerar la revelación personal de Dios como la simple continuación y el coronamiento de la estructura del ser humano. En la naturaleza humana se encuentra la posibilidad de ser llamado, como *potentia naturalis passiva,* en la medida en que se puede distinguir entre pasivo y activo en la potencia de una naturaleza viviente y espiritual. En efecto, en la palabra *potentia* se incluye siempre un poder, un aspecto o modalidad del «ser ya en acto». Desde luego, la madre no crea el yo del niño; se limita a llevarlo, desde un estado latente y cerrado en sí, hacia su abierta y propia singularidad. Del mismo modo, la capacidad de percepción no pasa a ser activa sólo cuando es polarizada por un objeto. La capacidad de ver ve siempre, como dice santo Tomás; la capacidad de oír oye siempre, aun en el caso de que no haya nada concreto que ver o que oír. Con mayor razón está siempre en actividad el espíritu humano *(intellectus semper agens),* aun cuando esta actividad sólo se da a conocer como conocimiento actual (en el *intellectus passibilis)* a través de la llamada del mundo.

Pues bien: justamente esta potencia natural de ser llamado es la que el hombre no posee, en modo alguno, respecto de la llamada divina. Si, a pesar de todo, debe ser capaz de percibir la llamada divina y responder a ella —una llamada que no procede de ningún orden natural creado, sino de la profundidad de lo eterno y absoluto—, entonces es preciso que se le conceda en préstamo, junto con la llamada, tal capacidad. Sólo la palabra de la gracia de Dios puede agraciarle con la gracia de la respuesta. Puede hablarse en este caso de *potentia*

oboedientialis, pero hay que tener bien en cuenta que el poder transnatural a que se alude con la palabra *potentia* no es, de ninguna manera, un poder de la criatura (pues en este caso se trataría de una especie de *potentia naturalis),* sino un poder del Creador. El poder de Dios es tan grande, que su criatura puede obedecerle incluso allí donde, en razón de su propia consistencia, no puede hallarse en ella ni aptitud, ni inclinación, ni posibilidad para una tal obediencia. Las «posibilidades» últimas de la criatura no se encuentran en ella misma; se encuentran ocultas en el Creador, cuyo poder alcanza a hacer de su criatura todo cuanto él quiere, hasta sacar de ella cosas que en principio (en cuanto que es naturaleza creada) no se dan en ella. Evidentemente, la *potentia oboedientialis* presupone la *potentia naturalis passiva,* ya que es necesario que exista una naturaleza espiritual creada para que Dios pueda llevar a cabo en ella los hechos admirables de su gracia. Ahora bien, dado que ambas relaciones son designadas con la misma palabra *potentia,* y dado que indudablemente *potentia* significa, en primer término, la posibilidad (es decir, el poder) del *sujeto* de ser afectado por algo, es de suyo inevitable entender erróneamente la *potentia oboedientialis* en el sentido de una capacidad del sujeto natural. De hecho, tal y como la teología actual lo permite comprobar de nuevo, se la expone en este sentido una y otra vez. Por eso acaso fuera mejor abandonar este término y sustituirlo por otro que sitúe inequívocamente el poder en Dios.

En la llamada de gracia a su criatura, Dios es, desde el principio, el totalmente Otro, aquel cuyo ser se opone radicalmente, como el Incondicionado, al ser condicionado de toda criatura. La analogía del ser [6] entre Dios y la criatura no permite ni la comparación a partir de un tercer miembro neutral (el «concepto de ser», pues no se da), ni la comparación basada en una proporción formal que se mantenga igual en ambos extremos (por ejemplo, entre «ser» y «esencia»), ni la reducción del uno (de la criatura) al otro (Dios), de suerte que en esta atribución la criatura se hallara a una distancia del Creador que ella misma pudiera comprobar y medir, con lo que también, y a la inversa, pudiera abarcar con la mirada la distancia de Dios a la creación. En cualquier tipo de comparación se abre paso siempre la *maior dissimilitudo* (DS 806). Por lo mismo, tampoco es posible, en ninguno de los dos polos, llegar hasta el desnudo núcleo de la persona (al menos como univocación del yo-tú), despojándola de su envoltura —a saber: la diversidad de naturalezas— para encontrar en él el sustitutivo de la falta de alojamiento en una naturaleza común universal. Indudablemente, el tú divino se manifestará a la criatura siempre en velos creados, en palabras, hechos, señales que la criatura puede entender. Pero ¿no ronda aquí el peligro de un inevitable error que haría de Dios un ser intramundano y humano?

No queda, pues, abierto ningún otro camino que el de la gracia, en el sentido de una misteriosa «participación de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4), de un permiso de entrada en la criatura en la esfera entitativa de Dios, para que —apoyándose en una manera común de ser y de pensar *(connaturalitas)*— sea posible el contacto y el intercambio personal. Pero como tampoco en la gracia deja la criatura de ser criatura, no se altera, ni siquiera en este caso, la *analogia entis.* No puede hablarse de una divinización directa, sino sólo de que Dios salva también, de la manera más perfecta, esta diferencia, al ser πάντα ἐν πᾶσιν, todo en todos (1 Cor 15,28).

[6] Sobre el problema de la analogía en el conocimiento de Dios, cf. la exposición de G. Söhngen: MS I, 996-1011, donde se encuentran además las correspondientes delimitaciones conceptuales.

En orden al problema del conocimiento de Dios, todo esto significa, en primer lugar, que el yo divino que se manifiesta al hombre en el mundo sólo puede ser conocido en virtud del don previo de su gracia y que el hombre sólo puede hallar la fuerza necesaria para responder al yo de Dios apoyado en esta donación divina. Y esto se aplica tanto a las manifestaciones en el fondo del corazón humano como a las que acontecen en el curso externo de la historia. Por otra parte, consideradas en su totalidad, ambas maneras están unidas en la estructura personal, social y sensible espiritual del hombre. En efecto, el Dios de la gracia no reniega de su obra creadora. Por lo que se refiere a las manifestaciones externas, a la capacidad meramente natural del hombre, le resulta realmente imposible reconocer en los signos de la revelación la calidad especial de la intimidad divina, del mismo modo que, en el orden del conocimiento natural de Dios, no se alcanza de la misma manera la calidad especial de lo divino (θεῖον) a través de las experiencias mundanas que a través del sentido de lo divino en cuanto tal (Hch 17, 27) incluido en la condición creada. Así, pues, para discernir el rostro de la revelación en la historia se necesita lo que Pierre Rousselot ha llamado «los ojos de la fe» (cf. Ef 1,18): una fuerza de síntesis, procedente de Dios, capaz de ver más allá de los fenómenos, y de explicarlos de nuevo con las profundas realidades divinas que el mismo Dios quiere revelar en ellos. Pero dado que estas realidades profundas no son otra cosa sino el abismo del insondable amor divino, este aspecto de la revelación no puede ser considerado ni descifrado en una neutralidad intelectual. El don previo de la gracia es, en primer término, una capacidad de amor, y la profundidad de esta capacidad en la criatura es la que determina la clarividencia de la fe para el amor divino absoluto que sale a su encuentro. El don previo de la gracia da a la criatura la capacidad de esperar la manifestación de un amor eterno (acorde con la *analogia entis),* inabarcable y mayor que todas las cosas, del que la criatura espera poder afirmar que «supera todo conocimiento» (Ef 3,19): «rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse» (Anselmo, *Monologium,* 64). Debe concederse la misma importancia a los dos términos de esta afirmación. *Comprehendit* indica una visión auténtica y comprensiva de la forma y de los contornos de la revelación, para captar el momento culminante de la historia de la revelación: de hecho se percibe con toda claridad que Dios ha manifestado su amor supremo al mundo en el abandono divino de Jesucristo, al cargar sobre sí mismo la culpa del mundo en general y la de cada hombre en particular y abrir, por tanto, a los pecadores el camino de la redención y de la filiación divina. Las «señales» en el campo histórico se cohesionan de tal forma que, entre todas juntas, configuran el aspecto visible de este misterio, que, en cuanto tal, sigue siendo «incomprehensibile» [7]. Con todo, esta última expresión ha cambiado ahora de sentido. En la esfera natural y creada, el acento recae sobre la incomprehensibilidad negativa de Dios. La teología apofática (negativa) es la teología definitiva, más allá de los titubeantes conatos de la teología positiva (catafática) por pasar de los valores de la creación a las propiedades

[7] La incomprehensibilidad de Dios fue expresamente acentuada sobre todo por el Concilio Lateranense IV y por el Vaticano I. Cf. DS 800: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis...», y además DS 3001. Debe advertirse aquí que la frase relativa a la visión inmediata de Dios de los bienaventurados debe leerse en conexión con la afirmación de la incomprehensibilidad divina. La *visio beata* no involucra, de ninguna manera, la supresión del misterio de Dios, sino que es la manifestación suprema y bienaventurada del misterio incomprensible. Cf. K. Rahner, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica,* en *Escritos* IV (Madrid 1962).

divinas (Dionisio Areopagita)[8]. Pero cuando se trata del misterio en el ámbito de la revelación de la gracia, el acento recae en la incomprehensibilidad positiva de Dios. Siempre desbordará toda comprensión el hecho de que el Dios absoluto y superior a toda contradicción se digne descender al nivel de su criatura. Más aún: que la ame y hasta la honre con un amor tal que toma sobre sí todas sus culpas, que muere por ella en medio del dolor, las tinieblas y el pavoroso abandono divino y que se prodiga, en estado de «víctima», como comida y bebida del mundo entero. La distancia, superior a toda medida, entre la naturaleza e índole humana y la divina se pone de manifiesto precisamente en la «gran semejanza» (*in tanta similitudine,* DS 806) del préstamo del modo de ser divino a los hombres y en la asunción por parte de Dios de la naturaleza humana. Aquello, pues, que acontece en el amor natural entre la madre y el hijo (y luego también entre el hombre y la mujer) mediante la oposición de las personas dentro de la unidad de la naturaleza humana y que es lo único que posibilita el despertar nuclear e íntimo del tú a través de la llamada de amor del yo, se traduce ahora en una oposición de personas dentro del intercambio recíproco de las distintas naturalezas que, en el proceso de la gracia, intiman entre sí (connaturalmente).

Pero ¿no retrocede entonces la idea de Dios a su forma mítica, abandonando la claridad filosófica, que intentaba explicar lo divino como absoluto (sin relación alguna con el mundo), como superior a toda contraposición (sin tener que entendérsele, por tanto, como el yo de un tú) y, consiguientemente, como suprapersonal? En la dogmática cristiana se supera este temor y, por lo mismo, se logra la equiparación última del concepto mítico y del concepto filosófico de la divinidad acudiendo a una esfera más alta, a la doctrina de la Trinidad como trasfondo de la doctrina de la encarnación. Ninguna de estas dos doctrinas puede ser expuesta en este lugar. Aquí debemos limitarnos a anotar que si Dios, en su revelación, debe convertirse en un tú auténtico y personal del hombre (como persona, pueblo, Iglesia y humanidad), no debe aceptar esta referencia como algo accidental, sobreañadido en virtud de su encarnación, sino que debe tenerla ya en su divinidad, y, por tanto, con independencia total de la creación. No se trata de que Dios, como esencia irradiante e impersonal del Bien (Platón, Plotino), se haga amor personal al hacerse hombre. Debe ser ya en sí mismo amor y relación personal como fundamento paternal y donante, como Hijo engendrado-llamado que responde a la llamada y como mutuo Espíritu de amor que representa, como fruto y como testigo del amor, el carácter admirable y supremo del amor eterno. El amor creado es, en todas sus formas, un eco lejano de este hecho primordial, y el amor donado al mundo por gracia es una participación, bajo las más diversas manifestaciones, del amor divino. Precisamente por esto, el conocimiento por gracia del misterio de Dios nunca podrá realizarse más que como una admisión dentro del proceso de la vida trinitaria. Y sólo se podrá crecer en el conocimiento del misterio conforme crezcan «los dones del Espíritu Santo», que fructifican en el hombre en la medida en que el hombre se abre, viviendo y amando —mediante la gracia—, al divino Espíritu.

Es interesante aquí volver de nuevo sobre nuestro punto de partida. La madre

[8] Sobre la teología negativa de los Padres, cf. en este mismo volumen pp. 251s. Santo Tomás sintetiza en *S. Th.* I, q. 12, a. 12c el elemento positivo y negativo de este conocimiento de Dios en la siguiente fórmula, en la que asocia la *via affirmativa* y *negativa* con la *via eminentiae:* «Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit».

llama y llega hasta el núcleo más íntimo del niño a través de un acto primero que despierta su espíritu. Sólo cuando salta la chispa del espíritu se produce aquella respuesta que dota al niño de su yo y de su mundo (representado ahora por el tú de la madre amante). No se trata aquí de una cierta forma de relación accidental (que presupone ya el sujeto), sino de la constitución misma del sujeto-«sustancia». Este acontecimiento, aparentemente insuperable en su radicalidad, es superado, una vez más, por la gracia. En efecto, el tú, que aquí afecta al hombre, no es un Alguien a quien se le añade la peculiaridad de amar, sino que es *el* Alguien que está constituido, en cuanto tal, por el amor mismo. El proceso trinitario-personal es «*el* Amor». Y esto no como un valor abstracto, ni tampoco como un valor colectivo, sino como algo personal y superior a toda comprensión. El Dios único (el Padre) me envía a mí (a nosotros) a su «Hijo único», para llenarme a mí (a nosotros) internamente con su santo Espíritu de amor. Frente a este acontecimiento, la persona creada no encuentra en sí misma, en su estado propio, ninguna respuesta auténtica. Aun en el caso de que fuera afectada en su núcleo íntimo (como el niño por la madre), no tendría nada que presentar como contraoferta. Su respuesta sólo puede ser dejar a Dios ser Dios en ella. Reservarle todo el espacio que él reclama para su amor. «He aquí la esclava del Señor». Así, pues, la respuesta (hecha posible por la gracia) es, al mismo tiempo, la mayor disponibilidad posible (Ignacio de Loyola). Pero no como un abandono meramente negativo y resignado, que, no teniendo nada que ofrecer, da a Dios el permiso de tomar por sí mismo lo que quiere y necesita. Es un abandono positivo, una indiferencia oferente, para la que es una gran alegría indistintamente tanto entregar cuanto de alguna manera posee como hacer lo que se le exige y pueda ser de mayor beneplácito a su divina majestad. Esta positiva indiferencia (porque se ha tocado el fondo mismo de la persona) frente al amor divino, superior a todas las cosas, se despliega en la tríada fe-esperanza-amor.

La fe, en el primitivo sentido bíblico, como sumisión fiel, para la que todo cuanto el amor divino dice y dispone es verdad y ley vital, lo entienda o no. Para el siervo, el Señor siempre tiene razón. La esperanza, en el sentido genuino bíblico, como fundamentación de la existencia total en las promesas del amor divino, se experimente personalmente o no su cumplimiento. Amor, en el sentido bíblico original, como respuesta espontánea y agradecida al amor gratuito de Dios, que elige libremente, por mucho que este amor pueda gravar y exigir. Estos tres modos de responder se encuentran inseparablemente unidos. A la mentalidad veterotestamentaria no se le habría ocurrido la idea de separarlos. Los tres forman, en definitiva, el acto que devuelve a Dios lo que Dios espera del hombre: ante todo el mismo Dios, pero incluyendo la autodonación del hombre. Como dice san Juan de la Cruz (*Llama* III, 78), cuando Dios se entrega al alma con voluntad libre y graciosa, el alma hace lo mismo, por su propia voluntad, que es tanto más libre y generosa cuanto más unida está con Dios: en Dios, el alma ofrece Dios al mismo Dios. Una vez más aparece claro que el conocimiento de Dios, a este nivel, sólo se realiza como conocimiento experimental o existencial de aquel amor que es típicamente divino, dentro de la respuesta vital que el hombre, con ayuda de la gracia de Dios, es capaz de dar. Ahora bien: palabra y respuesta significan diálogo; al nivel aquí entendido: oración; como aceptación del acontecimiento transmitido por la palabra: meditación; como contestación a la palabra: oración vocal y plegaria litúrgica. La oración no puede ser sustituida por hechos externos, pero los exige como demostración de que es oración auténtica.

La respuesta es exacta cuando la fe ha descubierto que Dios se ha hecho en Cristo nuestro hermano humano, ha cargado sobre sí mi pecado, el tuyo y el de

todos los hombres, y da, por tanto, al yo-tú humano, en todas sus formas, el sentido y la configuración definitiva. Gracias al Dios hecho hombre se esperan, en indisoluble unidad, ambas cosas: que la solidaridad humana aparezca en la vida de los hermanos en su forma pura (liberada de todo egolatrismo perturbador) y que la inspiración definitiva que anima a esta humanidad viviente sea un amor sobrehumano, nacido del amor trinitario, sorprendente, por tanto, entre los hombres, provocador de escándalo e incitador a la imitación y al seguimiento (Mt 5,16; Jn 13,35; Flp 2,15). Esta exposición de la verdad cristiana a través de la Iglesia es considerada por su fundador como la transmisión auténtica, viviente y actual del verdadero conocimiento de Dios en el mundo.

4. *Las religiones y la Biblia*

Hemos dicho antes que la distinción de los dos niveles de conocimiento de Dios, el natural y el de la gracia, es —y sigue siendo— objetiva y necesaria, aunque ambos se compenetran en la única realidad auténtica, tal como es ahora y como siempre ha sido. Esta distinción seguiría siendo necesaria aun en el caso de que se hubiera demostrado que, en una estructuración del universo ordenada *de facto* a un fin sobrenatural, es completamente imposible una exacta delimitación del ámbito de «naturaleza». De hecho, carecemos de un punto de arranque que sirva de base para delimitar con exactitud y objetivamente la amplitud del contenido *natura pura.* Pongamos como campo de ensayo para llegar a determinar este contenido la resurrección de la carne, es decir, la plenitud del hombre tal como es realmente (una naturaleza que abarca en sí y supera el cosmos material, y no algo así como un alma espiritual que se encuentra vinculada secundariamente a un cuerpo); pues bien: no puede determinarse si esta plenitud —de la que depende, sin embargo, la interpretación total y esencial de la existencia humana— es algo que pertenece a la «naturaleza» o más bien a la «gracia». Si, como filósofos, nos ponemos delante de la realidad humana y cósmica, para interpretarla desde sus constitutivos conocidos, carecemos de todo medio con el que poder trazar una esfera precisa de realidades y características que no pertenezcan al estado natural de la criatura. El objeto de nuestra investigación es «más que naturaleza». Está determinado, de hecho, por los dos niveles. Ahora bien: si nos enfrentamos como teólogos con el mismo objeto, entonces tenemos que deslindar del conjunto de la realidad compleja el campo de la naturaleza, primero negativamente, como aquello que —incluso sin gracia— debe constituir una realidad de sentido (relativamente) pleno, porque la gracia no es gracia si la naturaleza, para llegar a su perfección, exige la gracia (Bayo). Pero dónde se encuentran los límites de este ámbito, así negativamente determinado, es algo que no podemos indicar en concreto. Añádase a esto que, al perder el estado de justicia original, el hombre no ha perdido la orientación a un objetivo de gracia y, por tanto, una cierta preparación entitativa para él; por lo cual es preciso precaverse de confundir este estado, caracterizado por dicha pérdida, con la *natura pura,* y de afirmar, por ejemplo, que los «paganos» forman el campo en el que se da puramente un «conocimiento natural de Dios». Debe afirmarse, al contrario, que en la historia total de la humanidad se dan tres factores que alteran este «conocimiento natural de Dios» (aunque sin anular totalmente su realidad o, en todo caso, su real posibilidad): 1) El oscurecimiento de la visión clara de Dios como «origen de todas las cosas» (DS 3004) debido a los pecados personales y colectivos. 2) El movimiento de gracia de Dios hacia la humanidad, esperado, de alguna manera imprecisa, en razón de la originaria filiación divina. 3) Finalmente, la

salvación graciosa, latente ya de hecho, en favor de todos los seres existentes, en razón de la acción salvífica universal de Cristo.

Estas implicaciones, que sólo el juicio de Dios puede esclarecer, se complican aún más por el hecho de que el aspecto personal del Dios vuelto hacia la humanidad se encierra inevitablemente en imágenes y conceptos limitados (mitos). Aunque a través de estas imágenes deficientes puede aludirse a lo divino «en Dios», también puede suceder lo contrario: que precisamente a través de esta limitación de la imagen («el Dios para mí» o «para nuestro pueblo») se desfigure sustancialmente la visión de la verdad de Dios, que es siempre un Dios de todos, un Dios que encarna y exige amor. Por otra parte, allí donde, partiendo de consideraciones filosóficas, se consigue un concepto de Dios que parece «más puro», puede asomar también el peligro de que el hombre pretenda elevarse por encima de la limitación de la relación personal, pierda la práctica de la oración, se alce orgullosamente sobre los demás, crea falsamente que en su postura creada imita o encarna el espíritu divino del mundo (Marco Aurelio) y, de este modo, se aleje de Dios aún más que el sencillo y creyente «adorador de ídolos». Las formas sociales de las religiones humanas extrabíblicas, y también aquellas ideologías que —pseudo o criptorreligiosamente— exigen del hombre, en última instancia, una postura ética, son, en cuanto tales, respecto de la revelación definitiva de Dios en Cristo, ambi- o plurivalentes. No se las debe sellar, en razón de esta característica, ni juntas ni individualmente, como caminos de salvación o como caminos seguros de condenación. Se las debe admitir, en cuanto parcialmente utilizables por Dios, como vehículos e instrumentos de su acción salvífica. Por eso mismo se ven sometidas también, en cuanto sistemas religiosos objetivos, a una crítica diferenciadora hecha según los criterios de la Biblia, pues aunque la Biblia reconoce un solo Dios verdadero, y niega y rechaza todas las concepciones e imágenes concretas de Dios, ella misma hace por otra parte un uso diferenciado (χρῆσις) de imágenes extrabíblicas de la divinidad, pues algunos de los aspectos de dichas imágenes son completamente inconcebibles con el Dios verdadero, y, por tanto, rechazados como inasimilables, mientras que otros, por el contrario, se presentan como susceptibles de purificación y dignos de ser asumidos.

*En este comportamiento diferenciado de la religión revelada tenemos nos*otros la información más clara y definitiva, para nuestro tiempo creado, sobre la relación entre conocimiento «natural» y conocimiento de gracia de Dios, aunque advirtiendo siempre que estos dos conceptos deben ser tratados con las precauciones antes mencionadas[9]. Los textos clásicos sobre el conocimiento natural de Dios (o, mejor dicho, sobre el conocimiento de Dios a partir de la naturaleza) son Sab 13,1-9 y Rom 1,18-21, a los que se añade el discurso en el Areópago (Hch 17,22-28) y el pasaje de Rom 2,14-15 sobre la posibilidad de los paganos de comportarse de acuerdo con la norma eterna escrita en sus corazones y reconocida por Dios. Según Sab 13, los hombres deberían haber sido capaces de reconocer, a través de los bienes creados, al Arquitecto, al Ser (τὸν ὄντα). La belleza del cosmos los debería haber llevado «al Creador de la belleza misma». La «admiración» de su poder y de su actividad los debería haber elevado, por analogía (ἀναλόγως), a la consideración de su Creador. Pero en las líneas que siguen el autor matiza notablemente; la confusión del esplendor de las obras de la naturaleza de Dios (culto a las estrellas) con el Dios mismo merece sólo una «ligera represión», mientras que la fabricación de ídolos es juzgada como imperdonable. Esta actitud de espíritu responde al pensamiento griego (pospla-

[9] Cf. sobre esto también MS I, 132-136 (A. Darlap), y MS I, 228-235 (H. Fries).

tónico y posaristotélico) —cf. la obra *Epinomis*— que, en la inimaginable grandeza y orden del mundo estelar, veía aparecer en inmediata transparencia lo «divino» (θεῖον) como base y fundamento del cosmos. No hay tampoco mucha distancia entre estas ideas y el pensamiento paulino de la carta a los Romanos, que afirma la posibilidad de contemplar «el poder eterno y la divinidad» (δύναμις καὶ θειότης) del Dios invisible en su creación y, por ende, su cognoscibilidad para la naturaleza racional, de modo que los paganos que, oponiéndose a la evidencia de esta contemplación, «aprisionaron la verdad en la injusticia» negaron a Dios su gloria e incurrieron, con razón, en la cólera divina. Se habla de una «permutación de la gloria del Dios incorruptible por una representación, en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles», de modo que, al igual que en el libro de la Sabiduría, también aquí la represión máxima de la incredulidad recae sobre el culto a los ídolos. En ambos textos aparece el conocimiento natural de Dios como totalmente posible, como cosa propiamente normal y asequible, pero que —a medias o del todo— no se ha realizado. Frente a estas ideas, el discurso en el Areópago comienza por situarse en un punto *anterior* a la decisión histórica, en el instante en que el Creador planeaba sus proyectos y colocaba a los hombres sobre la tierra «con el fin de que buscasen a Dios, para ver si a tientas le buscaban y le hallaban, por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos» (*Hch 17,27-27). Según el discurso de Pablo, este plan de* Dios, por un lado, se ha frustrado, pues el Apóstol ha encontrado en Atenas no sólo templos (v. 23), sino también ídolos (29); pero, por otro, no ha fracasado totalmente, ya que los atenienses veneran a un Dios, a quien no conocen (23), y Dios «ha pasado por alto los tiempos de la ignorancia» (30) y permite ahora que se predique a todos la conversión en Cristo. Este lenguaje, dirigido a los filósofos griegos, está mucho más matizado que el de la carta a los Romanos, que pasa rápidamente a la doctrina de la culpa universal de los hijos de Adán y de la salvación universal en Cristo.

Estos pocos versos, tan frecuentemente citados, no son, con todo, el testimonio bíblico más importante acerca de la relación entre revelación y religiones extrabíblicas [10] y de la valoración del conocimiento natural de Dios. A lo largo de toda la historia bíblica se da un contacto —sobre el que no se insiste en la Biblia porque parece evidente— con las religiones míticas, desde el Génesis hasta los libros de los Reyes y de los profetas; con la ética religiosa y con la filosofía de la vida de Egipto y, en parte, de Babilonia, en la época de la monarquía, y con la filosofía religiosa (y popular) griega en los libros sapienciales posteriores del AT y en algunas perícopas del NT (carta a los Hebreos). Sobre este punto es preciso advertir, en general, que la Biblia no hace nunca concesiones a una forma extraña, sea religiosa o ideológica, en cuanto tal, cuando esta forma no puede ser asimilada por la religión del Dios viviente. Pero lo cierto es que la Biblia reconoce esta posibilidad de asimilación en muy amplia medida. Supongamos, por ejemplo, que el Sal 29, el salmo de la tormenta, haya sido tomado inicialmente de un culto cananeo en honor de Hadad, dios de la tormenta, y que haya sido insertado después, secundariamente, en el culto a Yahvé. Nada hay que objetar, en principio, contra una tal suposición. Pues bien: esta aceptación no supone en modo alguno que se haya hecho una concesión al dios cananeo. Más bien se restituyen a su verdadero dueño, Yahvé, atributos que el

[10] Sobre las religiones extrabíblicas, cf. lo que se dice en este mismo volumen, capítulo XII, sección segunda, B. Stoeckle, *La humanidad extrabíblica y las religiones del mundo.*

dios cananeo se había apropiado indebidamente. Pero con esto se concede, de plano, que la forma cúltica, en cuanto tal, es utilizable y adecuada como expresión de la veneración religiosa de Dios y que con el mero hecho de trasladarla se le devuelve su «autenticidad». Se ha llegado, pues, prácticamente, a la misma distinción que hemos establecido en líneas anteriores (citando a E. Przywara) entre lo que es formalmente divino y el contenido material de la idea de Dios. En la medida en que el himno pagano se refiere a lo «divino» en cuanto tal, a «la divinidad», apunta en la dirección exacta, es decir, hacia aquello que, en cuanto «origen y fin», se distingue del mundo, hacia aquello que santo Tomás describe tan cuidadosamente en sus pruebas de la existencia de Dios: «primum movens..., et hoc omnes intelligunt Deum, causam primam efficientem, quam omnes Deum nominant», etc. (*S. Th.* I, q. 2, a. 3c). En cuanto que el himno atribuía «lo divino» a Hadad, se equivocaba, pues de Hadad a Yahvé no hay ningún camino directo. Todo debe reducirse a un indeterminado «llamado divino» (θεῖον), desde el que pueda llegarse al Dios viviente.

La introducción de la «religión de los padres» en los escritos fundamentales del Pentateuco constituye una de las empresas más osadas del pensamiento religioso humano. No se condena ni rechaza el politeísmo de la edad patriarcal, sino que se le configura y asimila como preludio, punto de partida y prehistoria del yahvismo. Al profundizar en el conocimiento del Dios vivo, los intérpretes *de la primitiva historia vieron claro que aquel mismo Dios viviente «habló de* una manera fragmentaria y de muchos modos a nuestros padres» (Heb 1,1). Era auténtica religión transitoria. El deseo de los autores de la Biblia de hacer que las formas y las fuentes míticas primitivas desembocaran en el cauce de la auténtica fe de Israel en Dios tuvo como contrapartida, reconocida y admitida, el que se interpretaran los orígenes religiosos de Israel de una manera cada vez más amplia, hasta llegar más tarde a los teologúmenos sacerdotales de la alianza de Yahvé-Elohim con Noé y, en Noé, con la humanidad total e incluso con toda la naturaleza viviente (Gn 9), de tal modo que la alianza con Noé desemboca teológicamente en las alianzas abrahámica, mosaica y davídica. Pero siempre estas últimas alianzas, más estrictas, descansan en la alianza universal de Dios con la humanidad total. A esta línea de conducta pertenece también el proceso de sometimiento de los poderes de los dioses extraños al poder único, poder auténticamente divino, de Yahvé. Así, se exponen los poderes de los dioses bien en su vaciedad (Deutero-Isaías), bien como sometidos al ejército de Yahvé Sebaot, o transformados en el consejo angélico de su trono (1 Re 22,19). Finalmente, se debería hablar también, en este contexto, de la aceptación y asimilación transformante de las fiestas, costumbres, ritos y textos rituales, tal como se dio de hecho y en gran medida (a lo que parece, ritos tan decididamente israelitas como el de la Pascua o la circuncisión nacieron en otros contextos culturales). Esto no se consideraba opuesto a la alianza, con tal de que lo recibido se acomodara al espíritu del Dios verdadero y con tal de que la reducción neutralizante al punto de partida religioso y la reorientación a Yahvé se llevara a cabo con éxito.

Una nueva onda de religiosidad extraisraelita se expandió por el país cuando, bajo Salomón, la nación se convirtió en una respetable potencia política internacional. La sabiduría práctica egipcia, sobre todo, pero también la general de Oriente, hallaron acogida en los círculos palaciegos y entraron, de una manera un poco más incoherente y suelta, en los «Proverbios de Salomón» (y también, ciertamente, en el Cantar de los Cantares y en el Eclesiastés). A propósito de estos contactos, salta a la vista la uniformidad de la ética general religiosa y humanística. Los modelos egipcios, mucho más antiguos cronológicamente,

acusan, en cuanto a profundidad etica, muy poca desventaja frente a las posteriores formulaciones bíblicas, que, al menos en las secciones más antiguas de los Proverbios de Salomón, se elevan poco sobre el nivel general El aspecto histórico del culto a Yahvé queda casi totalmente en un segundo plano El libro de Job pudo tener su origen en el exilio Se describe aquí la figura de un no israelita, ejemplarmente «justo» y «piadoso», que es sometido por Dios a una prueba inaudita, únicamente explicable en una relación con Dios sumamente personal La justicia de Job ante Dios no se basa en la revelación del Sinaí y en el culto israelita, sino que se apoya básicamente en un conocimiento de Dios y en una ética de orden natural El hagiógrafo presume que sus lectores admitirán este punto de vista, y Ezequiel no tuvo ninguna dificultad en reconocer a estos sabios y justos del paganismo (Ez 14,14)

La tercera oleada es el helenismo, que hizo necesaria la atrevida empresa de los LXX de traducir al griego el pensamiento originariamente semita y permitió trasladar a conceptos e imágenes griegas la antigua filosofía de la vida de los orientales (libro de la Sabiduría) Este contacto produjo la figura de doble formación intelectual —griego de ideas, judío de corazón— de Filón, quien, junto con otros escritores helenistas, ejerció un influjo, directo e indirecto, en el NT En ninguna parte se advierte tan expresa e incontestablemente como aquí que la zona del conocimiento «natural» de Dios sigue siendo el fundamento de la religión bíblica revelada En el capítulo 11 de la carta a los Hebreos, que hace desfilar, en grandes trazos históricos, a los creyentes del AT, se introducen al principio algunos asertos fundamentales sobre «la fe en sí» que son, absolutamente hablando, expresión de la «religión natural» (11,1 36) Los mártires de la fe son descritos con rasgos similares (11,37) a los que emplea el Sócrates platónico para describir al mártir de la justicia *(Pol* II, 362 A) Estas y otras cosas semejantes deben tenerse en cuenta cuando se leen las duras opugnaciones y los juicios condenatorios de los escritores bíblicos frente a todas las religiones extranjeras

Ninguna imagen de Dios, material o espiritual, elaborada por el hombre puede atravesarse en el camino de la acción salvífica y libre del Dios viviente, todas las imágenes deben desaparecer, para que Dios pueda descubrir a los hombres su imagen única y verdadera (2 Cor 4,4, Heb 1,3) la imagen, creíble en virtud de su amor insuperable, del amor absoluto de Dios Un amor que es siempre insospechable, aun cuando ya ha aparecido, siempre inconcebible, aun cuando la fe ya lo ha abrazado Ninguna de las anticipaciones de la religiosidad natural pudieron llegar a estos conceptos de Dios, por lo mismo, todas ellas deben quedarse al margen, no pueden atreverse a introducir sus insuficientes esquemas en la imagen ofrecida por el mismo Dios para formar una «síntesis» Se pide a las religiones una total y dolorosa renuncia de todos sus esquemas, porque el esquema de Dios le exige a él mismo la más alta y dolorosa de las renuncias, la crucifixión de su propio Hijo La «necedad» de Dios en la cruz de Cristo, que se proclama como más sabia que toda la sabiduría religiosa de la humanidad, exige que también las religiones admitan la «necedad» si quieren alcanzar la verdadera sabiduría

HANS URS VON BALTHASAR

BIBLIOGRAFIA

Balthasar, H U v , *Karl Barth Darstellung und Deutung seiner Theologie* (1951, Colonia ²1962)
— *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1960)
— *Solo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971)
— *Herrlichkeit Eine theologische Ästhetik* (vol I *Schau der Gestalt,* vol II *Fächer der Stile,* vol III/1 *Im Raum der Metaphysik)* (Einsiedeln 1961 1965)
Barth, K , *Kirchliche Dogmatik* II/1 *Die Erkenntnis Gottes* (Zurich ³1948) 1 287
Blondel, M , *Carnets Intimes* I (París 1961)
— *L'Action* (París 1893)
Botterweck, J , «*Gott erkennen*» *im Sprachgebrauch des AT* (Bonn 1951)
Bouillard, H , *Karl Barth Parole de Dieu et existence humaine* II (París 1957)
Chenu, M D , *La foi dans l'intelligence* I (París 1964)
Cuttat, J A , *El encuentro de las religiones* (Madrid 1960)
Danielou, J , *Les saints païens de l'Ancien Testament* (París 1955)
— *El misterio de la historia* (Bilbao 1957)
Dupont, J , *Gnosis La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul* (Lovaina 1949)
Feret, H M , *Connaissance biblique de Dieu* (París 1955)
Gomez Caffarena, J , *Dios* C) *Pruebas de la existencia de Dios* SM II (Barcelona 1972) 327 338
Kuss, O , *Der Römerbrief* (Ratisbona 1957) 26 46
Lennerz, H , *Natürliche Gotteserkenntnis* (Friburgo 1926)
Lonergan, B , *Insight A Study of Human Understanding* (Londres 1957)
Lubac, H de, *Le mystère du Surnaturel* (París 1965, trad española *El misterio de lo sobrenatural,* Barcelona 1970)
— *Sur les chemins de Dieu* (París 1956)
Lyonnet, St , *De naturali Dei cognitione (Rom 1,18 23),* en *Quaest in ep ad Rom I* (Roma 1955) 68 108
Moeller, J , *Conocimiento de Dios* CFT I (Madrid 1966) 283 296 (bibliografía)
More Pontgibaud, Ch de, *Du fini à l'infini* (París 1957)
Mouroux, J , *Yo creo en ti* (Madrid 1958)
— *L'Expérience chrétienne* (París 1952)
Ohm , Th , *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Religion* (Friburgo ²1957)
Penido, M T L , *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (París 1931)
Pieper, J , *Philosophia negativa* (Munich 1953)
Prestige, G L , *Dieu dans la pensée patristique* (París 1954)
Przywara, E , *Analogia Entis* I II (Einsiedeln 1962)
— *Religionsphilosophische Schriften* (Einsiedeln 1962)
Rahner, K , *Espíritu en el mundo* (Barcelona 1963)
Rousselot, P , *Les yeux de la foi* RScR 1 (1910) 241 259, 444 475
Schelling, *Philosophie der Mythologie,* 2 vols , 1856 1857
— *Philosophie der Offenbarung,* 2 vols , 1858
Schillebeeckx, E , *Revelación y teología* (Salamanca 1967)
Schlette, H R , *Die Religionen als Thema der Theologie* (Friburgo 1964)
Schlier, H , *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium,* en J Ratzinger y H Fries (edit), *Einsicht und Glaube* (Friburgo 1962) 98-111
— *Die Erkenntnis Gottes nach den Paulusbriefen,* en *Gott in Welt* I (Friburgo 1964) 515 535
Sciacca, F *Interiorità oggettiva* (Milán ³1962 La 1ª ed es de 1957)
— *Atto ed essere* (Milán 1960)

Siewerth, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Einsiedeln 1959).
Simons, E., *Dios:* B) *Posibilidad de conocer a Dios:* SM II (Barcelona 1972) 318-327.
Söhngen, G., *Propedéutica filosófica de la teología* (Barcelona 1966).
— *Analogie und Metapher* (Friburgo 1962).
— *Analogía:* CFT I (Madrid 1966) 98-113.
— *Filosofía y teología:* CFT II (Madrid 1966) 153-166.
Soloviev, W., *Die Rechtfertigung des Guten* (1897).
Tresmontant, C., *Essai sur la connaissance de Dieu* (París 1959).
— *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios* (Barcelona 1969).
Ulrich, F., *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* (Einsiedeln 1961).
Welte, B., *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums* (Friburgo 1966).

CAPITULO II

LA MANIFESTACION DEL DIOS TRINO

El primer problema que se nos planteó al hablar de la doctrina teológica sobre Dios fue el del *acceso* a la realidad divina o, dicho de otra forma, el problema de la posibilidad y la realidad del conocimiento humano de Dios. Este problema fue ya abordado en el capítulo precedente, donde se subrayó la unidad del conocimiento concreto de Dios —sobrenatural, considerado en su conjunto—, pero destacando al mismo tiempo la importancia de la *theologia naturalis* como uno de los factores permanentes del conocimiento real de Dios. Lo que entonces se dijo sobre la cognoscibilidad y el ocultamiento divino debe tenerse en cuenta en las siguientes exposiciones, porque todo discurso sobre Dios sólo es acertado cuando se le lleva a cabo respetando los condicionamientos del conocimiento humano de Dios, que, en cuanto tal, se refiere siempre a Dios como al misterio inefable. *Si comprehendis, non est Deus!*

Esto supuesto, debemos preguntarnos ahora acerca de la *realidad* de Dios, tal como se manifiesta a través de la acción y la palabra reveladora de Dios. Ya se advirtió en la introducción de este volumen que no se trata aquí de lanzar afirmaciones sobre Dios prescindiendo de la hisotria de la salvación. Al contrario, todo cuanto se diga sobre la realidad divina se apoya en la experiencia histórico-salvífica del hombre con el Dios que se revela y se comunica en la historia y, sobre todo, en Cristo. Pero si el objeto de la teología es «Dios en Cristo», si es lícito distinguir entre Dios como *subiectum* y Cristo como *praedicatum mediumque* de las afirmaciones teológicas [1], entonces también es correcto comenzar por estudiar este sujeto, es decir, a Dios, como fundamento, agente principal y meta de la historia de la salvación, antes de hablar concretamente de la acción salvífica de este mismo Dios. Ahora bien, el Dios que se revela en la historia de la salvación es el Dios trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En este capítulo hablaremos, pues, del Dios trino, tal como es conocido a partir de su propia comunicación. En esta tarea se debe investigar con una especial precaución metodológica y objetiva del problema de la preparación de la revelación trinitaria fuera de la nueva alianza, especialmente en el AT. Será preciso poner bien claro por qué la revelación de la Trinidad, en cuanto tal, no tuvo lugar hasta el NT (sección primera). A continuación se dedica el centro del capítulo a la exposición de la revelación neotestamentaria de la Trinidad (sección segunda). A ella se añade un breve estudio sobre la Trinidad en la liturgia y en la vida cristiana (sección tercera), en las que la visión bíblica de la Trinidad ha encontrado una expresión permanente en la vida de la Iglesia.

[1] Cf. MS I, 990s (G. Söhngen).

SECCION PRIMERA

PREPARACION DE LA REVELACION TRINITARIA

Dada la especial problemática de esta sección, la materia se distribuye de la siguiente manera: en un primer estadio de reflexión se preguntará qué sentido tiene hablar de una preparación de la revelación trinitaria y, dando un paso más, cómo plantearse correctamente la cuestión y la manera de buscar una respuesta. El planteamiento de estos problemas tiene una influencia decisiva sobre lo que se expondrá en las siguientes subdivisiones y sobre su valoración exacta. En estas subdivisiones consideraremos en particular la preparación de la revelación trinitaria en el AT y en el ámbito extracristiano.

1. *Justificación y sentido de la pregunta*

Hablar de una *preparación* de la revelación trinitaria sólo tiene sentido y justificación teológica en la medida en que la revelación de la Trinidad es ya un hecho. Dicho con otras palabras, lo que aquí se va a exponer presupone un doble elemento: primero, que se ha dado ya históricamente una revelación (plena) de la Trinidad, y segundo, que se ha dado también una explicación teológica ulterior de este misterio. Nos preguntamos, pues, acerca de la preparación de la revelación del misterio trinitario partiendo del conocimiento de fe previo y teológicamente reflejo de Dios trino en personas [2]. O con más precisión: es teológicamente necesario plantearse el problema de la preparación a la plenitud de la revelación precisamente por la peculiaridad de la revelación de este Dios y debido a la autocomunicación, llegada ya a su punto culminante y a su meta, que este Dios uno y trino ha hecho a los hombres.

Por lo mismo, debemos asentar ya *de antemano* unas cuantas afirmaciones como punto de partida para esta sección. No las vamos a desarrollar en este lugar ni las vamos a demostrar —pues lo han sido o lo serán en otros capítulos— con detalle, pero tienen una importancia normativa para las siguientes secciones. Podemos sintetizarlas de la siguiente manera:

[2] Aquí se alude, en última instancia, al conocimiento de fe de la plenitud del misterio trinitario, tal como aparece *hoy* en las declaraciones oficiales del magisterio eclesiástico, en la teología actual y en la actual conciencia viviente de la fe. En efecto, en este lugar, y de acuerdo con la orientación de la obra total, no hacemos ni pura exégesis ni una exposición de la teología de la época bíblica o apostólica, sino una dogmática dentro del *hoy* de la conciencia de fe de la Iglesia y de la teología. Cf. sobre esto la introducción del volumen I. Por lo demás, se alude también al *a priori* teológico bajo el que debemos considerar y valorar hoy nosotros la Sagrada Escritura como libro de la Iglesia. Cf. también, sobre este particular, los lugares correspondientes en el volumen I.

a) La revelación de la Trinidad es la revelación definitiva de Dios.

Se trata de mostrar que la revelación de aquel misterio central de nuestra fe, cuyo estudio se acometerá en las siguientes secciones y capítulos [3], ha tenido una preparación. Aquí, pues, se da por supuesto lo que allí se expondrá con mayor detalle en el sentido de que los razonamientos de esta sección sólo después tendrán pleno sentido y justificación. De una manera global podemos decir que el misterio trinitario es, en sí mismo, el misterio central del cristianismo, en cuanto que en él ha hablado el mismo Dios en la revelación salvífica definitiva, de tal forma que en nuestra experiencia y, consiguientemente, en nuestro conocimiento de la acción salvífica definitiva de Dios (en Cristo) conocemos, al mismo tiempo, al mismo Dios, tal como es «en sí». En efecto, la proximidad plenamente salvífica de Dios, llegada a nosotros en el acontecimiento total Cristo (Emmanuel), es, al mismo tiempo, la comunicación definitiva de Dios en un sentido absoluto, en cuanto que este Dios para nosotros y, respectivamente, Dios con nosotros, es Dios en su plenitud. La revelación de la *Trinidad,* de la que sólo se habla y sólo puede hablarse en la fe cristiana, es, en primer término, la revelación *definitivamente válida de Dios,* la comunicación absoluta y propia de la divinidad. Lo cual tiene una importancia decisiva para la explicación teológica tanto del AT como del ámbito extracristiano, con vistas a la pregunta de esta sección.

b) La revelación de la Trinidad y el acontecimiento Cristo.

El acceso a este Dios en sí y, por tanto, a la Trinidad sólo puede darse a través de una revelación (sobrenatural) en sentido estricto; más aún: a través de una comunicación absoluta del mismo Dios. Pues bien: esta revelación absoluta del mismo Dios se ha dado (en nuestro eón) en el acontecimiento total Cristo. Dios en sí es, pues, aquel que se ha hecho próximo a nosotros, definitiva y salvíficamente, en el acontecimiento Cristo. Lo cual significa que este Dios, tal como es «en sí» y tal como se nos ha manifestado a nosotros, se da a conocer de forma inequívoca y conforme a su comunicación plena únicamente en la experiencia del acontecimiento total Cristo. Es decir, sólo en la nueva alianza. Dicho de otra forma: sólo desde la experiencia y la visión del acontecimiento neotestamentario Cristo, y en la medida y norma de *este* acontecimiento y *esta* visión, se nos participa la revelación definitiva y la comunicación del Dios trino en personas. Cristo es, como palabra personal de Dios, la llave definitiva y necesaria del conocimiento de Dios en sí, que por nada ni por nadie puede ser sustituida o reemplazada.

No es menos importante advertir, en este punto, que Cristo no predica propiamente, y en primer término, la «Trinidad». Más bien revela, de forma definitiva, al Dios único de Abrahán, de Isaac y de Jacob (cf. Mt 8,11; 22,31s; Mc 12,28-34), como su Dios y nuestro Dios, como su Padre y nuestro Padre

[3] Aquí se alude principalmente a las secciones segunda y tercera de este capítulo y a los capítulos III-V y, finalmente, al volumen III. No hay por qué insistir aquí en que en nuestro apartado no es necesario estudiar (más) la apertura radical del hombre a una posible revelación. También esta apertura puede y debe llamarse, en un sentido específico y determinado, «preparación» para la revelación de la Trinidad, pues está realmente inserta en el hombre precisamente como apertura *al* misterio, es decir, al Dios uno y trino, y realizada por el mismo Dios en la creación. Aquí se presupone, pues, esta clase de preparación. Cf., por lo demás, el volumen I, capítulos II y V, y el capítulo XII de este tomo.

(cf. Jn 20,17; 14-17). Promete y envía en su nombre y el de su Padre al Espíritu Santo (cf. Jn 14,15ss; 16,13ss). En Cristo, pues, Dios se revela a sí mismo, de tal forma que se muestra a este Cristo y, por tanto, a todos los hombres como el Dios Padre definitivo y escatológico. En Cristo se revela también el Dios Hijo, que, al referirse personalmente al Padre (cf. Jn 14,9ss.24), lo revela y glorifica como Dios Padre (cf. Jn 13,31s; 17,1-4). A la inversa, el Padre acredita a su Cristo como Hijo suyo (Mc 1,11 par.; 9,7 par.; Jn 13,31s; Flp 2,6-11 y *passim*). Cristo envía «al Espíritu de verdad, que procede del Padre» y que da testimonio de Cristo (Jn 15,26) y lo glorifica, pues de él recibe y comunica lo que es de Cristo (Jn 16,13s), el cual dice: «Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: Recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros» (Jn 16,15). El es el Espíritu de Dios, que «sondea las profundidades de Dios» (1 Cor 2,10; cf. el contexto). A los hombres se les ha concedido poder clamar en el Espíritu: ¡Abba, Padre! (Rom 8,15; cf. 8,14-17.23-27; Gál 4,6)[4].

De estas consideraciones se deduce casi espontáneamente un primer principio fundamental en orden al *método* de nuestro estudio. La respuesta a la pregunta sobre una preparación de la revelación trinitaria no puede hallarse en la búsqueda inmediata y a-refleja de «una trinitas» ya de algún modo prefigurada o insinuada, y menos aún en la búsqueda de una especie de tríada que, *en cuanto tríada,* debería mostrar ya anticipadamente la tri-unidad de aquel Dios del que la fe cristiana (y sólo ella) tiene conocimiento[5]. La pregunta legítima sólo puede plantearse así: ¿Se da una manifestación preliminar de aquello que se ha revelado definitivamente (con el sentido de una plenitud final) en el acontecimiento Cristo, es decir, una revelación preparatoria de la que sea posible conocer[6] que está ordenada a la revelación definitiva? O dicho de otra forma: ¿Es posible llegar a conocer una preparación auténtica de la revelación definitiva de aquel *Dios único, Padre, Hijo* y *Espíritu Santo,* que *Cristo* anuncia definitivamente (porque lleva a su plenitud las fases preparatorias), de aquel Dios, pues, que en el *acontecimiento Cristo está aquí y con nosotros* salvífica y escatológicamente?

[4] Naturalmente, el contenido del misterio trinitario está indicado aquí sólo bajo una forma sumamente concisa. En la sección siguiente se tocará este tema con mayor detalle. Aquí debe darse por supuesto, en conjunto, la plenitud que sólo allí se expondrá con mayor detenimiento.

[5] Debe tenerse siempre en cuenta (cosa que, desgraciadamente, no siempre se hace, tampoco en nuestra cuestión) que el término *trinitas* es abstracto. De aquí se deriva que, inconscientemente, desde luego, pero influyendo con frecuencia en el tono de las reflexiones, se toman también en abstracto varios de los concretos relativos a la Trinidad. En realidad, la palabra *trinitas* quiere presentarse, cuando se entiende y se emplea exactamente, sólo como una fórmula abreviada para describir el misterio central del cristianismo. Y este misterio no es tan sólo un concreto *cualquiera,* sino —en un sentido absolutamente único— el Dios único y singular en su plenitud de vida tripersonal. Además, el término *trinitas* induce, con demasiada frecuencia, a detenerse más de lo justo en la afirmación (casi formal) del número *trino* de personas (con lo que, en el mejor de los casos, sólo se retiene la contraposición a la *unidad* de la esencia divina), cuando lo decisivo y lo que se intenta expresar es la plenitud de vida *material* (si es lícito expresarse así) de Dios («en sí» y «para nosotros»), en la que Dios, el uno, es *Padre, Hijo* y *Espíritu Santo* (esto es, no unas personas *cualesquiera,* sólo distintas según el número), de manera que el núcleo del misterio del Dios uno no estaría constituido de suyo y en primer término por el número *trinitario* de personas, considerado formalmente como número.

[6] Cuando decimos *cognoscible,* no lo hacemos pensando en aquellos que han recibido en cada una de las fases de la historia de la salvación las revelaciones (preparatorias). Este *cognoscible* se refiere, más bien, al estadio actual del conocimiento de la fe y de la teología, ya que esto es lo que nos interesa aquí, como ya dijimos antes.

La importancia de este planteamiento se advierte más claramente por lo que sigue: si nos planteamos la cuestión de acuerdo con la forma indicada —y no se da otra posibilidad real y objetiva— entonces aparece ya patente, sin más, que *toda* auténtica revelación de Dios (y, por consiguiente, todo conocimiento verdadero del verdadero Dios) es, al mismo tiempo, revelación de la Trinidad. En efecto, el único Dios verdadero es, sencillamente, el Dios trino. La revelación de la *Trinidad* no puede entenderse, en primer término, sólo como revelación del *triple número* de «personas divinas» (prescindiendo del modo de entenderlas), en las que se debería creer como subsistentes dentro de la esencia divina, revelada ya *anteriormente* en sí misma. Esto no quiere decir, en modo alguno, que siempre que se tiene algún conocimiento del Dios verdadero deba darse también un conocimiento *formal* de su *trinidad* de personas. No sólo puede hablarse de una preparación a la revelación de la Trinidad cuando es posible demostrar que se habla de tríadas como insinuaciones preliminares y, por lo mismo, como revelación preliminar (dimanante de Dios) del misterio trinitario. Al contrario, existe esta preparación siempre que se da una revelación *verdadera,* aunque preliminar, *de Dios.* Pongamos un ejemplo: el conocimiento preliminar, conseguido a partir de una revelación verdadera y de alguna manera estructurada, de algo que en el NT se atribuye expresamente —y acaso exclusivamente y con definitiva validez— al *Padre* (y sólo a él), sirve, consiguientemente, de preparación al conocimiento explícito de Dios Padre y, por lo mismo, de la Trinidad. Lo mismo puede decirse, como es lógico, de aquello que el NT afirma explícita y definitivamente del Hijo (del Verbo) y del Espíritu Santo.

El planteamiento fundamental aquí enunciado sobre el verdadero método se confirma, además, por otro razonamiento. Si se da una auténtica *economía salvífica* divina, *preparatoria* de la plena y definitiva, entonces se da también una preparación a la revelación de la Trinidad, o mejor, ella misma es esta preparación. En efecto, la acción y la presencia salvífica de Dios es también, *eo ipso,* comunicación reveladora de Dios, orientada a la consumación de la plenitud salvífica del Dios con nosotros, que es «para nosotros» y «en sí» uno y tripersonal. Lo dicho puede expresarse también de otra forma: si se da una preparación del acontecimiento total Cristo (y en la medida y forma en que se da) se da también —y ella misma es— una preparación de la revelación del misterio trinitario, ya que «ambas» son una misma realidad en el orden salvífico concreto.

De lo dicho se desprende que, fundamental y materialmente, la pregunta y, en su tanto, la búsqueda del conocimiento de la preparación a la revelación de Dios —es decir, de la Trinidad—, de la preparación a la plenitud definitiva de la salvación y de la preparación al acontecimiento Cristo son una misma cosa, aunque, naturalmente, cada una de estas cuestiones está planteada desde un punto de vista particular. En consecuencia, lo que se expone en esta sección debe ser complementado *necesariamente* con otras aportaciones tomadas de los lugares en que se hable más expresa y detalladamente de la naturaleza y la historia (preparatoria y aportadora de cumplimiento) de la economía de la salvación y del acontecimiento Cristo [7].

c) La revelación de la Trinidad como historia de la salvación.

Ya hemos mencionado antes un segundo aspecto decisivo para este apartado. Se trata de esclarecer la preparación de la *revelación* del misterio trinitario. El concepto de «revelación» se toma aquí en su sentido específico. Damos, pues,

[7] Cf. especialmente los capítulos IV y XII de este volumen y el tomo III.

por supuesto lo que se ha dicho sobre este tema en el primer volumen. Uno de los puntos clave que más se han de considerar aquí es el siguiente: la revelación acontece *en* la historia y *es* historia. Es, en primer término, acción histórica de Dios y también palabra de Dios (que anuncia, actúa, acompaña e interpreta) pronunciada en un tiempo histórico. Ambas cosas acontecen como fases preliminares que preparan la plenitud. Por lo mismo, esta revelación, así entendida, es, a un mismo tiempo, acción salvífica y palabra salvífica de Dios, en un sentido rigurosamente exacto. La manifestación con que Dios se revela a sí mismo como tripersonal y, por tanto, la acción salvífica de Dios y su palabra salvadora no sólo tienen cierto carácter histórico general, sino que se realizan precisamente en la acción salvífica superadora del pecado. Así, pues, el problema de una preparación de la revelación trinitaria no puede pasar por alto estos hechos, sino que los debe incluir en su reflexión.

d) Necesidad de una reflexión dogmática sobre la preparación de la revelación trinitaria.

Al llegar aquí podría hacerse la siguiente objeción: si nosotros poseemos en el acontecimiento Cristo la *plenitud* de la revelación de Dios y de la salvación, ¿para qué volvernos a preocupar aquí, en una consideración dogmática, de la preparación de esta revelación? ¿Es que no basta con ver la plenitud? ¿Es que, después de la revelación plena y definitiva y de su contemplación (en fe), una mirada retrospectiva sobre lo preliminar puede proporcionar alguna perspectiva nueva que no se pueda alcanzar desde la contemplación inmediata de la plenitud, de una forma más segura, más plena y más perfecta? Cabe responder a esto que es cierto que no se trata aquí, ni debe tratarse, de hacer una exposición de la historia de la revelación, o de la historia de la fe o de la teología, sino de una exposición dogmática (aunque, desde luego, con base histórico-salvífica). La solución a la dificultad planteada se obtiene considerando la relación del AT con el NT y, respectivamente, la relación de la historia especial de la salvación y revelación de la antigua alianza con la alianza nueva, definitiva y escatológica, y asimismo —desde la perspectiva así lograda— la relación de la historia general de la salvación y de la revelación con la historia especial. No es preciso que insistamos aquí en este punto con más detenimiento. Puede verse, sobre el tema, el volumen primero, concretamente los capítulos primero y tercero. Tiene más importancia para nosotros advertir que el progreso de la revelación y, por lo mismo, el crecimiento del depósito de la fe (como vida y como conocimiento) no pueden ser ya entendidos como algo que descansa en sí mismo y de lo que llega a tenerse un conocimiento cada vez más claro, hasta llegar a ser perfecto, en virtud de un constante ejercicio de aproximación del que reflexiona sobre ello, algo así como lo que ocurre cuando se contempla un árbol, que se le ve más claramente cuanto más nos aproximamos a él. Sería mejor ejemplo, aunque no se pueda aplicar en todos los detalles, el conocimiento y la comprensión que un hombre tiene de otro. Sólo se llega a conocer a una persona observando todos los pasos de su vida. Cada fase de la existencia tiene unos rasgos propios, que marcan con su sello característico a la persona y que, en las etapas posteriores, dejan de aparecer y quedan superados, aunque permaneciendo, en la unidad de la persona, orientados hacia una perfección que ellos mismos preparan, pero sin repetirse en las fases siguientes y sin ser inmediatamente perceptibles. En orden a nuestro estudio, esto significa que la plenitud de la revelación en la nueva alianza, es decir, en el acontecimiento Cristo, no es la repetición de todas las fases y contenidos precedentes de la revelación. Este acontecimiento es, más bien, la pleni-

tud de la salvación, que ha llegado, a lo largo de un devenir histórico condicionado por la actividad de Dios y la actividad humana, hasta su fin escatológico. Cada una de las fases de esta historia tendente a la plenitud tiene —con la única excepción de la fase inicial y la final— una referencia al pasado y otra al futuro, pero nunca se repiten en cuanto tales. Esto estaría en contradicción con su auténtico carácter histórico. Así, pues, lo que se revela concretamente una vez, se ha revelado «de una vez para siempre» (cf. sobre el tema F. J. Schierse, *Eph'hapax* [ἐφάπαξ]: LThK III [1959] 924), precisamente porque se comunica como historia, y en la historia, como algo que debe ser superado y completado en orden a esta plenitud. (En este mismo sentido apunta, por ejemplo, H. Gross, a propósito de las afirmaciones escatológicas veterotestamentarias: *Zur Offenbarungsentwicklung im At,* en *Gott in Welt* I, 407-422, espec. 422). De donde se deduce no sólo la justificación, sino incluso la necesidad de valorar desde una perspectiva dogmática la preparación de la revelación definitiva de Dios, es decir, de la Trinidad, puesto que sólo así se manifiesta la plenitud y se puede conocer como tal. Por lo demás, estas afirmaciones tienen especial aplicación en el caso del AT, como veremos en las páginas que siguen.

2. *Revelación de Dios en el Antiguo Testamento como revelación preliminar de la Trinidad*

Las reflexiones precedentes han puesto en claro los principios más importantes de acuerdo con los cuales debe plantearse y resolverse objetivamente el problema de la preparación a la revelación trinitaria. Guiados por estos principios, abordamos ahora, en primer lugar, el AT.

a) Principios fundamentales.

Aunque los principios generales tienen vigencia siempre, nuestra cuestión reviste una específica modalidad respecto del AT. La razón es la peculiaridad del AT como historia sobrenatural, temporal y espacialmente particular de la revelación y de la salvación[8]. La validez definitiva de la revelación y de la salvación en la nueva alianza ha experimentado a lo largo de la antigua una preparación excepcional que no se ha dado en ningún otro tiempo ni espacio histórico. En esta alianza se ha venido preparando —dentro de una frontera temporal y espacial estrictamente delimitada— el acontecimiento Cristo y, con él, la manifestación definitiva del Dios tripersonal en su determinación última. El AT posee tal riqueza, tal perfección, claridad e inmediatez respecto de la revelación divina, que es, en cuanto tal, también en cuanto preparación, historia *especial* de la salvación y de la revelación, aunque todavía no escatológica y definitiva, como la de la nueva alianza. En efecto, la «presencia» de Dios en el espacio y el tiempo histórico del AT es más «asequible» en su acción salvífica y más «creciente» (por estar siempre orientada libremente y cada vez con mayor riqueza a su plenitud) que en ninguna otra parte fuera de la antigua alianza (cf. Sal 147,20; Jn 4,22; Rom 1,16; 2,9s). La razón de ello se encuentra en la elección libre de

[8] Aquí, pues, se entiende por AT el período histórico-salvífico llamado *alianza antigua,* en la que nosotros incluímos las Sagradas Escrituras que le corresponden (el AT como Escritura). Cf. por lo demás (también para lo que sigue) el volumen I, capítulo I, secciones segunda y tercera, con la bibliografía allí citada.

Dios, en virtud de la cual ha establecido a este pueblo único y a este espacio y tiempo histórico como la definitiva e inmediata *preparación próxima* de la plenitud de la salvación y de la revelación destinadas a la humanidad total.

Este carácter especial de la revelación sobrenatural, preparatoria e históricamente particular, del AT se manifiesta, entre otras cosas, en la unidad de toda la Escritura, AT y NT juntos. La Escritura, y sólo ella, tiene en su unidad y totalidad a Dios como autor, de una manera que no puede decirse de ninguna otra «Escritura santa», que acaso se dé en otras partes o que haya sido aceptada como tal (cf. G. Lanczkowski, *Heilige Schriften:* LThK V [1960] 119s). Así, pues, sólo el AT, como testimonio escrito del depósito veterotestamentario preparatorio, pertenece, junto con el NT, a la única Escritura santa de la Iglesia (neotestamentaria), y, por supuesto, pertenece esencialmente. Es, junto con el NT, auténtica Sagrada Escritura cristiana (cf. sobre esto vol. I, cap. III, sección segunda). El NT presupone, pues, como Escritura, al AT, y esto no sólo en razón de la comprensión literaria o histórico-religiosa. Más bien el AT es, como consignación escrita de la revelación sobrenatural *especial,* parte de la única Sagrada Escritura, de tal modo que la comprensión total de esta última sólo resulta posible desde una perspectiva global del AT y del NT (cf. sobre este punto W. Eichrodt, *Teología del AT* I, 22-24). Con esto se alude, una vez más, al *a priori* teológico bajo el que se considera aquí el AT (cf. *supra,* p. 56, nota 2).

Así, pues, el AT es la preparación inmediata a la plenitud de la economía salvífica, al acontecimiento Cristo y a la revelación definitiva de Dios, es decir, de la Trinidad. Esta inmediatez está señalada por el hecho de que el AT participa, de una manera peculiar y especial, preliminar y profética, de la plenitud auténtica de la revelación. Por lo demás, esto pone una vez más en claro la necesidad de estudiar también dogmáticamente la preparación de la revelación trinitaria [9].

Dados todos estos presupuestos, ¿qué respuesta a nuestra pregunta puede esperarse del AT? Es indudable que el misterio trinitario se ha acercado por vez primera (y, al mismo tiempo, definitiva) a los hombres a través del NT en forma tal, que se puede decir de él, en principio y de una manera general, que es obligatorio creerlo y confesarlo «oficialmente» *en cuanto tal.* Por tanto, la revelación de Dios no llegó en el AT, ni siquiera en sus últimas fases, a un grado tal de plenitud que para un hombre de la alianza antigua fuera un contenido de fe patente y obligatorio la pluralidad de personas y menos aún expresamente la trinidad divina (en el sentido neotestamentario). Puede advertirse, desde luego, una preparación creciente a lo largo de las etapas concretas de la historia de la salvación veterotestamentaria, una clarificación y explanación de la revelación divina, también por lo que se refiere al claro conocimiento en fe de Dios Padre, Hijo (palabra) y Espíritu Santo, en el sentido de la fe neotestamentaria en la Trinidad, pero sólo bajo la luz retrospectiva del NT. En conjunto, no parecen existir pruebas inequívocas en favor de la tesis de que el hombre que vivía bajo la alianza antigua haya tenido, en virtud de su fe en Dios, un cierto conocimiento explícito, y necesario para la salvación, de *esta* plenitud del ser divino y haya debido creer en ella. Y esto es tanto más válido cuanto que dentro del mismo NT el conocimiento en fe de la Trinidad ha ido

[9] Cf. sobre esto también W. Eichrodt, *Teología del AT* I, 22-24 y *passim.* Por lo demás, hay numerosos pasajes del NT que no sólo legitiman, sino que incluso exigen esta visión del AT. Cf., por ejemplo, respecto de nuestro problema, Mt 22,41-46 par.; Lc 24,27.44ss; Jn 5,46; Hch *passim;* Gál 3,24; Heb 1,1-13; 10,1 y *passim.*

experimentando una progresión históricamente perceptible, una visión creciente y un desarrollo evolutivo en las fórmulas confesionales [10].

Por tanto, no se trata de establecer *a posteriori* lo que han creído expresamente acerca del misterio trinitario, desde un punto de vista meramente histórico, los israelitas en general o algunos de ellos especialmente elegidos, en un tiempo determinado, en el bagaje de su fe oficial o incluso sólo de su fe privada [11]. Menos sentido tendría aún querer mostrar expresa o hasta exclusivamente, a propósito de los distintos elementos que de algún modo insinúan o preludian el misterio trinitario, que (y por qué) todavía no contienen la plenitud. Nosotros nos preguntamos, más bien, de acuerdo con el sentido de los principios antes establecidos, en qué medida ha estado ya presente, como preparación, en el AT todo aquello que el acontecimiento Cristo hizo que se revelara como plenitud de la revelación de Dios y, por tanto, de la Trinidad, y más específicamente del Dios único, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Si consideramos la revelación preliminar profética de Dios en el AT a la luz de la plenitud de la revelación del NT, se deduce espontáneamente la siguiente secuencia de elementos: en primer lugar, deberá hablarse del modo y tendencia de la revelación veterotestamentaria de Dios, o respectivamente del conocimiento en fe de Dios, considerado de una manera general; después, de la paternidad de Dios en la antigua alianza; en tercer lugar, deben estudiarse aquellos conceptos y denominaciones tomados del AT y revalorizados por el NT que aluden a determinadas modalidades de mediación, por medio de las cuales Yahvé se hace presente a su pueblo y en favor de su pueblo. En este apartado deben estudiarse especialmente los conceptos *ángel de Yahvé, palabra, sabiduría* y *espíritu* de Yahvé.

b) Revelación de Dios en el Antiguo Testamento.

Entre los elementos importantes de esta sección debe estudiarse, en primer término, el progreso de la revelación de Dios en el AT considerado en su conjunto.

Lo cual requiere una breve justificación. En efecto, apenas si se acostumbra, en este contexto, a lanzar una breve ojeada sobre la doctrina «general» de Dios del AT. Es cierto que en este segundo capítulo («La manifestación del Dios trino») se consideran expresamente las tres personas divinas, es decir, Dios *como* Padre, *como* Hijo y *como* Espíritu Santo, y que hasta el capítulo IV no se hablará de la «esencia común» divina (cap. IV; cf. también cap. V). Con todo, esto no debe inducir —como ya se ha observado en los principios generales— a hablar aquí de la revelación *de la Trinidad* (como preparación y como cumplimiento) sólo en el sentido de que cada vez se va manifestando más el número ternario de las personas divinas. Tampoco sería suficiente calificar sólo

[10] Cf. además la sección segunda de este capítulo. Sobre el Espíritu Santo, cf., como particularmente instructivo, I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe* (Munich 1961) y las recensiones de este libro, en especial la de K. Prümm: ThRv 59 (1963) 10-21.

[11] Numerosos Padres y algunos teólogos admiten ya en algunos determinados santos verdaderamente excepcionales del AT un cierto conocimiento claro de la Trinidad. Se apoyan para ello en pasajes tales como Jn 8,56 (Abrahán), Mt 13,17 (los profetas y los justos). Pero para nosotros es muy discutible que dichos pasajes deban ser valorados en este sentido. Cf. para esta cuestión las detalladas exposiciones de J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie* IV (Maguncia ²1885) 5-127.

como importante aquello que alude en el AT a la plenitud de la revelación de Dios *como Padre, Hijo* y *Espíritu Santo,* respectivamente y por separado. De hecho, Dios no se ha revelado precisamente *así.* Más bien podría decirse que corren paralelas la revelación de la plenitud de la esencia «común» divina y la revelación de Dios como Padre, como Hijo (Palabra) y como Espíritu Santo. O mejor dicho: ambas revelaciones forman una unidad, crecen a la vez y en una misma comprensión, puesto que constituyen la *única* manifestación —que crece a lo largo de la historia hasta su plenitud— de Dios uno, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Lo cual no excluye, por supuesto, una cierta diferenciación en el devenir, cada vez más preciso, de la revelación de cada una de las personas divinas. Más bien la diferencia precisa de estas personas comporta en sí una diferencia en la manifestación de este Dios tripersonal. La Trinidad inmanente y la Trinidad económica son una misma cosa. Por tanto, la revelación de la Trinidad no consiste —tampoco tal y como aquí debe ser entendida— en una especie de «desmembración», cada vez más pronunciada, de unas afirmaciones reveladas ya *dadas* desde el principio, y referidas en un principio al Dios uno, único y personal, que luego se aplican, cada vez más claramente, a las tres divinas personas. El camino de la verdadera revelación de Dios, y en concreto de la revelación especial del AT y del NT, no se dirige en un principio a la plenitud de una esencia divina «común», para luego aportar algunas «correcciones» posteriores, en el sentido de que aquella esencia divina así entendida se comunica a cada una de las tres personas o se «distribuye» en ellas. Lo mismo cabe decir, naturalmente, de una concepción opuesta que pretendiera afirmar que, en un principio, toda auténtica revelación del AT y del NT se refiere, inicialmente, a Dios *como Padre, como Hijo* o *como Espíritu Santo* y que sólo en un proceso posterior se habría llegado a la revelación y el conocimiento de la esencia divina «común», casi en el sentido de una abstracción. Por tanto, dado que Dios es uno y único, y dado, por consiguiente, que la manifestación progresiva de este Dios uno y único es también una y única en la única historia de salvación de la antigua y nueva alianza (historia especial de la salvación dentro de la única y general historia salvífica), todo «progreso» del conocimiento de fe sobre Dios «en sí» («esencia») es también progreso del conocimiento de fe sobre el misterio «especial» de este Dios que se manifiesta, definitivamente, como tripersonal. Y a la inversa: en todo esclarecimiento de una «diferenciación» personal en Dios se amplía también, al mismo tiempo, el conocimiento de la esencia divina.

Aunque en un capítulo posterior se hablará de la doctrina «general» de Dios, incluida la del AT, con todo, debemos destacar ya en este lugar, al menos brevemente, algunos aspectos ricos en enseñanzas en orden a una comprensión plena de la preparación que el AT aporta a la revelación de la Trinidad.

La revelación de Dios del AT, considerada tanto en su conjunto como en sus afirmaciones concretas, tiene un carácter histórico [12]. Esto se aplica con toda evidencia a las acciones de Dios. Pero también las afirmaciones sobre el «ser» divino demuestran una línea clara de orientación histórica y teleológica (no muy apreciable al principio) hacia la plenitud y el cumplimiento [13]. En este punto debemos mencionar expresamente el •*monoteísmo veterotestamenta-*

[12] Cf. sobre este punto el volumen I, capítulos I y II. Además, H. Gross, *Zur Offenbarungsentwicklung im Alten Testament,* en *Gott in Welt* I, 407-422.

[13] Cf. para esto las teologías del AT citadas en la bibliografía inserta al final de este estudio y asimismo las otras obras pertinentes allí mencionadas. Esta indicación es válida para todas las exposiciones que siguen. Así, pues, sólo se citará bibliografía especial en las notas en casos que lo requieran por algún motivo concreto.

rio [14]. Al comienzo de la historia especial de la salvación, «a pesar» de la auténtica revelación sobrenatural del verdadero Dios, dista de estar claro si este Dios de «los padres» (Ex 3,6) que se revela a Moisés es el Dios uno y único (cf., por ejemplo, Jue 11,24; 1 Sm 26,19; 2 Re 3,27). En el curso de la historia posterior, la *unicidad* de Dios se ve cada vez con mayor claridad. La revelación progresiva a través de las acciones histórico-salvíficas de Yahvé lleva, junto con la mentalidad apologética y teológica de Israel, a un conocimiento cada vez más claro de Yahvé como el Dios único y verdadero (cf., por ejemplo, 1 Re 18,21.39; Is 2,8.18; 10,10; Jr 2,11; Dt 6,4; Is 40,21-28; 43,10s y *passim*).

Lo mismo puede decirse del conocimiento de la *trascendencia* divina. Israel concibe de múltiples maneras y con intensidad creciente la sobrehumanidad y sobremundanidad, el poder limitado, la majestad y el ser totalmente distinto de «su» Dios (cf., por ejemplo, Is 6; Am 9; Sal 139; Is 40,9-31). El es bajo todos los aspectos —en su ser y en su vida, en su poderosa omnipresencia, en su misericordia y santidad— el siempre superior, el siempre inefable, a pesar o a causa de sus múltiples acciones salvíficas y reveladoras, el que se demuestra invisible e incomprensible en sentido absoluto. Esto lleva, por ejemplo, al temor exagerado del AT a pronunciar el nombre por excelencia de Dios: Yahvé. La fe en el Dios superior a todo y trascendente, custodiada con la máxima veneración, se refiere, y no en último término, a su unicidad, como atestigua el *schᵉma,* que debe pronunciarse diariamente. Cristo confiesa solemnemente esta unicidad de Dios, confirmando así la fe veterotestamentaria y llevándola a su plenitud neotestamentaria al recitar públicamente este mismo *schᵉma* (Mc 12, 28-34 par.).

Paralela a ésta corre «otra» línea de la revelación veterotestamentaria que reviste aquí particular importancia para nuestro estudio y que debe ser valorada con especial cuidado, en confrontación con lo antes dicho y en conexión con ello. Nos referimos a la tendencia cada vez más poderosa y acuciante de acentuar, junto a la trascendencia divina, mantenida siempre en una intocable santidad, la experiencia de su viviente *inmanencia,* bajo una forma totalmente excepcional: por medio de su *palabra,* de su *sabiduría* y de su *espíritu* (entre otras cosas), Dios se hace presente y actúa en medio de su pueblo, «a pesar de» su majestad trascendente. Estas formas de mediación —palabra, sabiduría, espíritu, entre otras— no muestran a Yahvé en una lejanía absoluta y aislante. Muestran, más bien, al Dios trascendente, cada vez mejor conocido, en una inmanencia, también cada vez más profundamente comprendida. La presencia de Dios, su actuación salvífica e histórica en medio y en favor del pueblo, anuncia precisamente su soberana y trascendente alteridad, y a la inversa. La palabra de Yahvé, su sabiduría y su espíritu actúan no separando, sino precisamente creando unión «entre» este Dios incomprensible, invisible, totalmente distinto, y los hombres. En la palabra, en la sabiduría y en el espíritu Dios *está aquí. Al mismo tiempo* estas mediaciones adquieren una personificación creciente (que, sin embargo, permanece siempre inaclarada) de una naturaleza totalmente peculiar: aunque, o precisamente porque son entendidas en conexión con el hombre y referidas a él, semejante personificación las acerca cada vez más a Dios, hasta tal punto que casi aparecen ya elevadas al rango de verdaderas hipóstasis di-

[14] Cf. además (aparte de las teologías del AT) V. Hamp y J. Schmid, *Monotheismus (Der biblische M.):* LThK VII (1962) 566-469; F. Baumgärtel, *Monotheismus und Polytheismus,* II: *Im Alten Testament:* RGG IV (1960) 1113-1115; H. R. Schlette, *Monoteísmo:* MS IV (1973) 786-790.

vinas [15]. Volveremos sobre este tema con más detenimiento en las páginas siguientes. Lo más importante aquí para nosotros es la uniformidad en el progreso de la revelación del AT. Uniformidad en el sentido de que no se ha revelado «en primer término» un elemento aislado en sí y llevado hasta su plenitud, para revelarse a continuación otros enteramente nuevos, sino que la revelación y el conocimiento de Dios corren paralelos en sus distintos aspectos hasta la plenitud neotestamentaria. A este respecto son sumamente instructivos los ejemplos citados sobre la unicidad, trascendencia, inmanencia, palabra, sabiduría y espíritu de Dios. Cuando en las páginas que siguen se hable más detalladamente de los rasgos peculiares de esta revelación preparatoria de Dios del AT, deben valorarse siempre sobre *este* telón de fondo y en esta tensión fundamental. De otra suerte se trazaría un cuadro incompleto y, por lo mismo, inexacto.

c) La paternidad de Dios en el Antiguo Testamento.

Vamos a estudiar ahora más de cerca aquellos elementos de la revelación de Dios en la antigua alianza que, al menos a la luz de la alianza nueva, aluden con más claridad y más expresamente a cada una de las divinas personas en particular.

Debe mencionarse en primer término la paternidad de Dios y no precisamente porque, de acuerdo con nuestros actuales conocimientos de la Trinidad, Dios Padre sea la primera de las tres personas divinas. La razón fundamental es, más bien, que en el NT la expresión ὁ Θεός alude casi exclusivamente a Dios Padre [16]. Cristo (y con él el NT) acepta con toda naturalidad la doctrina veterotestamentaria sobre Dios, la confiesa solemnemente (cf. Mc 12,28-34 par. y *passim*) y anuncia definitivamente a *este* Dios Padre como su Padre y nuestro Padre. Estamos, por tanto, en situación de entender todas las afirmaciones veterotestamentarias sobre Dios, y concretamente las que hablan de su trascendencia y su absoluta carencia de todo origen, como referidas de manera especial a Dios Padre. En efecto, Cristo, y con él todo el NT, llama enfáticamente a Dios Padre, Dios. Así, pues, desde *esta* perspectiva debemos interpretar nosotros el calificativo veterotestamentario de Dios como Padre.

En principio, parece que el empleo del nombre de Padre referido a Yahvé no es especialmente característico. Es un calificativo más, entre otros acaso más importantes en el AT. En los primeros tiempos se le da muy raramente a Yahvé esta apelación, que se hace más corriente en las etapas posteriores,

[15] No se haría suficiente justicia a la realidad veterotestamentaria si se pretendiera afirmar que en el AT se introducen intermediarios y formas de mediación, como, por ejemplo, el ángel de Yahvé, *para preservar (precisamente* y *sólo* por eso) la *trascendencia* divina. Más bien debe decirse que junto con la trascendencia, ya afirmada desde el principio y cada vez más profundamente comprendida, se daba ya también desde el principio el «estar ahí» actuante y personal, es decir, la inmanencia de Dios. Cuanto más clara y expresamente se afirma que Yahvé está presente «por» y en la palabra, «por» y en su sabiduría y en su espíritu, tanto más y más profundamente aparece su trascendencia *junto con* su inmanencia y tanto más llegan la palabra, la sabiduría y el espíritu a una intimidad con los hombres, y en este proceso se aproximan *a la vez* hasta el umbral de aquella hipostación que alcanzó su expresión inequívoca y su plena justificación con el NT. Sólo se necesitaba —si así puede decirse— un impulso desde fuera, es decir, una acción reveladora adicional y definitiva de Dios, para llevar a su plenitud aquellos avances, al principio incomprensibles, porque (en el AT) eran apenas compaginables entre sí y, por lo mismo, muchas veces casi paradójicos.

[16] Cf. sobre esto K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento*, en *Escritos* I, 93-167.

es decir, en la época posexílica. La razón de ello podría radicar en el hecho de que en los imperios y religiones circunvecinos era muy frecuente designar a Dios como Padre, pero en el sentido siempre de una paternidad física. La preocupación por mantener en toda su pureza la idea auténtica de Dios debió impedir que se llamara a Yahvé Padre con demasiada facilidad y como cosa corriente (cf. Jr 2,26-31), aunque ocasionalmente, sobre todo al dar nombres a las personas, hayan podido retenerse materialmente algunos elementos de una concepción mítico-física de la paternidad divina.

La idea específica de la paternidad de Dios se apoya, en la antigua alianza, en la elección libre del pueblo por Yahvé y en la conclusión del pacto. Yahvé se ha creado un pueblo para sí (Is 63,7-64,12; Dt 32,1-43), a cuyo lado está siempre con sentimientos de Padre (Is 1,2; Dt 8,5; Sal 103,13). Así, la idea de paternidad, lejos de aludir a un concepto físico, se refiere no sólo a la constitución libre y amorosa del pueblo, sino, al mismo tiempo, a la modalidad de la conducta permanente de Yahvé respecto de su pueblo (Is 63,7-64,12). Esta conciencia experimenta una profundización tendente a una mayor universalidad: Dios es Padre y Señor (Dt 32,6; Mal 1,6; 2,10) no sólo de Israel, sino de todos los hombres y del mundo entero (Sab 14,3). Esto se advierte de forma especial al fundamentar la idea de paternidad en el concepto veterotestamentario de creación [17] (sobre todo en el Deutero-Isaías; pero cf. también Dt 32). Hay otro grupo de textos que demuestran, con mayor claridad aún, la ausencia de toda idea mítica y física en el concepto veterotestamentario de la paternidad divina, ya que en él aparece todavía más vívidamente la adopción graciosa del pueblo (y de sus miembros): así, Jr 3,1-20 (especialmente 4 y 19); 31,9 y *passim*. En todos estos pasajes resuena inmediatamente la conexión entre la paternidad divina y su santidad y majestad digna de veneración (cf. concretamente Mal 1,6; 2,10; Dt 32,18 dentro del contexto del canto).

Ocasionalmente, y con más frecuencia a medida que el tiempo avanza, la conciencia de la paternidad divina se profundiza y se enriquece con una mayor intimidad respecto del individuo concreto, especialmente respecto de los pobres y de los débiles (Sal 68,6). Aquí aparecen unidas en Dios la paternidad y la maternidad (cf. Os 11,1-9; Jr 31,9.20; Is 49,15; 66,13). También en las fórmulas suplicatorias aflora, cada vez con mayor frecuencia, el nombre de Padre (Jr 3,4.19; Sal 89,27; Is 63,16; Tob 13,4; Eclo 23,1.4) [18]. Respecto de las relaciones con Dios como Padre de su pueblo, desplazando a la idea de pertenencia a la raza del pueblo elegido como motivo principal (cf. Sal 68,6; 103,12; Sab 2,10-16; 14,3; Eclo 23,1.4).

Debe ponerse de relieve, además, la denominación de Yahvé como Padre del rey (2 Sm 7,14; Sal 89,27), que es preciso entender, ante todo, en el sentido de una adopción, pero que, en el Sal 2 [19], al menos a la luz de la nueva alianza, expresa una relación de origen a la que debe reconocérsele una mayor intimidad.

En el judaísmo posterior se encuentra ya con frecuencia el nombre de Padre atribuido a Dios. En este punto es digno de mención el hecho de que se le

[17] A esto alude expresamente y con razón G. Quell: ThW V (1954) 971-974 (para el concepto de πατήρ: B) *Der Vaterbegriff im AT*, 959-974). Cf. asimismo W. Marchel, *Abba, Père!*, 78ss.

[18] Cf. W. Marchel, *Abba, Père!*, 9-97 *(La prière à Dieu comme Père, avant Jésus-Christ)*.

[19] Este salmo debe ser visto a la luz de 2 Sm 7,14. Cf. también las notas de W. Marchel, *Abba, Père!*, 20ss, 64ss, 218ss.

vuelve a emplear preferentemente referido a todo Israel y que se le encuentra muchas veces en las fórmulas de oración, cada vez más claramente estructuradas (así ya en Jr 3,4.19)[20].

Una confirmación de esta manera de entender la paternidad divina en el AT nos la pueden ofrecer las respectivas expresiones veterotestamentarias sobre la condición filial del pueblo (Ex 4,22s; Os 2,1; 11,1ss; Is 1,1ss; Dt 14,1; 32,1-43; Is 43,6; 45,11; Sab 18,13), tanto respecto de los individuos como del rey (2 Sm 7,14; Sal 89,4s.27s) y del Mesías (Sal 2,7; 110,3), o del justo (Sal 2,1-23; 5,5)[21]. Por lo demás, en favor de la expresión «hijo de Dios» aparecen en la antigua alianza relativamente pocos testimonios, tal como hemos visto que sucedía con el nombre de Padre. No debe pasarse por alto el paralelismo existente en la concepción veterotestamentaria entre estas dos ideas correlativas por lo que respecta a la prudencia y al modo de emplearlas y especialmente al contenido teológico de las expresiones. Ambos nombres tienden, pues, iluminándose recíprocamente, hacia una común plenitud de sentido en el NT.

Todas estas observaciones permiten conocer el progreso hacia la revelación plena de Dios Padre tal como el NT la proclama. Aunque el mensaje de Cristo era inaudito, ha tenido, con todo, una preparación en la conciencia —apoyada en la acción salvífica de Yahvé— de la paternidad de Dios respecto del Mesías y del rey, respecto del pueblo en conjunto y de cada uno de sus individuos; más aún: respecto de la humanidad y del mundo. Esta orientación fundamental se hace más visible a través de las correspondencias objetivas con los textos que encierran la idea de filiación. La misma denominación enfática de Dios Padre en el NT como ὁ Θεός podría tener una clara preparación en la vinculación del nombre de Padre con el concepto de Creador (entendido, naturalmente, en su pleno sentido vétero y neotestamentario).

d) Angel de Yahvé-palabra-sabiduría-espíritu.

Junto a las afirmaciones del AT, que apuntan cada vez más decidida y claramente a Dios Padre, debemos considerar ahora un nuevo grupo. En conjunto, este grupo se caracteriza por el hecho de que aquí ya no se trata tanto de nombres, calificaciones o actuaciones del «mismo» Yahvé cuanto de determinadas formas de mediación de las que —por así decirlo— se sirve Yahvé para hacerse presente en su pueblo, para actuar o intervenir en favor de Israel. Nos referimos aquí, concretamente hablando, a *ángel de Yahvé, palabra, sabiduría* y *espíritu de Yahvé*[22]. Desde una perspectiva meramente lingüística llama la atención la forma en genitivo; se trata, pues, de una «naturaleza» o de unas «fuerzas» que son *de Dios*. En qué sentido o en qué dimensión de realidad son «divinas» y cómo deben ser consiguientemente valoradas, en orden a nuestro planteamiento, son cuestiones que habrá que resolver, una por una, en las siguientes secciones. De todas ellas es válido afirmar que, por un lado, ayudan a profundizar la visión de la trascendencia divina y, al mismo tiempo, de su inmanencia salvífica, mientras que por otro, y debido precisamente a esta

[20] Cf. W. Marchel, *Abba, Père!*, 53-97.

[21] Cf. Th. De Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäus-Evangeliums* (Roma 1962, con bibliografía).

[22] Por razones de espacio tenemos que pasar aquí por alto otras designaciones parecidas, como «rostro», «gloria», «nombre» y otras. Cf. sobre esto MS I, tomo I, 252s; para «gloria», el capítulo IV de este volumen, pp. 208s; 235s. Las antes mencionadas son, con todo, las más importantes para nuestro tema.

profundización —unida a una progresiva «personificación»—, preparan inmediatamente la revelación de las tres personas concretas y determinadas de la Trinidad divina.

α) *Angel de Yahvé.* Entre los seres que aparecen en el AT con el nombre de ángeles destaca el *mal'ak jahweh,* a quien compete una importancia evidentemente singular. Algunas veces se presenta bajo una forma individual, con una misión salvífica concreta y determinada. En la marcha por el desierto es, como mensajero de Yahvé, el auxiliador de Israel (Ex 14,19; 23,20.23; 32,34; Nm 20,16). Actúa como guía y protector de los que temen a Yahvé, especialmente de los profetas (Gn 24,7.40; 1 Re 19,5ss; 2 Re 1.3.15), y en ocasiones también como ángel castigador (2 Sm 24,16ss; 2 Re 19,35s) y juez (2 Sm 14,7.20; 19,28; Zac 3,1ss). Tienen aquí un interés particular aquellos relatos que describen al ángel de Yahvé de tal suerte que «ya no se le puede distinguir claramente de su Señor, sino que su apariencia y lenguaje coinciden con el lenguaje y apariencia de Yahvé» [23] (Gn 16,9.13; 31,11.13; 48,15s y *passim*). Todavía no se ha llegado a un acuerdo sobre la interpretación y el alcance de este hecho [24]. La comparación con otras modalidades de la manifestación divina («rostro», «nombre», «gloria» y varias más) permiten comprobar la decisiva personificación de esta aparición del ángel de Yahvé. La interpretación, grata a los Padres y a otros teólogos posteriores, que la refiere al Logos preexistente ha sido en general abandonada. Teniendo en cuenta que esta forma de manifestarse Dios se encuentra sólo en los primitivos tiempos israelitas, y que más tarde aparece superada por la experiencia del espíritu de Yahvé, se puede admitir, fundamentalmente, el punto de vista de Eichrodt: «El israelita de la época primitiva sentía la dificultad de tender un puente entre el Dios incomprensible para los hombres y el Dios que se revela real y esencialmente en el mundo de los fenómenos y buscaba la solución a la dificultad recurriendo al *mal'ak jahweh*». «La fe israelita (ha) evidenciado ya desde muy temprano, bajo esta forma imperfecta de representación —que denuncia, acá y allá, una búsqueda titubeante—, la vitalidad de su certeza de Dios, que está emparentada de hecho con una de las orientaciones fundamentales de la doctrina cristiana sobre el Logos» [25]. Aparecen así indicados la extensión y los límites que tiene el ángel de Yahvé por la que se refiere a la preparación de la revelación neotestamentaria de la Trinidad.

β) *La palabra de Dios.* Para la preparación de la revelación trinitaria tiene una gran importancia la «palabra de Dios» del AT. Para poder comprender la plenitud de sentido de esta expresión en la alianza antigua hay que comenzar por presuponer, de una manera general, que para los hombres de los tiempos antiguos la palabra tenía una importancia muy superior a la que tiene para el hombre actual. En primer lugar, a una palabra pronunciada con una fuerte y expresa decisión de la voluntad se le reconocería una fuerza eficaz propia, que duraba y se prolongaba más allá del tiempo en que se pronunciaba. Y esto es particularmente válido en el ámbito semita. Además, el concepto de «palabra de Dios» tiene, en el AT, un carácter específico propio. En efecto, este concepto se encuentra siempre en conexión, exactamente determinada, con la revelación del único Dios vivo, el cual, en una elección libre y amorosa de su voluntad, revelándose y aportando la salvación, actúa en la historia de *su* pueblo, precisamente a través de su palabra. Por tanto, la «palabra de Dios», ya como

[23] W. Eichrodt, *Teología del AT* II, 33-38.
[24] Cf. sobre esto el libro cit. de Eichrodt II, 33-53.
[25] W. Eichrodt, *Teología del AT* II, 37s.

palabra, pero especialmente como *palabra de su Dios,* está presente de manera sumamente eficaz en la historia de la revelación y de la salvación de Israel.

Considerado globalmente, en el término *dābār* pueden distinguirse dos aspectos, uno (dia)noético y otro dinámico. Ambos elementos aparecen algunas veces juntos y con el mismo valor, mientras que otras uno de ellos prepondera sobre el otro. Desde la perspectiva (dia)noética, la palabra contiene la esencia de lo significado y lo anuncia al entendimiento. Desde este punto de vista, *dābār* se distingue claramente de *ruaḥ,* que apenas si tiene carácter noético. El aspecto dinámico nos muestra a *dābār* en su eficacia interna, que actúa hacia afuera. Este segundo componente de *dābār* es muy perceptible y vivo en la esfera semítico-israelita, hasta tal punto que el primero es menos advertido, y de serlo, lo es desde el segundo. Para valorar exactamente en orden a nuestra problemática las afirmaciones del AT sobre la palabra de Dios, debemos tener siempre a la vista el pleno y doble significado de *dābār.*

El contenido de «palabra de Dios» que aquí nos interesa especialmente puede ser considerado desde tres perspectivas, coherentes entre sí y tendentes todas ellas hacia la plenitud de la «palabra de Dios» del NT. Así nos mantenemos siempre dentro de la concepción bíblica de la «palabra».

«Palabra de Dios» significa en el AT primaria y originariamente la *palabra normativa* por la que Dios, revelándose (cf. Ex 19,20), anuncia su voluntad respecto de su pueblo, al que ha elegido libremente y al que ha constituido *pueblo suyo* precisamente por medio de su palabra normativa. Así se entienden los acontecimientos del Sinaí. En el monte de la revelación (Ex 19,3.14.20.24s; 24,12-15) se pronuncian las «palabras» (Ex 20,1; 24,3.4.8; 34,1.27), las «diez palabras» (Ex 34,28) dirigidas a Moisés, que aparece como un mero receptor (Ex 3,1ss; 3,4; 4,2; 5,3; 7,14s.26; 8,16 y *passim*), encargado de transmitirlas al pueblo. Así, pues, la posición excepcional de Moisés respecto de Israel está fundada también en la palabra y por la palabra. Estas «diez palabras» son para Israel el fundamento inamovible de todos los deberes morales de la vida dimanantes de la alianza. Todas las demás instrucciones se apoyan en ellas y las amplifican (cf. en este punto, por ejemplo, Ex 20,1ss; 34,1ss; 21-23; 25,1-31,18; 35,1-39,43; Dt 4,10.13; 1 Cr 15,15). Esto mismo significa la fijación escrita, la conservación y la transmisión a todas las generaciones exigida desde el principio (Ex 32,16; cf. Ex 24,4.12; 31,18; 32,15; 34,16.27ss). Por medio de estas «palabras», como norma reveladora y como testimonio, entra en vigor la constitución del pueblo en pueblo de Dios (Ex 24,8; 34,27; cf. Ex 19,4ss).

En el Dt se explican teológicamente y se desarrollan todos estos elementos. Se describe con vivos colores la gloria de Dios, que aparece y se manifiesta en su palabra (Dt 4,5; 34,10ss y *passim*). Moisés es presentado como el mediador único de Israel, pues «no ha habido en Israel ningún profeta como Moisés, que habló con Dios cara a cara» (Dt 34,10). En la «palabra» homologada por escrito tiene, finalmente, Israel la promesa de salvación, siempre que obedezca las instrucciones y anuncie así, por su parte, su voluntad de ser pueblo de este Dios (cf. Dt 4,1; 5,15; 6,17ss; 7,8; 8,2.11; 11,13ss; 28,1ss; 30,15ss y *passim)*[26].

Bajo un segundo aspecto puede llamarse «palabra de Dios» a la *palabra de los profetas* del AT. Más: esta palabra es *dᵉbar Jahweh* en un sentido excep-

[26] Para el significado vital de la revelación divina en su palabra normativa, cf. también A. Deissler, *Die wesentliche Bundesweisung in der mosaischen und frühprophetischen Gottesbotschaft,* en *Gott in Welt* I, 445-462.

cional, como lo demuestra el empleo frecuente de esta expresión referida a la palabra profética [27]. Como antes vimos, en la palabra normativa es característica su supratemporalidad y su incontestable validez para todas las generaciones, expresada en las tablas de un instante histórico. Es, en primer lugar, la palabra oída o vista por los profetas, que procede del cielo, de Dios (cf. Is 5,9; Ez 10,5; Nm 22,8.19; 1 Re 22,14; Am 1,4.7; Ez 1,4ss; Is 21,2-10; Jr 1,11; 24,1; Zac 1,8; Nm 24,4.16; Is 2,1). Esta palabra, dirigida al profeta, le domina; el profeta debe identificarse con ella (Ez 2,8ss; Jr 15,16). Yahvé se impone al profeta. El profeta *debe* profetizar (Ez 33,22; Hab 3,16; Jr 20,9). La palabra convierte, pues, al profeta en un enviado de Yahvé (Is 6,8; Jr 1,7; 14,14s; 23,21.32; 26,12.15 y *passim*). Le hace boca de Yahvé (Jr 15,19; cf. 2 Sm 23,2; Is 50,4; Jr 20,9). Por eso las palabras y las acciones simbólicas de los profetas son «palabra de Dios» (cf. 1 Re 11,29ss; Is 20,1ss; Jr 19,1ss; Ez 4-5), sobre todo dado que no es el profeta el que tiene poder sobre la palabra, sino la palabra sobre el profeta (Jr 20,9 y *passim*).

Esta palabra profética es, sobre todo desde la época de Samuel, la fuerza auténticamente decisiva de la historia del pueblo israelita. Allí donde está la verdadera palabra profética, allí está Yahvé actuando, anunciando, dirigiendo, salvando, juzgando (cf. 1 Sm 3,10ss; 9,27; 15,26; 2 Sm 7,14ss; Jr 1,10; 5,14; Os 6,5; Jr 30-31; 26,4ss). Es irresistible y tiene eficacia infalible aun en los casos en que se la contradice. Importa advertir, finalmente, que la palabra profética, aunque inicialmente condicionada por el tiempo, también ha sido fijada por escrito. En efecto, ella es también, en cuanto promesa, preparación eficiente de la salvación definitiva y escatológica todavía distante (cf. Is 55,10s; 30,8ss; Jr 36,1s; Hab 2,2s; Os 2,16; Jr 31,31s) y, por tanto, debe ser transmitida hasta la plenitud. Además de esto, la palabra profética tiene la misión de ser voz viva de la palabra normativa, que es documento «eterno» (es decir, de la palabra de alianza), para conservarla dinámicamente y traducirla al hoy correspondiente [28].

Finalmente, la palabra de Dios es entendida también como *palabra del Creador*. Este conocimiento de la palabra divina del Creador, que funda todas las cosas, es, de alguna manera, la amplificación y profundización de los aspectos antes mencionados de *d*ᵉ*bar Jahweh*. Se encuentran, sobre todo en los escritos posteriores del AT, los testimonios correspondientes (por ejemplo, Sal 33,6; Sab 9,1; Eclo 39,17; 42,15; Sal 147,4; 148,8). La llamada de Dios (cf. Is 40,26; 48,13; Sal 147,4; Am 5,8; 9,6), o su palabra (Sal 33,9; Gn 1,3 y *passim*), o incluso el mismo aliento de su boca (Sal 33,6; 147,18; Jdt 16,14), son una orden y un mandato de entrar en la existencia (Is 48,13; Gn 1,3 y *passim;* Eclo 42,15) para todo cuanto ha sido creado. Al mismo tiempo es una fuerza que determina el ser y lo mantiene (Job 37,16ss; Sal 147,15ss; 148,6.8; Eclo 39,31). Todo se orienta, pues, según la palabra creadora de Dios y se convierte en himno de alabanza como respuesta al mismo Dios (Sal 19; 148,5). No deben olvidarse aquellos pasajes del AT que consideran la palabra omnicreadora de Dios íntimamente vinculada al destino de Israel, tanto respecto de la palabra normativa dirigida a este pueblo (Sal 19; 33; 119) como respecto de la historia de la salvación (Sal 147; Is 40,26; 44,24-28). Así, la creación del

[27] H. Schlier (*Palabra* II: CFT III, 295-321) admite que en 221 pasajes (sobre un total de 241) *d*ᵉ*bar Jahweh* es una palabra profética: *ibid.*, 850. Cf., por lo demás, también N. Füglister, *Profeta:* CFT III, 518-544 (con bibliografía).

[28] Cf. sobre esto el artículo de A. Deissler, citado en la nota 26.

mundo a través de la palabra del Creador es considerada como la primera y fundamental acción divina de la historia de la salvación [29].

Así, pues, en el AT casi toda la actividad divina referente a la creación y conservación del mundo, a la elección y dirección libre y amorosa del pueblo y de la humanidad entera se atribuye a la palabra de Dios, de una forma tal que no puede ser pasada por alto. Esta palabra es siempre palabra *de Dios,* y se la considera, por lo mismo, en íntima conexión con el mismo Dios, que habla con el poder personal y libre de su voluntad. La palabra sale de Dios. Así, el concepto de palabra de Dios en el AT arroja luz tanto sobre la trascendencia como sobre la inmanencia de Dios. Es el totalmente Otro, hasta tal punto que lo crea y lo dirige todo «por medio» de su palabra, pronunciada con libertad y sin esfuerzo. Pero, al mismo tiempo, está presente *aquí* por medio de esta misma poderosa palabra, lo cual explica la «hipostatización de la palabra, llevada a cabo con firmeza» [30], aunque no tanto como la de la sabiduría. Es muy significativo que precisamente en la época de la decidida codificación de la palabra normativa, la creciente tendencia a la personificación (inicialmente poética) de la palabra debía salvaguardar su fuerza dinámica, experimentada en el curso de la historia, y su magnitud de realidad presente y viva. Desde esta perspectiva adquieren una gran riqueza de contenido pasajes tales como Is 9,7; 55,10s; Jr 20,9; 23,29; 1 Re 13,9.17.32; 20,35; Jr 39,16, pero especialmente Sal 107,20; 119,81.114.147; 130,5; 56,5.11; 147,15ss; Sab 16,12; 18,15, sobre todo allí donde la palabra *en cuanto tal,* es decir, sin tener un contenido determinado, lleva a cabo acciones del poder divino. Teniendo en cuenta el NT, la palabra, así entendida, no debe concebirse como una hipóstasis vacía, sino como una designación, cada vez más rica y universal, de la fuerza salvífica y presente, experimentada a lo largo de la historia, de Dios en su *dābār.* Así, Juan, apoyado en una nueva revelación, pudo llegar a reunir todos los rasgos de la naturaleza del *dᵉbar Jahweh* del AT, incluidas las afirmaciones sobre la sabiduría, en la *única* palabra, a la que identificó con Cristo (cf. Jn 1; 1 Jn 1,1).

γ) *La sabiduría de Dios.* En íntima conexión con la palabra de Dios debe considerarse, por lo que respecta a nuestra cuestión, la sabiduría de Dios.

El concepto hebreo de *ḥokmah* no coincide exactamente con la σοφία griega, con la *sapientia* latina ni con nuestra idea de *sabiduría.* Lo característico de la sabiduría hebrea es que está referida fundamentalmente al ámbito práctico y moral de la vida, es decir, que no tiene un significado teórico y especulativo. La amplitud de significado de *ḥokmah* va desde la destreza manual y el tacto y tino para las tareas de la vida cotidiana hasta la perfección moral, la jurisprudencia práctica y la fuerza del espíritu que «domina» y «comprende» la vida concreta y total. Israel ha llegado a este concepto de sabiduría tanto a partir de su propia experiencia diaria con los pueblos circunvecinos, en los que existieron, ya desde antiguo, colecciones de sentencias y proverbios. La conciencia religiosa de Israel reconoció en la sabiduría un bien propiamente divino (Gn 3, 5.11; Prov 21,30; Ez 28,1-5; Job 15,8; 28,1-17; Dn 2,20s; Bar 3,15-17; Eclo 1,27). Por consiguiente, la verdadera sabiduría humana consiste —ya sea en un ámbito manual y práctico (Ex 28,3; 31,3.6; 35,31; Gn 41,39; Dt 34,9; Is 28,26; Dn 1,17; 5,11.14) o en el moral y religioso (Dt 4,6; Is 33,6; Job

[29] Cf. además H. Schlier, *Palabra* II: CFT III, 298, que cita también a G. von Rad y a W. Eichrodt. Pero sobre todo el capítulo VII, sección segunda, de este volumen («Dios crea por la palabra»), pp. 517-528. Para la palabra, en general, cf. asimismo MS I, 338-342, y L. Scheffczyk, *Palabra, palabra de Dios:* SM V (1974) 147-159.

[30] W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* II (Cristiandad, Madrid 1976) 84.

28,28; Eclo 1,27 y *passim*— en la imitación y cumplimiento de la voluntad divina manifestada en la sabiduría: «El principio de la sabiduría es el respeto a Dios» (Prov 1,7; 9,10; Sal 111,10; Eclo 1,14). La célebre sabiduría de Salomón se refería, principalmente, a su capacidad de juicio práctico para administrar justica (1 Re 5,9-14; 3,4-28). Más adelante se aplicó el nombre de «sabios» a hombres que no siempre destacaban en el aspecto religioso, como se advierte claramente por los numerosos reproches que lanzan contra ellos los profetas (Is 5,21; 29,14; Jr 8,8s; 9,22s).

La sabiduría fue referida a un ámbito propiamente religioso y elevada a la categoría de concepto teológico importante a partir, sobre todo, de la época posexílica, en la que aparece también la literatura sapiencial de la antigua alianza. En esta literatura se celebra a la sabiduría como algo divino, perteneciente al ámbito divino y que, experimentada, aprendida, enseñada y transmitida por los hombres, es equiparada a la palabra normativa histórico-salvífica y profética. La sabiduría de Dios, oculta e insondable, se revela —y no en último término— en la creación (Jr 10,12; Prov 3,19; Job 28; Prov 8-9; Sab 7,22-8,1 y *passim*). Existen auténticos himnos dedicados a la sabiduría (Prov 1,20-33; 8; 9,1-6; Job 28; Bar 3,9-4,4; Eclo 24; Sab 6,12-25; 7,22-8,1) que la elevan hasta tal punto a la esfera divina, y en los que la personificación está tan acentuada, que se ha visto en ella con frecuencia una verdadera hipóstasis más o menos independiente. Las opiniones no coinciden a la hora de determinar en qué medida en estos himnos, tomados en su conjunto, debe considerarse la sabiduría como una entidad independiente, emanada de Dios, o más bien como una personificación, desde luego muy marcada, pero sólo en un plano literario y poético [31].

En orden a nuestro planteamiento puede decirse lo siguiente: aunque la personificación de la sabiduría sólo tuvo inicialmente un matiz poético y literario, no puede situarse el punto cumbre de esta tendencia progresiva en la imagen meramente poética de una cualidad divina (y sólo de ella). Se impone, más bien, reconocer a esta sabiduría, ya en la concepción veterotestamentaria de la época posterior, un determinado grado de autonomía, aunque por supuesto en estrecha proximidad y dependencia de Dios. Desde luego, no puede pensarse en atribuirle una hipóstasis en el sentido que sólo aparece más tarde, en el concepto neotestamentario de la palabra de Dios (en el que Cristo es *la* palabra y el Hijo unigénito de Dios). Dejando a la sabiduría en su «indeterminación» veterotestamentaria y valorando plenamente las revelaciones divinas que se manifiestan en ella, y que al principio aparecen poco armonizadas, es como se puede conocer exactamente y sin dificultad la existencia de una tendencia preparatoria orientada hacia la revelación de la Trinidad. La relación de la sabiduría concebida como algo personal, con la creación y con la *tōrāh*, respectivamente, con Israel como pueblo elegido y, por lo mismo, con todo hombre justo, encuentra su explicación clara sólo en el NT, donde se alcanza una visión sintética de la conciencia veterotestamentaria de la revelación de la palabra de Dios y de la sabiduría, y donde, apoyándose en una nueva revelación, se llega a la claridad definitiva (cf. Jn 1; Col 1,15; Heb 1,2s y *passim*).

δ) *El espíritu de Dios.* Como última forma de mediación, interesante para

[31] Cf. V. Hamp, *Weisheit* (I. Altes Testament): LThK X (1965) 999ss (con bibliografía). El hecho de que en Prov 9, junto a la sabiduría, aparezca también «personificada» la sensatez no constituye un argumento decisivo en contra de la peculiaridad que aquí se afirma a favor de la personificación de la sabiduría. En esta cuestión precisamente es donde debe tenerse en cuenta todo el contexto del AT para tomar una decisión más o menos precisa.

nuestro tema, «por medio de la cual» Yahvé está presente en medio de su pueblo, debe mencionarse el espíritu de Dios, que, aunque citado aquí en último lugar, ocupa un puesto destacado en la idea de Dios de la alianza antigua.

El término *ruaḥ* tiene en el AT múltiples significados, pero todos sus contenidos tienen una íntima conexión con el concepto veterotestamentario de Dios, del hombre y de la naturaleza. Inicialmente, *ruaḥ* significa (al igual que la traducción πνεῦμα elegida por los LXX para este vocablo) *viento,* desde el suave soplo de la brisa hasta el huracán desencadenado en toda su violencia. Debido a su importante función vital, de la que los pastores y agricultores tienen una especial e inmediata experiencia, el *ruaḥ* se atribuye a Dios como creador y conservador (cf. Gn 1,2; 8,1; 1 Re 18,45; Job 1,19; Sal 33,6; Sab 1,7). De donde se deduce inmediatamente que debe atribuirse a este *ruaḥ Jahweh* toda intervención especial de Dios en la historia de Israel (cf. Ex 10,13.19; 14,21s; 15,10; 19,16; 2 Sm 22,10-16; Ez 13,13). En estos textos no se le considera como una fuerza independiente colocada al lado de Dios. Está, más bien, sometido y a disposición de la majestad de Yahvé, que se sirve libremente de él (Am 4,13; Jr 10, 13; Is 40,7). Junto a este significado hay otro, íntimamente ligado con él: *ruaḥ* como *aliento vital,* como respiración del hombre (Gn 45,27; Jue 15,19). Dado que la respiración es señal de vida, *ruaḥ* puede pasar a significar la vida en sí. En este sentido, el *ruaḥ* tiene su origen en el mismo Dios y sigue siendo siempre una propiedad divina (Gn 2,7). Indica la estrecha relación vital del hombre con Dios. El hombre vive mientras Dios le comunique su *ruaḥ,* pues puede darlo y quitarlo a voluntad (cf. Job 27,3; 33,4; 12,10; 34,14s; Sal 104,27ss). A partir de aquí se ve claramente el significado de *ruaḥ* como *espíritu de Dios* en sentido específico. Este espíritu de Dios es entendido como la fuerza divina invisible que da vida a todo (Sab 1,7; Sal 139,7). A este respecto debe tenerse siempre en cuenta la íntima conexión que se da entre viento, aliento (respiración) y espíritu en la mentalidad veterotestamentaria. Entre los elementos integrantes del espíritu de Dios se hallan el misterio (Is 3,8) y la fuerza, que se manifiestan tanto en la intervención espontánea y libre de Dios en la historia de Israel, de la que dispone a voluntad, como en la intimidad de su presencia en el hombre.

Israel sabe por experiencia que la actividad del espíritu de Dios se extiende más allá del ámbito espacio-temporal de su historia. La presencia de este espíritu constituirá, además, una de las señales más notables de la plenitud de los tiempos mesiánicos. En los primeros tiempos se atribuyen al espíritu efectos de tipo psicofísico limitados en el tiempo y que irrumpen casi siempre súbitamente (Jue 13,25; 14,6; 1 Re 18,12; 2 Re 2,16). En la época de los jueces da fuerza física en orden a la salvación del pueblo (Jue 13,25; 14,6.19; 15,14) y capacita para grandes acciones bélicas (Jue 3,10; 6,34; 11,29 y *passim;* 1 Sm 11,6s). A esto se añade pronto el carisma del éxtasis y el entusiasmo profético, el poder de milagros, las profecías y la interpretación de sueños (Nm 11,25-29; 27,18; 1 Sm 10,6.10; 16,14; 2 Sm 23,2; 2 Cr 20,14). Al hacer su aparición los falsos profetas, que invocan injustificadamente el espíritu de Dios (Jr 5,13; Miq 2,11), los profetas preexílicos no aluden tanto al espíritu de Dios que se les ha prestado cuanto a la palabra de Dios que se les comunica. Al mismo tiempo, y a partir de este hecho, se habla con frecuencia e indistintamente ya del espíritu, ya de la palabra, como transmisiones de revelación (2 Sm 23,2; Is 59,21; Zac 7,12; Prov 1,23). En la época posterior, la predicación profética vuelve a ser atribuida, cada vez más decididamente, al espíritu de Dios (Ez 2,2; 3,24; 11,5; cf. Os 9,7) y, de modo retrospectivo, también se le atribuyen las profecías de los profetas verdaderos de los primeros tiempos (Zac 7,12; Neh 9,30; 2 Cr 15,1). La vinculación de espíritu y palabra se acentúa cada vez más y ambos elementos se en-

tienden, además, en íntima conexión con la sabiduría (Job 23,8; Dn 5,11; Eclo 39,6; Sab 1,6; 7,7.22; 9,17; 12,1). No es menos característica, en esta época, la alusión, cada vez más explícita, al *Mesías* como futuro portador auténtico del espíritu (cf. Is 42,1-3; 61,1s). El Mesías no posee ya el espíritu solamente en orden a acciones concretas, sino de modo permanente, pues éste «descansa en él» (Is 11,1-5; 28,5s). Lo mismo afirma el Deutero-Isaías respecto del siervo de Yahvé, cuya misión se extiende a todos los pueblos (Is 42,1-9; cf. Jl 3,1ss). Algo similar se dice del profeta en Is 61,1-3. Así, la época mesiánica será una época de posesión general del espíritu (Is 4,4-6; 32,15-20; 44,3ss). El espíritu de Dios renovará interiormente a todos los hombres, hasta tal punto que puede hablarse incluso de una nueva creación (Ez 11,19; 18,31; 36,26; 37,1-14). Entonces aparece en su forma plena la intimidad de la posesión del espíritu —ya acentuada en otras partes— como una fuerza moral vital (cf. Sal 51,13; Is 63,7-19; Sab 1,4ss; 7,14.22-25; 9,17). La renovación de los corazones (Ez 36,26s) y el cumplimiento, de ella resultante, de los mandamientos divinos hará ver que el espíritu de Dios ha sido enviado con plenitud a los hombres y habita en ellos (Is 32,15-20; 44,3; 59,21; 63,14; Jr 31,31-34; Ez 36,24-28; 37,14; 39,29; Jl 2,28s; 3,1ss; Ag 2,5; Zac 4,6).

Como en el concepto de palabra de Dios, también aquí se da una tendencia a la personificación del espíritu de Dios, que, por otra parte, aparece menos acusada que en el caso, por ejemplo, de la sabiduría (2 Sm 23,2; Ag 2,5; Is 63, 10s; Sal 51,13; Neh 9,20; Sab 1,5ss; 9,17). Es indudable que también aquí se han superado los límites de lo meramente poético; con todo, no puede hablarse aún de una hipóstasis en el posterior sentido neotestamentario. Es mucho más interesante comprobar la riqueza de vida y de interioridad, el poder carismático y donador de vida que el AT atribuye al espíritu, y en tal medida que al NT le basta muchas veces con aludir a este conocimiento de fe de la antigua alianza. Debemos mencionar también expresamente una profundización siempre creciente en el modo de entender el espíritu, que de una mera concepción psicofísica pasa a la esfera moral y religiosa; de una acción ocasional, y limitada a un momento, pasa a una actuación duradera que lleva a la perfección y santificación interna. El espíritu ha penetrado *en* el pueblo y en cada uno de sus miembros; y así, Yahvé mismo no sólo está cerca de su pueblo, sino que está presente *en* él, lo cual constituye una clara preparación para la afirmación fundamental de la nueva alianza sobre el espíritu: la Iglesia es comunidad de Espíritu. Del mismo modo que el problema del Espíritu como hipóstasis divina es, hasta cierto punto, «secundario» en el NT, también lo es, y mucho más, en el AT. Pero aquellos matices del Espíritu de Dios en que insiste particularmente la nueva alianza han tenido una rica e indiscutible preparación en la revelación de la alianza antigua.

e) Resumen y síntesis.

Estas consideraciones sobre el AT pueden ser suficientes para advertir hasta qué punto y en qué sentido tiene validez la revelación de Dios del AT como revelación preparatoria de la Trinidad. Se advierte diáfanamente que no está justificado, desde una perspectiva bíblico-teológica, buscar consciente o inconscientemente «personas», y menos aún una trinidad personal, en la visión veterotestamentaria de Dios, tal como dijimos al principio [32]. El AT fue preparación de la

[32] Desde este fondo puede medirse mejor el peso de los pasajes del AT que durante mucho tiempo se ha solido aducir a este respecto como los primeros (cf. Brinktrine, II, 24). Deben mencionarse, ante todo, las formas de plural que a veces se encuentran en

revelación neotestamentaria, pero no inmediatamente de la elaboración teológica que más tarde se hará del misterio trinitario Completando las afirmaciones fundamentales antes enunciadas y resumiendo lo expuesto sobre cada una de las cuestiones estudiadas en concreto, podemos decir lo siguiente

La revelación veterotestamentaria de Dios muestra una indiscutible tendencia a la definitiva plenitud neotestamentaria de la manifestación salvífica divina Debido a ello, y precisamente por ello, el AT no posee todavía una idea definitiva y acabada de Dios Incluso en la nueva alianza conocemos la realidad de Dios como en un espejo, oscura y fragmentariamente (cf 1 Cor 13,12) Pero ya en el AT puede verse la riqueza incomprensible, superior a toda medida y entendimiento humanos, de la plenitud de vida divina (cf Sal 36,8) Este Dios de Israel se revela como un «yo», marcado en su ser y en su actuar por un vivísimo carácter personal, de modo que el hombre es «sólo» un pálido reflejo de este Dios (cf Gn 1,26s, y afirmaciones como Ex 3,14ss, Ex 33,19, Is 46,10 y otras) Así, pues, Dios es concebido como una persona, cosa que no ocurre en ninguna otra parte (se llegaba incluso a rechazar esta manera de entender la divinidad como menos perfecta y hasta no divina) Aparece igualmente una abierta tendencia a una universalidad cada vez mayor y, al mismo tiempo, a una interiorización de la idea divina La plenitud de existencia y de vida de Dios, cada vez más profundamente comprendida, se revela asimismo en la inefable unidad de inmanencia y trascendencia En conexión íntima con la personalidad de Dios «en sí» aprende Israel a conocer cada vez más perfectamente las distintas formas de mediación, precisamente como formas «de Dios» Junto a la tendencia a la «personificación» permanece una sana inseguridad que impide entender demasiado precipitada y antropomórficamente estas formas de mediación como verdaderas personas Acerca de este punto debe advertirse, por lo demás, que Israel nunca llama a Yahvé «persona», ya que este concepto le resulta extraño y no tiene, por lo mismo, necesidad de tal formulación «teológica»

Tampoco debe olvidarse la gran proximidad, si no ya incluso «permutabilidad», de las expresiones palabra, sabiduría y espíritu de Dios entre sí y aun a veces con el mismo Yahvé Todo esto, junto con la «oscuridad» y la «indeterminación» de las personificaciones, debe ser valorado como eminentemente «positivo» en orden al misterio trinitario de la nueva alianza Estas son aquellas «sombras de lo que está por venir» (cf Heb 10,1), es decir, preparación progresiva de la plenitud que es el misterio de Dios uno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, pues el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre y todos los creyentes son uno en el Espíritu Santo en Dios [33] Finalmente, apenas puede asegurarse que el AT

las locuciones divinas (Gn 1,26, 3,22, 11,7, Is 6,8) Todavía no se ha llegado a un acuerdo definitivo sobre el modo de entenderlas Comparados con la multitud de sentencias sobre Yahvé, sobre su palabra, su sabiduría, su espíritu y otras, estos pasajes son también relativamente ambivalentes Citemos, al menos, aquellos otros pasajes que suelen aducirse en este contexto Nm 6,23ss, Sal 66,7, Is 63 y *passim,* Gn 18 En orden a la valoración y la consiguiente utilización dogmática de dichos pasajes convendría advertir siempre si se pretende hacer una afirmación exegética y bíblica (del AT o del NT) o más bien una afirmación teológica, dogmáticamente desarrollada, o si se intenta, por el contrario, citar los textos en un sentido preferentemente exornativo (al estilo como emplea en ocasiones la liturgia los textos escriturísticos) Cf también H Renckens, *Creación, Paraíso y Pecado Original* (Madrid ²1969) 96ss

[33] Aquí puede aludirse indudablemente al sentimiento de solidaridad y representación, excepcionalmente profundo en Israel (y en el Oriente antiguo en general), que puede arrojar cierta luz sobre la Trinidad Cf J Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt* I *Vaterfluch und Vatersegen* (Bonn

vislumbre la *trinidad* expresa de personas en Dios Así, por ejemplo, la sabiduría y la palabra llegan a ser consideradas de hecho y en última instancia como una misma cosa, identificadas con Cristo en la posterior revelación neotestamentaria, pero en el AT no se ve del todo claro si acaso habría que decir lo mismo también del espíritu de Dios En este sentido, la revelación neotestamentaria es, en verdad, tan insospechadamente nueva, que, sólo a base del AT y sin la nueva revelación divina del acontecimiento Cristo, no podía ser conocida ni siquiera por los santos más escogidos de la alianza antigua Por otra parte, los múltiples elementos de la revelación veterotestamentaria de Dios son una preparación indiscutiblemente rica de la inequívoca revelación de la Trinidad en la alianza nueva, es decir, de la plenitud pluripersonal de ser y de vida en Dios, o mejor, del Dios uno, Padre, Hijo y Espíritu Santo Y esto hasta tal punto, que sólo en una visión conjunta de la antigua y la nueva revelación se puede llegar a aprehender la imagen cristiana definitiva de Dios

3 *La revelación extrabíblica de Dios como preparación de la revelación trinitaria*

Como en la sección precedente, también aquí debemos comenzar por establecer los principios en orden a un estudio exacto y objetivo del problema de una preparación de la revelación trinitaria en el campo extrabíblico Y esto tanto más cuanto que hasta ahora el problema apenas ha sido planteado y respondido desde la perspectiva elegida en esta sección Por lo mismo, la reflexión sobre los principios adquiere una importancia especial [34]

a) Principios fundamentales

Comparada con lo expuesto hasta aquí, nuestra cuestión se plantea de hecho, en este lugar, bajo una nueva luz, como podrá comprobarse inmediata y claramente cuando expongamos con mayor detalle lo que queremos significar en este contexto con la expresión «esfera extrabíblica» Nos preguntamos, pues, si la revelación del misterio trinitario ha tenido preparación Ya hemos descrito antes este misterio más de cerca al hablar de los principios, insistiendo entonces, entre otras cosas, en que la revelación y comunicación de este Dios tripersonal ha

1958), J Scharbert y O Semmelroth, *Solidaritatsprinzip* LThK IX (1964) 864-867 Citemos además, en este contexto, a W Kern, *Einheit in Mannigfaltigkeit Fragmentarische Uberlegungen zur Metaphysik des Geistes,* en *Gott in Welt* I, 207 239

[34] Por supuesto, hace mucho que se ha planteado y estudiado de alguna manera el problema de la preparación a la revelación trinitaria en el mundo extrabíblico y extracristiano Sin embargo, la mayoría de las veces se ha hecho o bien de una forma racionalista e histórico religiosa improcedente o bien desde una postura excesivamente defensiva (y, por lo mismo, en algunos aspectos ciega) contra todo intento de hallar el origen de la fe en la Trinidad Cf una síntesis expositiva en J Brinktrine, *Die Lehre von Gott,* vol II *Von der gottlichen Trinitat,* especialmente el apéndice sobre el origen de la fe en la Trinidad, con particular atención a la tri unidad en las religiones no cristianas (183 212) Citemos también aquí la bibliografía más importante o más sugerente —también en orden a las páginas que siguen—, remitiéndonos para ulteriores informaciones a la bibliografía que se indica en las obras citadas K Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas,* en *Escritos* V, 135 156, y *Theos en el Nuevo Testamento,* en *Escritos* I, 93 167, J Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen,* en *Gott in Welt* II, 287 305 (con bibliografía), H R Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Friburgo 1963), J Daniélou, *El misterio de la historia* (Bilbao 1957)

acontecido y acontece *en* la historia, *es* historia y, al mismo tiempo, acción salvífica para vencer al pecado. Se ha distinguido ya entre la historia general de la salvación y de la revelación, que afecta a todos los hombres y cuyo objetivo único es la comunicación plena de Dios, y la historia especial, derivada de aquélla y realizada en ella. De esta última hemos hablado ya, en cuanto que en ella se presenta la historia preparatoria especial de la revelación. Esto supuesto, la «esfera extrabíblica» se refiere a la humanidad que se encuentra fuera de la historia especial y bíblica de la revelación y de la salvación y que todavía no ha tenido la experiencia del mensaje cristiano en medida suficiente para responder con una auténtica decisión de fe.

Según esto, nos deberíamos preguntar aquí: ¿Se da en este ámbito, es decir, fuera y *al lado* de la revelación ocurrida en el espacio y tiempo bíblicos, y fuera y al lado del contenido de la fe cristiana, una revelación de Dios tal que pueda ser considerada como preparación de la revelación trinitaria? Y, dando un paso más: ¿es esta revelación *distinta,* y aporta cosas nuevas no dichas en la revelación antes citada? De ser así, ¿cómo habría que valorarlas? Para poder responder a estas preguntas debemos tener en cuenta lo siguiente: dado que la revelación de Dios acontece *en* la historia y *es* historia y además es siempre en definitiva historia de Dios y de la humanidad *total,* precisamente por eso debemos entender en nuestro enfoque la esfera extrabíblica, hasta ahora definida de una manera muy general, de una forma mucho más diferenciada. Tanto más cuanto que Dios ha llevado a cabo, dentro de la historia general de la salvación y de la revelación, otra historia salvífica especial, perfectamente delimitada en el tiempo y en el espacio, que ya ha alcanzado su meta, *su* fin último y definitivo *especial* en el acontecimiento Cristo. Esta historia salvífica especial ha acontecido, además, en un tiempo que cae justamente dentro del curso de la historia general de la humanidad. Por otra parte, también la historia general de la salvación y de la revelación ha alcanzado su cumplimiento escatológico definitivo en el acontecimiento Cristo. En efecto, la historia salvífica especial y el acontecimiento Cristo tienden al cumplimiento, a la plenitud y, por lo mismo, también a la salvación de la humanidad total. En nuestro planteamiento, pues, la esfera extrabíblica debería ser entendida concretamente, primero como la humanidad total, tal y como existió *antes* de comenzar la historia especial de la salvación en Israel; en segundo lugar, como aquella parte de la humanidad que, a excepción de Israel, vivió temporal y espacialmente «junto a» y fuera de la historia de la salvación especial, preparatoria y portadora de la plenitud; en tercer y último lugar, como aquella porción de la humanidad que sigue viviendo aún «al margen» de la cristiandad.

Esto supuesto, ¿puede plantearse nuestra pregunta en el mismo sentido para los tres niveles, de tal suerte que la humanidad total de antes y de fuera (temporal y espacialmente) del ámbito histórico-salvífico israelita y cristiano pueda ser considerada en nuestra perspectiva como una unidad fundamental desde un punto de vista teológico e histórico-salvífico? ¿No habrá que distinguir teológicamente (al menos en principio) estas tres fases? Estas preguntas nos enfrentan con un problema muy amplio de la teología actual, a saber: cómo se deben considerar y evaluar teológicamente (para mencionar tan sólo uno de los temas importantes) las múltiples y diferentes religiones. Este problema, que es realmente polifacético, se hace tanto más difícil cuanto más de cerca se le examina. Algo parecido ocurre con nuestra pregunta acerca de la preparación (de hecho) de la revelación trinitaria en el ámbito extrabíblico. Sólo podemos pretender, por tanto, esbozar las líneas fundamentales de una respuesta, ya que faltan por completo investigaciones concretas en este campo.

Como vía de acceso para obtener una respuesta séanos permitido establecer

de antemano, a modo de tesis, algunos datos que, apoyados en afirmaciones de la Sagrada Escritura, pueden ser admitidos de una manera global, aunque ciertos detalles acaso necesiten todavía alguna reelaboración.

1. La situación de la humanidad total antes de que se iniciara la historia especial de la salvación de Israel debió de ser, por lo que respecta a nuestra cuestión, igual y uniforme para todos; en caso contrario carecerían de sentido el concepto y la aceptación de una historia de la salvación que comienza con Abrahán —o, respectivamente, con Moisés— y limitada (inicialmente) a Israel, tal como aquí es entendida.

2. No ha habido *ninguna otra* historia *especial* de la salvación. Israel es, pues, un «caso» único en la historia de la humanidad y, por lo mismo, de la salvación y de la revelación. La existencia de un «caso paralelo», que hubiera tenido con el «fin», con el acontecimiento Cristo, la misma vinculación que el AT no sería conciliable con el auténtico carácter histórico de la preparación salvífica especial de Israel (que apunta a aquel único hombre individual, Jesús de Nazaret, *el* Cristo). No puede hablarse, pues, de una segunda (o de otras varias) preparaciones *especiales* del acontecimiento Cristo y, por tanto, tampoco de una revelación de la Trinidad de esta misma clase.

3. Pero aunque no existe más que *una* historia especial de la revelación y de la salvación, es preciso reconocer y valorar expresamente la historia general. También en otras partes (y no sólo en Israel y en la Iglesia) se dio y se sigue dando verdadera revelación divina, y ciertamente de tal clase, que no se le puede denegar carácter sobrenatural. Más aún: la historia especial presupone la general y se construye sobre ella (en el sentido y medida de la revelación bíblica), la profundiza y completa de una forma que no puede darse, desde luego, en ningún otro caso, pues la especial se apoya en una particular acción histórico-salvífica de Dios.

4. Los hombres extrabíblicos y extracristianos pueden llegar a recibir lo revelado en Israel, y sólo en Israel, únicamente a través de una (posterior) predicación que se le anuncie y, al principio, precisamente «por boca» de Israel, mientras que, por el contrario, Israel posee la revelación general prebíblica con el mismo derecho y (por parte de Dios) con la misma plenitud que los demás pueblos. Lo mismo cabe decir, correlativamente, del depósito (llevado a su plenitud) de la fe cristiana. Así, pues, en el ámbito extracristiano sólo se puede recibir el contenido vétero y neotestamentario especialmente de la fe por medio de la predicación posterior, transmitida a través de los hombres, de aquello que Israel y los *discípulos* de Cristo experimentaron inmediatamente como revelación «actual» de Dios. (Esto es, por lo demás, un *factum,* válido para todo lo histórico y no en menor grado para las inspiraciones de tipo científico, artístico o de cualquier otra clase. Por tanto, lo que aquí afirmamos no contradice en nada a la dignidad ni a la libertad humana). En este punto debe observarse que la revelación especial no revela algo propia y *absolutamente* nuevo; en buena parte se limita a descubrir, en una acción salvífica y reveladora «nueva», algo que estaba oculto o retenido en el pecado (Rom 1,18s) y hace que se torne de nuevo vivificante.

5. Aunque el contenido general (prebíblico y netamente humano) de la revelación fue también una «justa posesión» de Israel, destinada a ser profundizada y completada (en el sentido especial ya mencionado), esto no quiere decir que los israelitas hayan sido siempre administradores fieles de este depósito (como tampoco del especial). Más bien debemos tener en cuenta que tanto en Israel como, por lo demás, en todos los hombres (cf. Rom 1-5) está universalmente presente y operante (y como en Israel, también en la Iglesia actual) el pecado.

Es decir, en la realidad histórica no todos los pueblos han mantenido y desarrollado a la misma altura la revelación general (concedida a todos de alguna manera en idéntica medida). Por todas partes aparecen elementos aislados del depósito total y general de la revelación, que en unas regiones fueron conservados con especial veneración y en otras pasaron completamente inadvertidos e inapreciados y en otras, finalmente, fueron acaso culpablemente soterrados. Lo mismo puede decirse, correlativamente, del depósito especial de la revelación en Israel y en la Iglesia. Más adelante comprobaremos lo que esto significa para nuestro planteamiento.

6. Si el concepto de historia especial de la salvación y de la revelación, y, por consiguiente, la misión especial de Israel (y también de la Iglesia) antes mencionada, son correctamente entendidos, se sigue, entre otras cosas, una importante consecuencia, confirmada por la misma historia: que la revelación general de Dios es, en cuanto a «plenitud» de contenido, claridad, unidad, vitalidad e inmediatez divina, sustancialmente más limitada que la especial. Así, pues, ya de antemano no debe esperarse que la esfera extrabíblica posea un contenido de revelación que supere *fundamentalmente* al de la esfera bíblica especial, que sea mayor, más universal, más cercano a la validez definitiva del acontecimiento Cristo. Lo cual significa para nuestro problema que no puede esperarse razonablemente (y así lo confirma la historia) encontrar en el campo extrabíblico una preparación de la revelación trinitaria más clara y concreta que la que se da en el ámbito bíblico. Es preciso confesar, por el contrario, que si ya respecto de este mismo campo bíblico tuvimos que reconocer hasta qué punto la revelación neotestamentaria era algo nuevo (a pesar de su polifacética preparación), esto vale *a fortiori* para el campo extrabíblico. Si ya en la esfera veterotestamentaria no tenía sentido comenzar a buscar inmediatamente la «tríada», mucho menos posible es recorrer este camino en el campo extrabíblico. Y, a la inversa, la manera veterotestamentaria de preparar la revelación del misterio trinitario puede proporcionarnos pistas para plantear acertadamente en la esfera extrabíblica la pregunta que aquí nos ocupa.

Dados todos estos presupuestos, debemos preguntarnos ahora: ¿hay algo en el campo extrabíblico que se pueda considerar como preparación auténtica de la revelación de la Trinidad? Para responder a esta pregunta —en la medida en que esta respuesta puede darse— debemos examinar, ante todo, cuál es el criterio para decidir si en los hechos que eventualmente se puedan aducir, y en el depósito de ciencia o de fe que acaso pueda encontrarse, hay realmente una preparación de la revelación trinitaria que, en todo caso, sólo puede provenir de Dios y que, *en cuanto* preparación (progresiva) hacia la plenitud, debe participar ya de esta misma plenitud.

Lo que vamos a exponer a continuación al estudiar el aspecto más bien histórico-(religioso) y dogmático-teológico de nuestro problema puede expresarse aceptablemente en las siguientes palabras: en un primer orden de ideas debe hablarse de la revelación general de Dios en cuanto preparación válida de la revelación de la Trinidad. Tal y como en las anteriores exposiciones se ha evidenciado y justificado, esta revelación general de Dios debe entenderse aquí de aquella que existió ya antes de que comenzara la historia especial de la salvación de la humanidad y que se ha mantenido y evolucionado pluriformemente fuera de y junto a (en el sentido antes indicado) la historia salvífica especial y el cristianismo. Es necesario que nuestra solución del problema tenga primariamente en cuenta esta revelación general de Dios, pero también todas las formas *verdaderas* y válidas de auténtica fe en Dios realizadas a lo largo de la historia, aunque no nos es preciso (ni tampoco posible) entrar aquí en discusiones pormenorizadas. De-

bemos preguntarnos, en segundo término, hasta qué punto este fundamento general de la fe ha evolucionado, se ha amplificado o incluso ha conseguido mayor profundidad en cada pueblo particular y en cada una de las fases de la historia, en orden a la revelación de la Trinidad, que en el curso de la historia reciben (en plenitud) Israel y la Iglesia. Consideraremos tres «casos» fundamentales: la preparación del pueblo israelita para recibir la revelación especial de la antigua alianza, la preparación del mundo oriental y grecorromano para la recepción de la primitiva fe cristiana y, finalmente, la preparación de los pueblos cuyo *kairós* para entrar en la Iglesia se ha cumplido más tarde, o está todavía por cumplirse. Ya se comprende que aquí sólo podemos ofrecer las líneas generales de la respuesta, sobre todo porque faltan casi por entero las correspondientes investigaciones sobre puntos particulares.

b) La revelación general de Dios como preparación de la revelación trinitaria.

Al establecer los principios generales dijimos ya que la revelación de la Trinidad debe ser entendida como la revelación definitiva *de Dios* y que toda revelación divina auténtica (y, por lo mismo, todo conocimiento verdadero de Dios) es, a la vez, revelación de la Trinidad. Este principio fundamental no ha sido establecido *a priori,* sino a partir del significado teológico de la comunicación de Dios, tal como se ha realizado de hecho en la historia. Podemos, pues, considerar también aquí este principio fundamental como lo que es en realidad, es decir, como la afirmación de un hecho, basada en el *factum,* claramente testificado por la Sagrada Escritura, de que también fuera de Israel (y, por tanto, también fuera de la Iglesia, mientras no entren a formar parte de ella todos los hombres) existe una auténtica revelación sobrenatural de Dios. No nos preguntamos, pues, aquí por una idea de Dios «teórica», surgida «desde abajo», (meramente) metafísica (y acaso sólo más tarde hallada desde la conciencia cristiana de la fe). Nosotros estudiamos, más bien, la revelación divina acontecida de hecho, en la historia (y controlable, por tanto, en la misma historia) y el auténtico conocimiento (en fe) de Dios que de ella se deriva. Se da aquí un *factum* de la humanidad total que ha experimentado, desde luego, las más variadas configuraciones, explanaciones y depravaciones, pero que, sin embargo, aparece y se mantiene fundamentalmente en todos los tiempos y en todas las épocas. También la fe vétero y eclesial-neotestamentaria contiene esta revelación, ciertamente ya completada, pero, con todo, todavía no como un depósito que pueda ser tratado con descuido, sino que debe ser siempre nuevamente actualizado. No se trata, pues, del Dios de una «mera teología natural», sino de un conocimiento de Dios prebíblico y extracristiano (que puede contener de alguna manera aquellos elementos que debería presentar una «doctrina natural de Dios» rectamente entendida).

Acerca de este conocimiento de Dios, considerado aquí primordialmente sobre la base de los rasgos fundamentales que aparecen *por doquier,* se hablará en otro lugar con más detalle y desde diversas perspectivas [35]. Aquí sólo se tocarán aquellos aspectos que revistan particular interés para nuestro estudio.

Debemos mencionar en primer término el hecho de la conciencia de Dios —común a todos los hombres— tal como se presenta en todas partes precediendo

[35] Cf. sobre el tema los capítulos IV y XII de este volumen, al igual que el VII del tomo III.

a los «intereses» filosóficos. Esta conciencia posee siempre un auténtico interés vital «existencial» tanto para los individuos como para la sociedad. En último extremo se apoya en la revelación divina. A pesar de la multiplicidad de formas (incluidas las graves depravaciones) se da siempre en el concepto de Dios (de los «dioses», de lo divino) la idea de que es supramundano y asimismo personal. En efecto, se habla siempre de él y con él, al menos según el modo humano, y siempre con la conciencia de que (al menos de alguna manera personal) los hombres no pueden disponer de él. El es el dueño y señor de la naturaleza y de los hombres.

En segundo lugar, esta conciencia de Dios le atribuye siempre un poder supremo. A medida que es más profunda la formación del espíritu y del corazón, comprende el hombre a Dios, bajo esta revelación, como el absoluto, sin principio y trascendente, pero siempre volcado hacia los hombres (sea en compasión, en cólera o de otras formas). Este Dios y el hombre se encuentran unidos en una referencia indisoluble e inefable, siendo indiferente la manera como se interprete concretamente esta vinculación. Además de esto, aparece también en todas partes la idea de la comunicación con Dios (ya presente u objeto de una búsqueda razonable).

En tercer lugar, la predicación bíblica, sobre todo la neotestamentaria, empalma conscientemente con esta conciencia general humana. No anuncia algo *absolutamente* nuevo. En realidad, no se trata de rechazar todo lo existente, sino de descubrir lo oculto y desarrollarlo en orden a un conocimiento de Dios perfecto y vivificante. El «Dios desconocido» no es el completamente ignorado, pues «en él vivimos, nos movemos y existimos» (cf. Hch 17,22-34).

En cuarto lugar, puesto que el NT aplica el nombre de Dios del AT, en un sentido peculiar, a Dios Padre [36], podemos nosotros decir ahora con perfecto derecho, apoyados, una vez más, en la manera en que fue presentada la predicación a judíos y paganos, que este Dios «desconocido», pero, con todo, conscientemente sentido, fue y es el Dios Padre, en aquel sentido peculiar. Todas las afirmaciones de la revelación de Dios extrabíblica y extracristiana deben interpretarse, en un sentido específico, como de Dios Padre, de una forma similar a la vigente en la alianza antigua.

En quinto lugar, recordemos que ya el mismo AT comenzó a reconocer, en las etapas posteriores, que la sabiduría divina actuó también fuera de Israel (a partir de la creación) y seguía actuando todavía, hasta tal punto que se atribuía a los sabios (de buena voluntad) de los otros pueblos del mundo la posesión de esta única sabiduría, presente en todas partes [37]. Podemos ver, con razón, en este hecho una alusión a aquello que se pretendía en la revelación veterotestamentaria y en su exposición teológica cuando se introducían las formas de mediación. Aunque no se alcanzó la profundidad de la visión veterotestamentaria, con todo, esta perspectiva no estuvo completamente ausente.

Habría que reflexionar, en sexto lugar, si es lícito calificar el politeísmo, el panteísmo, el monismo y otras formas religiosas *sólo* y totalmente como depravaciones. Podría tratarse también de ensayos y tentativas (por otra parte muy imperfectamente conseguidos) para expresar de alguna forma la plenitud de lo «divino» sentida experimentalmente. Debería considerarse, sobre todo, hasta qué punto estas denominaciones (politeísmo, etc.) aparecen sólo como la última consecuencia «teórica» de un planteamiento de la «comprensión» de lo divino en

[36] Cf. sobre esto *supra*, pp. 66ss y la sección segunda de este mismo capítulo.
[37] Cf. también W. Eichrodt, *Teología del AT* II, 96ss.

una conciencia religiosa abierta y viva, pero que no ha conseguido una absoluta claridad. Deberíamos ver en todas estas tentativas tanto la verdadera conciencia experimental que se encuentra en el fondo y, con ello, la bienintencionada (y meritoria para la salvación) «búsqueda de Dios» (cf. Hch 17,27), como las depravaciones que se dan en ellas [38].

c) Preparación de los pueblos para recibir la revelación plena de la Trinidad.

Además de lo que se acaba de decir *en general* sobre la revelación de Dios acontecida de hecho y testificada por la historia en la esfera extrabíblica y extracristiana, vamos a recorrer ahora algunos hechos individules y determinados en cuanto que prepararon (o siguen preparando) a los pueblos concretos, dentro de su tiempo y su espacio humano e histórico-salvífico peculiar, para recibir la revelación plena de la Trinidad. La revelación especial ha tenido lugar dentro de un tiempo y un espacio perfectamente delimitado en la historia general humana, debido a que Dios escogió con toda libertad a un pueblo solo para preparar la salvación de todas las naciones. Esta salvación debía alcanzar «primero a los judíos» (cf. Rom 1,6; 2,9s) y, a través de los judíos, a todos los pueblos (cf. Jn 4, 21-26), de tal modo que llegara hasta éstos bajo la dirección divina, pero por un camino histórico humano. Por eso la historia general de la revelación no tuvo, ni tiene, la misma forma para todos los pueblos y en todas las partes. Aparecen, por el contrario, también aquí (bien que sólo acaso perceptibles desde la plenitud, como en el caso de Israel), evoluciones que nosotros debemos considerar como auténtica preparación, procedente de Dios, para recibir la salvación.

A este respecto hemos de dirigir de nuevo la mirada, en primer término, al mismo Israel. Es cierto que Dios separa a este pueblo, por una decisión libre y con su soberano poder, de todos los demás pueblos, pero no de tal modo que viva completamente aislado entre los demás hombres. Permite, más bien, que este pueblo «encuentre» y acepte la revelación general con su peculiar carácter semítico oriental y con su interpretación (a su modo) deficiente, y que entre en contacto y hasta en conflicto nacional, político y religioso con los «pueblos paganos», para así hacerle partícipe de la revelación especial, de modo que llegue a ser una señal entre los pueblos. Los contactos religiosos y culturales, políticos y bélicos con los pueblos circunvecinos se deben siempre a la tensión entre la pecaminosa negativa de este mundo a creer (cf. Is 7 y *passim)* y la plenitud de la salvación querida por Dios. Así entiende la teología veterotestamentaria de la historia, desde su inmediata experiencia de la vida y de la salvación, los acontecimientos de Egipto, Palestina, Babilonia (cf., por ejemplo, Tob 13,3-10).

Por lo dicho puede conocerse fácilmente el doble significado de la historia de Israel para los pueblos circunvecinos. En primer lugar, estos pueblos eran instrumentos en las manos de Dios en orden a preparar a Israel para la plenitud de la revelación que debía recibir, incorporar y vivir (cf. Is 44,6-23; 45). Uno

[38] Desde esta perspectiva debería estudiarse también el problema de las «tríadas» en las diversas religiones (cf. el artículo de J. Brinktrine citado en la nota 34). Habría que preguntarse cómo se ha configurado la idea de Dios en estas diversas religiones y por qué *a partir de esta idea* (si se da el caso) se ha llegado a la modelación de ciertas tríadas (o díadas, o tétradas, etc.). Citemos expresamente, atendido el planteamiento enteramente divergente respecto del de Brinktrine, a H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit* 3/1 (Einsiedeln 1965), y su artículo *Die Gottesvergessenheit und die Christen:* «Hochland» 57 (1964) 1-11.

de los factores más importantes del «desarrollo» de la fe de Israel fue, precisamente, la confrontación con su mundo ambiente histórico y geográfico. Además, Israel fue, en virtud de su conexión con otros pueblos, un signo de la revelación, un testigo (mártir en el doble sentido de la palabra) de la verdadera, más plena y más pura revelación de Dios, ante la cual no podrían pasar de largo sin culpa los demás pueblos. Los contactos históricos de Israel con su mundo ambiente eran ya, para los pueblos y religiones circunvecinos, una preparación (lejana al menos) de lo que posteriormente deberían recibir.

Nos enfrentamos, ahora, con un hecho que aparece con indiscutible claridad en la época inmediatamente anterior a Cristo dentro del espacio oriental y grecorromano: en este ámbito histórico puede advertirse en los respectivos pueblos una preparación de los espíritus y de los corazones humanos enteramente orientada a la aceptación del primitivo mensaje cristiano. Baste aquí con aludir a los fenómenos fundamentales para poder comprobarlo: las especulaciones sobre el logos-pneuma, la obra de Filón y también de Platón y Aristóteles, a la que deben añadirse la Stoa y el neoplatonismo, entre otros. En este punto es preciso mencionar de nuevo tanto su «proximidad», casi increíble, respecto del contenido de la fe cristiana como también los elementos «no cristianos» que aparecen por doquier. Desde la perspectiva de la teología de la historia fundada en la Biblia, principalmente de la historia de la salvación, puede verse sin dificultad, y con toda razón, en estos fenómenos un elemento preparatorio en orden a la aceptación de la verdad cristiana. En efecto, Dios ha querido hacer partícipes a *todos* los hombres de la plenitud de su vida, comunicada definitivamente en el acontecimiento Cristo; y esto precisamente a través y por medio de los hombres que viven en la historia. Por tanto, los «primeros», después de los judíos, eran necesariamente los pueblos del espacio oriental y grecorromano de aquel tiempo [39].

Finalmente, esta consideración nos permite obtener una idea clara del significado de las religiones de aquellos pueblos que han llegado posteriormente al cristianismo y, por lo mismo, a la revelación plena de la Trinidad, o que todavía siguen esperando su *kairós*. Parecidamente a los israelitas y a los pueblos en inmediata proximidad con Cristo, también estos pueblos conservan y desarrollan la revelación general que les ha sido otorgada, en espera del día en que reciban la plenitud de la comunicación de Dios en una expresa revelación histórica.

Debemos advertir aquí dos cosas: a estos pueblos no les llega la fe cristiana bajo la forma del cristianismo primitivo, sino bajo la forma que esta fe tiene en la Iglesia al tiempo del *kairós* de dichos pueblos. Uno de los constitutivos del *kairós* correspondiente a estos pueblos es que la fe llega hasta ellos *así* y de ninguna otra forma. Inversamente, el *kairós* de un pueblo que entra en la Iglesia es también, para la Iglesia misma, un *kairós*, una ocasión de volverse a plantear su fe poseída desde y hacia la plenitud viviente y de completarla vitalmente, es decir, no mantenerla inerte en un *status* del pasado. Así, no es imposible que la Iglesia pueda recibir de una religión que todavía no ha alcanzado la verdad plena y aun de las depravaciones mismas de una tal religión, pero principalmente del contenido general de fe que en dicha religión ha experimentado un especial

[39] Cf. sobre este tema P. Gerlitz, *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas*. Es un intento a la vez histórico-religioso y dogmático por esclarecer el origen de la *homousía* (Leiden 1963); A. Halder y K. Rahner, *Abendland:* LThK I (1957) 15-21 (con bibliografía); J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, en *Gott in Welt* II, 287-305 (con bibliografía); G. Lanczkowski, *Religiones* (estudio comparado de las): SM V (1974) 975-984.

desarrollo a partir de los datos de la revelación general (quizá «inadvertido» por otros y por la misma Iglesia), un estímulo salutífero para experimentar una vez más, reconocer y vivir con mayor profundidad la plenitud de su revelación [40].

RAPHAEL SCHULTE

BIBLIOGRAFIA

Ofrecemos los títulos de una serie de obras básicas de consulta en las que aparece amplia bibliografía. A ella remitimos al lector. Los libros citados en las notas se han omitido aquí.

I. DICCIONARIOS

Diccionario de teología bíblica, ed. por J. B. Bauer (Barcelona 1967).

274-295: *Dios* (A. Deissler).
334-360: *Espíritu* (R. Koch).
937-946: *Sabiduría* (G. Ziener).

HaagDB

99-101: *Angel de Yahvé.*
611-614: *Espíritu de Dios en el AT.*
1408-1410: *Palabra de Dios en el AT.*

CFT

I, 420-432: *Dios* III (J. Haspecker).
432-442: *Dios* IV (J. Alfaro).
II, 23-30: *Espíritu Santo* I (I. Hermann).
III, 295-321: *Palabra* II (H. Schlier).
518-544: *Profeta* (N. Füglister).
IV, 127-133: *Sabiduría* I (V. Hamp).

LThK

IV, 1070-1087: *Gott* (J. Haekel, J. Möller, A. Deissler, F. J. Schierse y K. Rahner).
1119-1124: *Gotteslehre* (K. Rahner).
VII, 565-570: *Monotheismus* (M. Gusinde, V. Hamp, J. Schmid y K. Rahner).
VIII, 568-576: *Pneuma* (V. Hamp, J. Schmid y F. Mussner).
X, 999-1004: *Weisheit* (V. Hamp, J. Blinzler y E. Biser).
1232-1243: *Wort Gottes* (E. Schick, K. Rahner y K. Haendler).

RGG

II, 1701-1745: *Gott* (K. Goldammer, E. Würthwein, E. L. Dietrich, E. Fascher, W. Pannenberg, E. Schlink y J. Klein).
IV, 1109-1116: *Monotheismus und Polytheismus* (W. Holsten, F. Baumgärtel y W. Schmauch).
VI, 1809-1821: *Wort Gottes* (W. Zimmerli, O. A. Piper, C. Andresen, W. Loew y W. Jannasch).

SM

I, 179-187: *Antiguo Testamento:* A) *Su sentido en la historia de la salvación* (K. Rahner).
II, 298-356: *Dios* (L. Scheffczyk, E. Simons, J. Gómez Caffarena, E. Sillem, K. Rahner y W. Kern).
III, 814-826: *Espíritu Santo* (M. Schmaus).
IV, 786-790: *Monoteísmo* (H. R. Schlette).

[40] Cf. también J. Feiner, *Kirche und Heilsgeschichte,* en *Gott in Welt* II, 317-345 (con bibliografía); R. Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo* (Madrid 1971); H. R. Schlette, *Einige Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen,* en *Gott in Welt* II, 306-316 (con bibliografía).

V, 147-159: *Palabra de Dios* (L. Scheffczyk).
VI, 139-147: *Sabiduría* (E. Biser).

ThW IV, 69-140: *Λέγω...* (Debrunner, Kleinknecht, Procksch, Kittel, Quell y Schrenk).
V, 959-974: *Πατήρ*, B) *Der Vaterbegriff im AT* (Quell).
VI, 357-366: *Πνεῦμα*, B) *Geist im AT;* C) *Geist im Judentum;* E) *Das Neue Testament* (Baumgärtel, Bieder, Sjöberg y Schweizer).
VII, 476-514: *Σοφία*, B) *Altes Testament;* C) *Judentum* (Fohrer y Wilkens).

II. TEOLOGIAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testament* (I, Stuttgart [8]1968; II-III, Stuttgart [8]1968; trad. española: *Teología del Antiguo Testamento,* 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1976).
Imschoot, P. van, *Théologie de l'Ancien Testament* (I, Tournai 1954; II, 1956; trad. española: *Teología del Antiguo Testamento,* Madrid 1969).
Jacob, E., *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955).
Procksch, O., *Theologie des Alten Testaments* (Gütersloh 1950).
Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments* (I, Munich [5]1966; II, [5]1968; trad. española: *Teología del AT* I, Salamanca 1972; II, 1973).
Vriezen, Th. C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (Wageningen 1956).

III. OTRAS OBRAS

Balthasar, H. U. von, *Herrlichkeit* 3/I (Einsiedeln 1965).
Barth, K., *Die kirchliche Dogmatik* I (Zurich [8]1964).
Benz, E., y Nambara, M., *Das Christentum und die nicht-christlichen Hochreligionen. Begegnung und Auseinandersetzung. Eine internationale Bibliographie* (Leiden 1960).
Brinktrine, J., *Die Lehre von Gott.* II: *Von der göttlichen Trinität* (Paderborn 1954).
De Kruijf, Th., *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäus-Evangeliums* (Roma 1962).
Eichrodt, W., *Das Gottesbild des AT* (Stuttgart 1956).
Gerlitz, P., *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas* (Leiden 1963).
Heinrich, J. B., *Dogmatische Theologie* IV (Maguncia [2]1885).
Hermann, I., *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe* (Munich 1961).
Hulsbosch, A., *Sagesse créatrice et éducatrice* (Roma 1963).
Marchel, W., *Abba, Père! - La prière du Christ et des chrétiens. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament* (Roma 1963).
McKenzie, J. L., *The Word of God in the Old Testament:* ThStud 21 (1960) 193-206.
Panikkar, R., *Die vielen Götter und der eine Herr. Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen* (Weilheim 1963).
— *Christus der Unbekannte im Hinduismus* (Lucerna 1965; trad. española: *El Cristo desconocido del hinduismo,* Madrid 1971).
— *Religión y religiones* (Madrid 1965).
Rahner, K., *Theos en el Nuevo Testamento,* en *Escritos* I, 93-167.
— *El cristianismo y las religiones no cristianas,* en *Escritos* V, 135-156.
Rehm, M., *Das Bild Gottes im Alten Testament* (Würzburgo 1951).
Scheepers, J. H., *Die Gees van God en die Gees van de Mens in die Oud Testament* (Kampen 1960).
Schmaus, M., *Teología dogmática* I (Madrid 1960).
Schmidt, W., *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie* I-III (Münster 1926-1931).

SECCION SEGUNDA

REVELACION DE LA TRINIDAD EN EL NUEVO TESTAMENTO

La doctrina de la Trinidad, es decir, de las tres personas en Dios, pasa por ser, con razón, el «misterio central del cristianismo» [1]. Este hecho es tanto más notable cuanto que los libros sagrados del NT no conocen un dogma o una doctrina explícita acerca de la Trinidad, aunque debe buscarse en ellos «la raíz fundamental» del dogma [2]. Ahora bien: ¿qué se entiende, en este caso, por «raíz fundamental» o, como otros dogmáticos dicen, por «impulso hacia la idea trinitaria»? [3]. ¿Cómo debe plantearse, de una manera objetiva, el problema de la revelación de la Trinidad en el NT?

1. *Observaciones metodológicas*

No es suficiente, desde luego, reunir todos los pasajes neotestamentarios relacionados con el misterio e interpretarlos a la luz del dogma posterior [4]. Tampoco bastaría con una investigación a fondo de la teología paulina y joánica para demostrar que la doctrina de la Trinidad está fundamentada en la revelación neotestamentaria. Hoy es preciso plantear el problema desde más atrás y anclar las verdades de la fe en el acontecer mismo de la revelación, y no sólo en las afirmaciones teológicas de los escritos neotestamentarios. Si quisiéramos contentarnos con la «prueba de Escritura» correríamos el peligro de un «docetismo canónico-teológico» [5]. Las discusiones acerca del llamado Jesús histórico han evidenciado que para la fe cristiana es decisivo —so pena de hundirse en la mitología— atenerse a Jesús, a su palabra, a sus acciones y a su pasión. Se entendería mal el dogma de la inspiración de la Escritura si se quisiera ver en Pablo, Juan o cualquiera de los restantes autores del NT portavoces inmediatos de la revelación, sólo dependientes del Espíritu. Todos ellos son «servidores de la palabra» (Lc 1,2) pronunciada y realizada por Jesús; todos ellos se saben intérpretes y traductores de una tradición cuyo fundamento histórico y teológico está en el mismo Jesús [6].

La tarea que nos incumbe se hace extremadamente ardua debido a una serie de circunstancias:

[1] Cf. H. de Lavalette, *Dreifaltigkeit:* LThK III (1959) 543; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person* (Münster 1963) 1.

[2] Cf. L. Scheffczyk, «Formulación del magisterio e historia del dogma trinitario», en este volumen, pp. 135ss.

[3] A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* vol. I: *Die Zeit der Alten Kirche* (Gütersloh 1965) 115.

[4] Como hace, por ejemplo, HaagDB 1967-1970.

[5] Cf. W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh 1960) 55.

[6] Cf. sobre este tema Fr. W. Maier, *Jesus, Lehrer der Gottesherrschaft* (Würzburgo 1965) 9-13.

a) Parece casi imposible establecer con una cierta seguridad el *factum* meramente histórico de Jesús de Nazaret a partir de las fuentes de que disponemos. Todos nuestros evangelios son testigos de la fe pospascual, todos ellos narran la historia de Jesús a la luz de su propia cristología específica. A pesar de ello, los evangelios, así como los restantes escritos neotestamentarios, tienen un gran valor en orden a la verificación de que el Cristo predicado por ellos, el Señor ensalzado como Dios, el Salvador, no es otro que el Jesús de Nazaret originario de Galilea. Así, pues, el mismo NT nos remite a una figura histórica concreta, aunque no dibuja ningún cuadro directamente histórico-biográfico de este personaje. Una interpretación que se redujera a las afirmaciones de fe neotestamentarias no respondería a la intención fundamental del NT ni conjuraría el riesgo de una teología-kerigma docetista [7]. A pesar de todas las dificultades exegéticas debemos intentar recurrir al mismo Jesús para hallar en su palabra y en sus obras la «raíz fundamental» del dogma trinitario.

En los tiempos en que se creía de buena fe que todas las palabras del evangelio habían sido pronunciadas por el mismo Jesús no constituía ningún problema para los teólogos la necesidad de una fundamentación «histórica» de la fe. Así, se creía que en el mandato bautismal trinitario (Mt 28,19) y en los discursos joánicos de revelación había afirmaciones suficientemente claras del mismo Jesús en favor de la doctrina trinitaria. Pero, en nuestra época, ha venido ganando terreno la idea de que para llegar al pensamiento de Jesús se necesitan esfuerzos exegéticos mucho mayores [8].

b) La segunda circunstancia que complica notablemente nuestra tarea radica en la comprobación de la diferencia existente entre las diversas afirmaciones neotestamentarias. Sería metodológicamente erróneo valorar, sin más, toda frase que aparece en el NT como afirmación dogmática, saltándose las diferencias entre relato histórico, formulación kerigmática, confesión de fe e interpretación teológica [9]. Es cierto que no siempre —o, más exactamente, casi nunca— se pueden distinguir con nitidez estas formas, pero se obtiene una clarificación necesaria —precisamente en orden a la doctrina trinitaria— si se tienen siempre en cuenta las diferencias fundamentales existentes entre acontecimiento de la revelación, kerigma, homología y reflexión teológica. A esto se añade que la manera empleada por los autores del NT para exponer teológicamente el acontecimiento de la salvación difiere, desde varios puntos de vista, de la posterior teología de la Iglesia. Ya esto mismo nos impide toda equiparación ingenua entre doctrina teológica y verdad revelada, aunque, desde luego, la teología se esfuerza por conseguir un recto conocimiento de la fe. Así, pues, las frases y fórmulas teológicas no son,

[7] Esta es la objeción que debe hacerse a R. Bultmann. Cf. W. Marxsen, *op. cit.*, 14. Pero también lo que expone H. Schlier en *Biblische und dogmatische Theologie,* en *Diskussion über die Bibel* (Maguncia 1963) 89s y nota 3, podría ser mal entendido como negación radical de todo fundamento «histórico» de la fe. Es indudable, con todo, que Schlier no pretende discutir la importancia teológica de una distinción crítica entre la realidad histórica de Jesús y su interpretación por los evangelistas.

[8] H. Mühlen, *op. cit.*, 88-94 y *passim,* apoyándose en E. Stauffer y H. Zimmermann, pretende descubrir, a través de las afirmaciones que formula Jesús en primera persona a lo largo del cuarto evangelio, su conciencia trinitaria, tentativa muy discutible desde varios puntos de vista. Sería aconsejable que los dogmáticos no se apoyaran ingenuamente en opiniones exegéticas que apenas si son admitidas por los especialistas.

[9] Cf. para esta distinción R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie* (Munich 1963; trad. española: *Teología del NT,* Bilbao 1973) 14-17; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga [5]1965) 585-589; K. Rahner y K. Lehmann, *Kerigma y dogma:* MS I, 686-769, espec. 686-699.

nunca, en cuanto tales, objeto de fe, sino sólo un intento (que debe ser incesantemente reemprendido) por explicitar de forma asequible y comprensible el acontecimiento escatológico salvífico realizado «de una vez por todas» en Cristo y la fe correspondiente a este hecho [10]. Mientras que la esencia de la revelación y de la fe es inmutable (aunque «aparezcan nuevos» dogmas), la interpretación teológica puede y debe progresar incesantemente.

c) Dado que ninguna afirmación teológica se identifica adecuadamente con la realidad misma de la fe, ni puede agotar completamente la insondable riqueza del acontecer de la revelación, todos los intentos, aunque parezcan todavía imperfectos, de explicar el NT conservan su valor. Por eso mismo, la tarea de una exposición bíblico-teológica del misterio de la Trinidad abarca mucho más que una mera investigación histórico-dogmática. Esta última puede contentarse con investigar las afirmaciones y las fuerzas propulsoras que han llevado a la posterior enseñanza eclesiástica y a su fijación dogmática, circunscribiendo de antemano el problema a la cuestión de la relación entre las tres personas divinas y la unidad de la esencia de Dios. En la línea de este pensamiento de evolución histórico-dogmática deben considerarse como forzosamente imperfectas, insuficientemente aclaradas, y superadas por el dogma, las afirmaciones de la Escritura (acerca, por ejemplo, del Espíritu Santo como persona). Pero si se tiene en cuenta que la realidad misma —a la que tiende y se refiere la posterior doctrina trinitaria ontológicamente formulada— ha sido revelada en el NT de una manera definitiva e insuperable, entonces ya no es superfluo exponer el pensamiento peculiar de los autores neotestamentarios acerca de las relaciones mutuas entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Podría incluso demostrarse que, normalmente, nos situamos en una óptica falsa cuando opinamos que la teología de la Trinidad de la época posterior ha conseguido conocimientos fundamentales nuevos y más profundos, siendo así que en realidad se ha limitado a expresar con más rigor y a traducir en un lenguaje inteligible para su época algunos puntos de vista admitidos sin discusión previa en el NT.

d) Si es cierto que «las manifestaciones doctrinales de la Iglesia y las afirmaciones teológicas llevan implícita una fijación terminológica frente a la cual no debe plantearse la cuestión de la verdad, sino, a lo sumo, la de la conveniencia» [11], no debe extrañar que en el NT falten expresiones como «Trinidad», «persona», «esencia», «sustancia», «relación» y otras parecidas. Más aún: siguiendo el consejo de sus colegas los dogmáticos [12], el exegeta deberá evitar, en la medida de lo posible, acudir a estos conceptos en la interpretación de las afirmaciones bíblicas, sobre todo teniendo en cuenta que la palabra «persona», clave de la doctrina trinitaria, «tiene en realidad muy pocos puntos de contacto con lo que nosotros solemos entender bajo este concepto» [13]. A pesar de todo, el exegeta se sabe obligado a interrogar los textos también (aunque no exclusivamente) acerca de lo que se intenta expresar en la posterior terminología de la Iglesia.

e) Por lo dicho hasta ahora, se podrá ver que ya no parece tan fácil determinar el contenido real de lo que se entiende por doctrina trinitaria. La respuesta, que aflora casi inevitablemente, de que la doctrina trinitaria estudia la esencia íntima de Dios, su plenitud de vida trinitaria (o como quieran llamarse las relaciones mutuas de las tres divinas «personas»), se reduce a explicaciones

[10] Cf. R. Bultmann, *op. cit.*, 586.
[11] K. Rahner y K. Lehmann, *loc. cit.*, 742.
[12] H. Mühlen, *op. cit.*, 2s.
[13] K. Rahner y K. Lehmann, *loc. cit.*, 761; cf. MS II, 271-303, 324-331.

tautológicas y confunde, una vez más, el concepto teológico, la formulación doctrinal, con la realidad misma. Si el misterio trinitario expresa realmente el origen, el núcleo y la meta del mensaje cristiano —acerca de lo cual no existe la menor duda—, entonces la realidad contenida en él debe identificarse con el acontecimiento Cristo. Dicho de otra forma: la doctrina trinitaria bíblicamente entendida sirve en primera línea (como, por lo demás, todas las restantes afirmaciones teológicas de la Escritura) para aclarar la figura, el mensaje y la obra de Jesús de Nazaret. ¿No se trata aquí, entonces, de la revelación de la esencia íntima divina, de su misteriosa trinidad de personas? Ciertamente, sí, pero el sorprendente y admirable misterio, superior a toda humana comprensión, se encuentra precisamente en el hecho de que la esencia propísima de Dios se ha hecho visible en Jesús de Nazaret y sigue siendo accesible en el Espíritu Santo hasta el final de los tiempos. Esta «Trinidad económica» —como dice la teología— se identifica con la «Trinidad inmanente» [14]. No debemos prescindir, por tanto, del hombre Jesús cuando queremos consagrarnos a la contemplación del Logos eterno en el seno de la Santísima Trinidad. Al contrario: cuanto más nos adherimos a Jesús y más le seguimos, tanto más se nos abre el misterio del Padre, del Hijo y del Espíritu. Con alguna punta de exageración podría decirse: no es que Jesús revele el misterio trinitario (como una especie de verdad metafísica fundada en sí misma), sino que la doctrina de la Trinidad quiere mostrarnos quién era y quién es Jesús en realidad.

2. *El Dios anunciado por Jesús*

Se discute hasta qué punto la predicación de Jesús forma parte de una teología del NT [15]. El problema no tiene sólo un valor académico, pues de él depende el concepto mismo de teología cristiana. Si se encuadra la predicación de Jesús dentro de la teología del NT, entonces Jesús aparece como un teólogo más, junto a Pablo, Juan y los restantes autores del NT. Pero en este nivel teológico resulta difícil explicarse la peculiaridad y la preeminencia absoluta de Jesús, testificada por el mismo NT. No es preciso aducir largas pruebas para comprobar que la predicación de Jesús no puede compararse con la teología paulina o joánica por lo que respecta a la plenitud y densidad de las formulaciones conceptuales [16]. El problema aparece más claro aún si —como evidentemente debemos hacer— incluimos toda la actuación de Jesús, sobre todo su pasión y muerte. Estos acontecimientos no tienen todavía en sí ninguna calidad teológica, pero constituyen, sin embargo, el objeto más destacado de la teología neotestamentaria. Hay que decir, incluso, que una genuina teología cristiana no puede tener ningún otro objeto sino lo que Jesús ha dicho, hecho, vivido y padecido.

[14] Cf. H. de Lavalette: LThK III (1959) 544: «Dios se ha comunicado de tal modo a la criatura en su comunicación absoluta, que la Trinidad 'inmanente' se hace Trinidad 'económica', y a la inversa, la Trinidad 'económica' experimentada por nosotros es la Trinidad 'inmanente'. Lo cual quiere decir que la Trinidad de la conducta de Dios respecto de nosotros *es* ya la realidad misma de Dios tal como es en sí».

[15] Cf. R. Bultmann, *Theologie,* 1s; H. Schlier, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments:* BZ 1 (1957) 5-23, espec. 12s; R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie,* 21s.

[16] Cf. el drástico juicio de K. Barth: «Jesucristo es de hecho, históricamente considerado, difícil de juzgar, y de juzgársele, es, comparado con más de un fundador de religiones y aun con algunos de los representantes posteriores de su propia 'religión', un rabí de Nazaret que parece un poco trivial» (KD I, 1, 171).

Esta fundamental valoración de la predicación y de la vida de Jesús como objeto único de la teología cristiana, como la «realidad» auténtica de que se ocupa siempre y en todas partes el NT, no excluye, sin embargo —cosa que debería demostrarse caso por caso—, que ya el mismo Jesús haya interpretado teológicamente su acción, su predicación y su inminente muerte; en suma, su persona y su misión. Sin esta autointerpretación, al menos implícita, de Jesús le faltaría al kerigma pospascual y a su evolución teológica todo fundamento. Es decir, en ese caso no se acierta a comprender por qué las afirmaciones cristológicas del NT se aplican exactamente a Jesús de Nazaret y no a algún otro de los judíos de su tiempo [17].

Que nadie piense, por supuesto, que nosotros hablamos aquí en favor de un ingenuo fundamentalismo. La verdad de las afirmaciones cristológicas del NT no es evidente en sentido empírico histórico, de tal modo que todo hombre de buena voluntad y dotado de cierta inteligencia pudiera llegar, apoyado en razones históricas, al conocimiento de que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios. La teología-kerigma dialéctica está en lo justo cuando Pablo declara que «nadie puede decir ¡Jesús es Señor! sino por influjo del Espíritu Santo» (1 Cor 12,3), es decir, por la gracia de la fe. Pero precisamente esta palabra presupone que aquel que confiesa a Jesús sabe ya quién es este Jesús a quien ahora confiesa como Señor [18]. Por otra parte, el mismo Pablo rechaza la fe en Cristo que prescinde del Jesús terreno (cf. 1 Cor 12,4). Acaso la dificultad del problema dimana de que nosotros buscamos la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe en el nivel de los conceptos cristológicos. Entre el hombre y Dios, entre lo terreno y lo celeste, entre un Jesús κατὰ σάρκα y un Cristo κατὰ πνεῦμα (cf. Rom 1,3s; 2 Cor 5,16) no existe ningún camino de acceso, por así decirlo, uniforme y continuo, sino que hay un foso que sólo puede salvarse mediante el milagro de la fe. Y desde esta perspectiva importa poco comprobar qué «personalidad» tenía Jesús. Lo divino en Jesús no puede captarse históricamente ni en sus palabras, ni en sus milagros, ni en su figura, ni en sus gestos.

¿Dónde estriba, pues, la continuidad entre el Jesús de Nazaret y la fe pospascual, aquella continuidad sin la que el cristianismo no pasaría de ser una más entre las religiones de salvación? La respuesta sólo puede ser: simplemente en lo que el hombre Jesús ha hecho, dicho y padecido. Todas las cristologías posteriores, con sus altos títulos y formas, sólo quieren poner de relieve que las palabras y los hechos de Jesús tienen validez eterna para los hombres de todos los tiempos, o, dicho con expresión moderna, que Jesús es «la comunicación absoluta y radical del propio Dios» [19].

Durante mucho tiempo, la polémica acerca de los fundamentos de la confesión cristológica estuvo vinculada al problema de la conciencia mesiánica de Jesús.

[17] En una teología kerigmática dialéctica y docetista es totalmente imposible responder a la pregunta «¿por qué precisamente éste?», «si no se suprime el impulso que pertenece esencialmente a la revelación» (R. Bultmann, *Theologie,* 421). En Brunner encontramos una negación todavía más radical del Jesús histórico: «Se entiende ya por sí mismo y *a priori,* desde los presupuestos propios de la fe, que el Jesús de la historia es distinto del de la fe» *(Der Mittler,* 158). Nos remitimos al libro de Donald M. Baillie, traducido del inglés al alemán con el título *Gott war in Christus* (Gotinga 1959), obra sumamente penetrante y en la que se mantiene una radical polémica con Barth, Brunner y Bultmann. Cf. especialmente el capítulo II: «Warum brauchen wir den historischen Jesus», 31-58.

[18] Cf. D. M. Baillie, *op. cit.,* 52.

[19] Cf. K. Rahner, *Theologie im Neuen Testament,* en H. Fries y J. Ratzinger (eds.), *Einsicht und Glaube* (Friburgo 1962) 421.

Pero esta base ha resultado de día en día más insuficiente e inaccesible. Lo que Jesús haya podido pensar de sí mismo no se puede deducir, sin más, de las fuentes, y hay una razón interna para ello: según todas las apariencias, el Jesús histórico habló mucho menos de sí mismo que de Dios. Lo que en él llama la atención no es su conciencia de sí mismo, sino su conciencia de Dios [20]. De hecho, en la predicación de Dios hecha por Jesús hallamos el punto decisivo, que no sólo fundamenta la continuidad histórica de la fe cristiana, sino que lleva también, y de una manera transparente, a la raíz fundmental de la confesión trinitaria.

Al problema del Dios anunciado por Jesús se le ha dado, demasiadas veces, poca importancia. Se juzgaba que, aun prescindiendo de Jesús, se sabía ya quién es Dios y qué quiere de los hombres. Se daba por evidente que el Dios de Jesús no podía ser más que el Dios de los filósofos o —llegando ya más de cerca al nudo de la cuestión— el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Desde luego, no hay más que un Dios, que ha dado testimonio de sí ante todos los hombres mediante la luz de la razón, que ha hablado por medio de los profetas de la alianza antigua y que —según nuestras creencias— se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret. Pero quién es o cómo es realmente Dios sólo lo sabemos con seguridad por medio de Jesús, y *a priori* parece increíble que Dios se haya hecho hombre sólo para confirmarnos algo que nosotros sabíamos ya de él. Por lo mismo, tenemos que precavernos también de identificar demasiado rápidamente al Dios de Jesús con el Dios que conocemos a través del AT [21]. Prescindiendo completamente de que la idea de Dios en el AT contiene muchos rasgos heterogéneos y que habría que comenzar por poner en claro cuáles son los conceptos que Jesús ha tomado de ella para su idea de Dios, vale la pena observar el hecho de que Jesús adoptó una actitud de cerrada oposición frente a los piadosos de su pueblo, frente a los fariseos. La extraordinaria violencia con que Jesús fue rechazado por los fariseos sería inexplicable si se hubiera tratado sólo de una diferente explicación de la Ley. La raíz profunda de la oposición se encuentra, más bien, en su diferente idea de Dios.

a) En busca del hombre perdido.

El Dios de Jesús es un Dios que se ha puesto en camino para buscar al hombre perdido. Una religiosidad natural, ya conciba a Dios lejano (como el judaísmo posterior) o cercano (como la filosofía religiosa helenista), considera siempre que es al hombre a quien incumbe la tarea de buscar a Dios (cf. Hch 17,27). Pero el Dios de Jesús sabe que ningún hombre puede encontrarle apoyado en sus solas fuerzas, que todos ellos se perderían si Dios mismo no tomara la iniciativa. Las parábolas de la oveja perdida (Lc 15,4-7; Mt 18,12-14), de la dracma perdida (Lc 15,8-10), de los dos deudores (Lc 7,41-43), del hijo pródigo (Lc 15, 11-32), de los obreros de la viña (Mt 20,1-15), del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14) apuntan a la misma idea, a saber: que frente a los perdidos, los pecadores, los desamparados y los oprimidos por la necesidad, la bondad de Dios es inconcebiblemente inmensa. De acuerdo con los conceptos humanos, habría que considerar la conducta divina como necia e injustificada. Como el Dios de Jesús no se comportaría ningún hombre razonable, por no decir nada del Dios que los fariseos creían conocer. Dado, pues, que la idea farisaica, racional y legal de Dios se muestra equivocada, resulta que aquellos que, según los conceptos del mundo y los suyos propios, estaban sanos y eran justos y piadosos se hallaban en un peligroso error. Como el hijo mayor de la parábola (Lc 15,25-32), han servido

[20] D. M. Baillie, *op. cit.*, 135s.
[21] Cf. J. Haspecker, *Dios:* CFT I, 428.

a Dios durante toda su vida, sin transgredir jamás un mandamiento. Pero nunca hallaron el camino hacia el corazón del Padre. El Padre sólo se abre a ellos cuando ellos extienden la mano al hermano perdido y pecador y encuentran así el camino de vuelta a casa, salvados de su propio y más hondo extravío [22]. Dicho de otra forma: el amor de Dios a los pecadores y a los extraviados incluye también a los autojustificados, a los «sanos», a los que se han quedado en casa; es un amor que tiene carácter ejemplar, que hace que el hombre advierta nítidamente cuál es su verdadera situación delante de Dios. Es cierto que Jesús no ha formulado la universalidad de la situación de pecado de una manera tan precisa y densa como lo hace Pablo en la carta a los Romanos: «No hay quien sea justo, ni siquiera uno solo..., todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3, 10-23). Sin embargo, no existe duda alguna de que también Jesús consideraba a los hombres todos como necesitados de salvación [23]. Este presupuesto soteriológico forma al mismo tiempo el fundamento de la fe trinitaria: Dios revela que su naturaleza íntima es la de Padre que se compadece y perdona. Los publicanos, pecadores y prostitutas, los pescadores y campesinos de Galilea a los que Jesús anunció la buena nueva, supieron que Dios era Padre en un sentido absolutamente personal, Padre que perdona la culpa y recibe a los hombres en su comunión.

Pero Jesús no anunció su mensaje sobre la bondad paternal de Dios bajo la forma de una verdad atemporal, sino que intentó demostrarla con su propia conducta [24]. Uno de los rasgos mejor testificados de la tradición es que Jesús acogía a los rechazados y despreciados con un amor especial [25]. No lo hacía así llevado de una compasión romántica por los débiles y los caídos ni en virtud de un sentimiento filantrópico, sino llevado del afán de poner en claro la esencia del reino de Dios que él anunciaba. Con su actuación, Jesús quería aprontar las pruebas de que la acción salvífica divina estaba cerca. De este contexto se deriva una importante consecuencia cristológica: «Jesús afirma que actúa en lugar de Dios, que es representante de Dios» [26]. En orden a la fe trinitaria podría hablarse incluso de una «experiencia primordial». El hombre pecador encuentra al Padre celestial sólo por medio de y en Jesús. Después de Pascua entra en escena el Espíritu (Jn 7,39) como una realidad que confiere a la actuación histórica de Jesús permanencia y eficacia actual.

b) El Padre de Jesús.

En la discusión acerca del Jesús histórico se ha establecido como uno de los resultados más seguros que Jesús se dirigía a Dios como *Abba* (Mc 14,36) [27].

[22] Cf. W. Marchel, *Abba, Vater. Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments* (Düsseldorf 1963) 64s.

[23] Cf. A. M. Dubarle, *Unter die Sünde verkauft* (Düsseldorf 1963) 125-141.

[24] Ha llamado la atención sobre este hecho principalmente J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesus* (Gotinga ^{7}1965; trad. española: *Las parábolas de Jesús,* Estella 1971) 131s, 144s.

[25] Cf. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956; trad. española: *Jesús de Nazaret,* Salamanca 1975) 72s.

[26] J. Jeremias, *op. cit.,* 132. El significativo (y no bíblico) título de «representante» es muy discutido. En principio, ninguno de los títulos, por otra parte cristológicos, puede expresar adecuadamente la relación entre la actividad de Jesús y la de Dios, indicio de que todas las fórmulas cristológicas deben ser medidas desde la realidad del evangelio, y no a la inversa.

[27] J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissma vox Jesu* (Munich 1953) 86-89; G. Bornkamm, *op. cit.,* 188; W. Marchel, *op. cit.,* 28-31.

Esta fórmula de oración es original no sólo porque ha sido transmitida por la tradición en la lengua materna de Jesús, es decir, en arameo, sino, sobre todo, porque en el judaísmo era totalmente desacostumbrado dirigirse a Dios sencillamente con la expresión *Abba.* Esta palabra pertenece al ámbito del lenguaje familiar, y corresponde más o menos a nuestro moderno «papá». Se comprende, pues, que los judíos hayan evitado el *Abba* en sus fórmulas de oración. No existe ni un solo texto judío en el que aparezca la palabra *Abba* aislada, sin adiciones, dentro de una fórmula suplicatoria. Por qué ha elegido Jesús precisamente una palabra del vocabulario infantil para hablar con Dios es algo que podría explicarse en el contexto de su exhortación a hacerse ante Dios como niños (Mt 18,3) o, respectivamente, a recibir el reino de Dios como niños (Mc 10,15; Lc 18,17). La fe cristiana ha interpretado la exclamación *Abba* de Jesús como expresión de una íntima relación con Dios y de una excepcional conciencia de filiación. De hecho, no debe pasarse por alto esta interpretación, sobre todo teniendo en cuenta que Jesús no habló nunca de Dios como «nuestro Padre». El «Padrenuestro» es una oración para uso de los discípulos, en la que no se incluye Jesús. Sólo después de Pascua se convierte en la «oración dominical», que la comunidad dirige al Padre a través de Cristo. Durante su vida terrena Jesús oró siempre solo (Mc 1,35; 6,46; 14,32-42; cf. Lc 3,21; 5,16; 6,12s; 9,28s; 11,1). También este rasgo de la tradición debe ser original, pues la comunidad pospascual ha experimentado la comunión con su Señor ascendido a los cielos precisamente en la oración (Mt 18,20)[28]. Otro problema es saber si Jesús habló formal y expresamente de sus relaciones con el Padre. Todos los pasajes en los que Jesús se califica a sí mismo como «Hijo» están sometidos a discusión (Mt 11,25-27; Mc 12,1-9; 13,32) y parece más prudente no utilizarlos para una reconstrucción histórica de la conciencia de Jesús. Por otra parte, no existe ninguna razón que obligue a considerar el concepto cristológico que estos textos expresan como una perífrasis o una interpretación de la posterior comunidad helenística[29]. El papel que Jesús se atribuye a sí mismo en la disposición salvífica de Dios no puede ser total y absolutamente expresado por ninguna fórmula cristológica. Debemos evitar siempre la falsa interpretación intelectualista de que Jesús ha ofrecido sólo unos puntos de partida débiles y oscuros en orden a la doctrina de fe cristiana y que la verdad auténtica y plena sólo ha sido definida por la Iglesia posterior. En realidad, las cosas sucedieron exactamente a la inversa: Jesús reveló en su palabra y en su obra la verdad total y definitiva, y todas las explicaciones posteriores son sólo tentativas para expresar conceptualmente este o aquel aspecto del acontecimiento de la revelación[30].

[28] Tampoco puede hablarse, por lo demás, de un «orar con Cristo». Jesús es siempre, en sentido estricto, el que enseña a orar a sus discípulos, sumo sacerdote que habla al Padre en medio de su comunidad (cf. Jn 17). Los discípulos «oran por medio de él al Padre, pero Jesús nunca es un orante con sus discípulos» (E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes* [Düsseldorf 1962] 30).

[29] Sobre Mt 11,25-27, cf. *infra,* pp. 105-109.

[30] Muy acertadamente observa J. Dupont, *Paulus an die Seelsorger* (Düsseldorf 1966) 251, nota 18: «El Concilio de Nicea ha definido la 'unidad esencial' del Hijo y del Padre. Habría que tener siempre en cuenta que no se trata solamente de una verdad abstracta, sino también de una realidad que fue vivida por Jesús en su existencia terrena y especialmente en su oración. La invocación 'Abba' nos parece ser una prueba concreta de la igualdad esencial del Padre y del Hijo. De este modo, la doctrina del Concilio puede demostrarse, en cierto modo, *a posteriori* y empíricamente en la oración de Jesús; y desde la perspectiva de la cura de almas, sería más oportuno introducir a los fieles —por este sencillo camino de la experiencia— en el misterio trinitario, en vez de hacerlo a través de la predicación de fórmulas abstractas».

c) La exigencia de fe de Jesús.

Si la fe trinitaria debe ser algo más que una especulación en un espacio vacío, es preciso situarla en una cierta conexión con la exigencia de fe de Jesús. También aquí ronda la tentación de entender erróneamente, desde una perspectiva intelectualista, el proceso que ha llevado a la formación del dogma trinitario. Según una opinión muy difundida, Jesús no pudo, por razones pedagógicas, hablar claramente del misterio de la Santísima Trinidad. Debido a la fe estrictamente monoteísta de los judíos, tuvo que limitarse a algunas insinuaciones, dejando al Espíritu Santo la ulterior revelación del misterio (cf. Jn 14,26; 16,12s). Consiguientemente, habría que decir también que la fe que Jesús pedía a sus contemporáneos era una «fe en los milagros» sumamente imperfecta [31]. De hecho, la fe de que Jesús habla está relacionada en numerosos casos con los milagros (Mc 11,23; Mt 17,20; 21,21; Lc 17,6; y las curaciones: Mc 2,5; 5,34.36; 9,23.24; 10,52; Mt 8,10; 9,28s; 15,28; Lc 17,19). La fe es, pues, presupuesto indispensable, de tal modo que cuando la fe falta, Jesús no puede hacer ningún milagro. En Nazaret «no pudo hacer ningún milagro... y se maravilló de su falta de fe» (Mc 6,5.6 par.).

¿De qué clase de fe se habla en las narraciones de curaciones de los sinópticos? [32]. En primer término, está claro que la se origina en Jesús, en el encuentro *con Jesús. Es una fe que Jesús suscita y posibilita.* El hombre a quien Jesús pide fe o en el que ya la ha encontrado se sabe desprovisto de ayuda, como vacilante, frente a la prepotencia de la enfermedad o del demonio, a ejemplo del padre del niño epiléptico (Mc 9,22) o de la mujer aquejada de flujo sanguíneo (Mc 5,25s). La única salvación es la fe, que «todo lo puede» (Mc 9,23). A los creyentes se les concede una fuerza que hace posible lo que, sin fe, resultaría imposible. Evidentemente, Jesús no piensa en un poder mágico, en una sugestión o algo parecido. La fuerza que va aparejada a la fe es la fuerza de Dios, pues «para Dios todo es posible» (Mc 10,27). Entonces, ¿es que Jesús exige al hombre el reconocimiento de la omnipotencia divina? Desde luego, no, si esto se entiende en el sentido de una fórmula dogmática atemporalmente válida. La fe que opera la «salvación» (Mt 9,22; Mc 5,34; 10,52; Lc 7,50; 8,48; 17,19; 18,42) no es una ideología, una ortodoxia, sobre la que se puede discutir con argumentos eruditos o asequibles. Pero, con todo, el hombre desamparado, angustiado y pecador debe (o mejor, puede) creer que aquí y ahora le sale al encuentro, en Jesús de Nazaret, el poder salvador y curativo de Dios. Las narraciones de milagros, en los que la fe desempeña un papel irreemplazable, concuerdan con la predicación de Jesús de que aquí, ahora, está cerca el reino, el poder de Dios. Tienen un carácter ejemplar, y se ordenan a demostrar de lo que es capaz la fe suscitada por Jesús.

A partir del complejo proceso de las narraciones de curaciones resulta posible analizar y deducir los más diversos objetos de la fe. Junto a la ya mencionada

[31] Cf. M. Seckler, *Fe:* CFT II, 130: «La palabra πίστις incluye una amplia gama de sentidos. Significa, en primer término..., creencia en los milagros (Mc 2,5 par.; Mc 5, 34)...». Ciertamente, la «fe cristiana» en sentido específico se da sólo después de Pascua *(loc. cit.,* 131). Pero ¿es preciso por ello rechazar como un «preámbulo» carente de importancia la fe despertada por el Jesús terreno?

[32] El mérito de haber aludido a la importancia de la fe prepascual en orden al problema del Jesús histórico pertenece, sobre todo, a G. Ebeling, *Jesus und der Glaube:* ZThK 55 (1958) 64-110. Cf. también W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie,* 34-43; G. Bornkamm, *Jesus von Nazaret,* 119-122. Una exposición más antigua, pero sumamente útil, en P. Benoit, *La foi,* en *Exégèse et Théologie* (París 1961; trad. española: *Exégesis y teología* I, Madrid 1974) 143-159.

fe en la omnipotencia divina o en su bondad sin límites pueden sacarse, en primer lugar, algunas consecuencias cristológicas: Jesús es el Profeta (Lc 7,16), el Mesías (Mt 11,5), el Hijo de Dios (Mt 14,33). Pero al desmembrar uno por uno los diversos artículos de la fe, se alcanza a concebir sólo uno u otro aspecto de aquello que la fe salvífica significa realmente en el encuentro con Jesús, en la proximidad concreta del reino de Dios. Muy otro es el caso en una explicación trinitaria bien entendida de la salvación traída por Jesús. En la fe, tal como el Jesús histórico la ha posibilitado y exigido, se refleja la estructura fundamental del acontecimiento trinitario de la revelación. Dios comunica a los creyentes, a través de Jesús, su poder que salva, cura y perdona el pecado. Esta fuerza divina, que irrumpe aquí y ahora en el mundo, trayendo la salvación, no tiene aún en los evangelios sinópticos un nombre fijo y determinado. En Marcos leemos, a propósito de la narración de la mujer que padecía flujo de sangre, la notable afirmación: «Al instante, Jesús, dándose cuenta de la fuerza (δύναμις) que había salido de él, se volvió entre la gente y preguntó: ¿Quién me ha tocado los vestidos?» (Mc 5,30; Lc 8,46). Mateo pasó por alto este rasgo arcaico, sugeridor de cierto matiz mágico, pero a Lucas le pareció tan digno de notar que volvió a emplearlo en una narración sintetizante: «Y toda la gente procuraba tocarle, porque salía de él una fuerza que sanaba a todos» (Lc 6,19). La fuerza que salía de Jesús, y que actuaba en cierto modo independientemente, responde a lo que la experiencia pospascual cristiana llamó el «Espíritu». Más adelante volveremos a ocuparnos de las múltiples líneas de conexión que, desde la posesión pospascual del Espíritu, conducen a la situación de la vida terrena de Jesús. Baste aquí con la indicación de que la estructura trinitaria fundamental del acontecer salvífico está anclada originariamente en la actuación del Jesús terreno.

Lo que se dice de las acciones de Jesús, a saber: que llevan implícita la fe trinitaria, vale igualmente de sus palabras, sólo que aquí la demostración resulta más difícil. A primera vista parece que las palabras que la crítica admite como indudablemente auténticas se apoyan en sí mismas, sin conexión alguna con la persona de Jesús. Recordemos, por ejemplo, el precepto del amor a los enemigos o la renuncia a la venganza. ¿Hasta qué punto lleva implícita esta exhortación de Jesús una fe cristológica y trinitaria? Es perfectamente posible que un hombre que no sepa nada de Jesús practique un verdadero amor a los enemigos, como el buen samaritano, por poner un ejemplo (Lc 10,30-37), mientras que, a la inversa, el cristiano puede sucumbir fácilmente a la tentación de interpretar erróneamente el precepto desde una perspectiva legal, de modo que «ame» a su enemigo sólo porque Jesús lo ha mandado. Intentemos comprender con claridad qué es lo que sucede cuando un hombre ama a su enemigo. En un primer instante, el hombre que es injuriado, atacado o lastimado por otro experimenta la reacción natural de responder con las mismas armas. La decisión final de no hacerlo así, sino de, por el contrario, devolver bien por mal, puede dimanar o de una altivez sublimada —en virtud de la cual se desprecia al ofensor y se quiere demostrar la propia nobleza de ánimo— o bien está influida por un auténtico amor al prójimo, para el que se desea la salvación, lo mejor. En el segundo caso, la intención de este hombre coincide con la de Jesús y cabe plantearse la pregunta de si la coincidencia en el objeto no condicionará también la identidad de los factores que hacen posible un acto así. Los primeros oyentes del mensaje de Jesús, al recibir la exhortación de amar a los enemigos, en el contexto mismo del anuncio de la proximidad del reino de Dios, debieron advertir que Jesús les pedía algo que superaba las posibilidades de las fuerzas humanas. Pero, al mismo tiempo, la predicación de Jesús ponía en claro que Dios estaba cerca, con su poder sobe-

rano, para hacer posible al hombre lo imposible (cf. Mc 10,27). Así, pues, los oyentes de Jesús advertían que el comportamiento moral que Jesús les exigía era un «milagro», una curación milagrosa de la voluntad débil y perversa. Creer en la palabra de Jesús significaba, pues, para ellos, renunciar a su conducta natural anterior —la del «do ut des», la del «como tú a mí, yo a ti»— para que ganara espacio en ellos la bondad de Dios, que se anticipa a todos y por nada se decepciona. Se trata aquí de aquella misma bondad que, después de Pentecostés, se atribuye a la acción del Espíritu Santo (cf. Gál 5,22). La estructura trinitaria fundamental de la fe se revela, pues, también aquí, no en el objeto, sino en la realización del acto.

Pudiera creerse que nuestras reflexiones son ociosas, ya que en el NT hay testimonios sumamente claros en favor de la fe trinitaria. Pero para poder enjuiciar rectamente las afirmaciones posteriores, juzgamos indispensable volver sobre la realidad intentada en el NT, sobre la experiencia primordial de la fe. De lo contrario podría ocurrir fácilmente que se entendiera la Trinidad como una mera ideología, como una verdad general capaz de ser enseñada y aprendida, cuando lo cierto es que quiere proteger el misterio más personal de toda la existencia cristiana de todo peligro de explicación racional.

3. *Jesús y el Espíritu Santo*

Para una teología que identifica sin más las afirmaciones doctrinales dogmáticas con la verdad de la revelación debe resultar indescifrable el hecho de que Jesús haya hablado tan poco del Espíritu Santo y absolutamente nada de su carácter personal [33]. Un detenido examen demuestra que dentro de la tradición sinóptica sólo hay una afirmación sobre el Espíritu que tenga garantía de autenticidad, a saber: el *logion* de Mc 3,28-30: «'Yo os aseguro que se perdonará todo a los hijos de los hombres, los pecados y las blasfemias, por muchas que éstas sean. Pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo, no tendrá perdón nunca; antes bien, será reo de pecado eterno'. Porque decían: 'Está poseído por un espíritu inmundo'». En el contexto del discurso sobre Belcebú, esta sentencia se vuelve contra aquellos que calumniaban las acciones poderosas de Jesús diciendo que eran obra del demonio, ofendiendo así al Espíritu Santo. Jesús estaba plenamente convencido de que arrojaba a los «espíritus» (F. Stier) por el Espíritu de Dios.

Mateo y Lucas han conservado este *logion* en una versión diferente: «Por eso os digo: todo pecado y blasfemia se perdonará a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu Santo no será perdonada. Y al que diga una palabra contra el Hijo de hombre, se le perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu Santo no se le perdonará, ni en este mundo ni en el otro» (Mt 12,31-32; cf. Lc 12,10). Mateo ha combinado el *logion* de Marcos con el paralelo Q, que en Lucas se encuentra todavía en su contexto sapiencial original. La distinción entre Hijo de hombre y Espíritu Santo puede apoyarse, dentro de la historia de la tradición, en una intelección errónea [34], pero en todo caso los evangelistas la han interpretado cristológicamente. Podría alguien avergonzarse del Hijo de hombre, que vivía bajo la forma humillada de siervo, pero toda ofensa al Cristo resucitado y pneumático es un pecado imperdonable.

[33] Cf. H. Mühlen, *op. cit.*, 12; I. Hermann, *Espíritu Santo:* CFT II, 24.
[34] Cf. G. Bornkamm, *op. cit.*, 194 (con bibliografía).

En Mt 12,28 aparece también la conciencia de que Jesús actuaba con la plenitud del poder divino: «Si por el espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» [35]. En el paralelo lucano (Lc 11,20), en vez de «Espíritu de Dios», se encuentra «en el dedo de Dios», más primitivo. Esta expresión, conocida ya en el AT, simboliza la admirable actuación divina en la creación (Sal 8,4) y en la historia de la salvación (Ex 8,19; 31,18; Dt 9,10; cf. Dn 5,5) [36]. La tradición más primitiva no había clasificado aún claramente el poder divino que actuaba en Jesús bajo el calificativo de «Espíritu (Santo)». Se hablaba de ἐξουσία (Mc 1,22; 27,2; 2,10 par. [37]) o δύναμις [38] (Mc 5,30; 6,2.15; 9,39; 12,24; Lc 5,17) de Jesús. Allí donde —como en Mt 12,28— se habla del Espíritu Santo, estamos ya ante verdaderas acomodaciones a la experiencia pospascual del Espíritu. Esto mismo puede afirmarse también de las restantes palabras del Jesús de los sinópticos que prometen la asistencia (Mc 13,11) o la donación (Lc 11,13) del Espíritu Santo para después de Pascua.

El *logion* de Mc 13,11 (Lc 21,14s [39]) tiene también en Q sus paralelos (Mt 10,19; Lc 12,11). En la forma conservada por Lucas se refleja la situación de persecución de las primitivas comunidades palestinenses y judeo-helenistas («Cuando os lleven a las sinagogas, ante los magistrados y las autoridades...»). También Mateo ha establecido la situación en los versículos inmediatamente precedentes (Mt 10,17s) a partir de Q, para llegar después, en el v. 19, a la redacción generalizante de Marcos. Podemos suponer que los neoconversos cristianos experimentaron de una forma particularmente viva la asistencia del Espíritu Santo con ocasión de las persecuciones a que se vieron expuestos por parte de sus conciudadanos paganos o judíos (cf. 1 Tes 1,5s; 2,14). El problema que aquí se plantea de si Jesús anunció a sus discípulos no sólo las persecuciones futuras, sino también la milagrosa asistencia del Espíritu, depende del valor que se dé, en su conjunto, a la predicación de Jesús. Puede decirse, al menos, que estas palabras de consuelo, pronunciadas dentro de la perspectiva de una situación persecutoria, caen fuera del ámbito de la predicación del reino de Dios, que llama inmediatamente a una decisión de fe, y se entienden mejor como una reflexión cristiana sobre las calamidades experimentadas durante la persecución. En Lc 11,13 («... mucho más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan») se trata evidentemente de una espiritualización lucana de la sentencia formulada de una manera absolutamente general en el paralelo de Mt 7,11 («dará cosas buenas») [40] Jesús consideraba plenamente razonable la petición de bienes terrestres

[35] Cf. la excelente exposición de R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo [4]1965; trad. española: *Reino y reinado de Dios,* Madrid 1970) 84s.

[36] Cf. C. S. Rodd, *Spirit or Finger:* «The Expository Times» 72 (1961) 157s; HaagDB 1970.

[37] Cf. Jn 20,22s, donde la potestad de perdonar pecados aparece expresamente vinculada a la recepción del Espíritu.

[38] Cf. Lc 24,49; Hch 1,8, donde se desarrolla expresamente la equivalencia entre «espíritu» y «poder» o «fuerza».

[39] La redacción lucana se aparta notablemente del texto de Marcos, y sólo puede explicarse teniendo en cuenta la preocupación del tercer evangelista por evitar todo duplicado verbal con el *logion* (Lc 12,11), ya citado, procedente de Q. Querer ver en Lc 21,14s la forma original del *logion,* como hace C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (Londres 1947) 130-132, es invertir el proceso de formación de la tradición.

[40] Acaso la lectura «Espíritu Santo» no sea original. El texto «occidental» leía ἀγαθὸν δόμα y sy[s] ἀγαθά. Recuérdese la variante de Mateo en el Padrenuestro: «Venga sobre nosotros tu santo Espíritu y nos purifique» (cf. Lc 11,2).

(cf. la petición de pan del Padrenuestro); una limitación a los bienes espirituales es algo que estaba muy lejos de su mentalidad.

Aunque personalmente Jesús no habló casi nunca del Espíritu Santo, los evangelistas lo han presentado, al menos, como «carismático», como predicador y taumaturgo lleno del Espíritu Santo. Es cierto que sólo contados pasajes lo afirman de manera expresa, pero precisamente por eso tiene un peso más considerable. Así, el *relato sinóptico del bautismo* (Mc 1,9-11 par.) tiene la categoría de una interpretación que abarca la actuación total de Jesús. Lo que se anuncia aquí, al principio del evangelio, debe dar al lector la clave para la intelección de todos los relatos siguientes: Jesús de Nazaret, que se dejó bautizar por Juan en el Jordán, junto con otros muchos judíos de su tiempo, era en realidad el «Hijo amado» de Dios, el Mesías ungido con el Espíritu Santo (Is 11,2), el siervo de Dios (Is 42,1). La exégesis liberal ha interpretado el relato del bautismo de Marcos desde una perspectiva psicológica, es decir, como una visión, una experiencia íntima de Jesús. Se pensaba haber descubierto aquí el origen histórico de la conciencia mesiánica de Jesús [41]. Pero una interpretación de este tipo desconocía el género literario de la perícopa. No se trata aquí del relato biográfico de una experiencia, sino de una parte de la catequesis bautismal, que pretendía adoctrinar acerca del significado teológico del sacramento cristiano [42]. En el bautismo, el creyente es aceptado por Dios como hijo amado y agraciado con el Espíritu Santo de filiación (Rom 8,15s; Gál 4,6). Lo que se dice del bautismo cristiano debe ser mucho más válido aún, de manera eminente, del bautismo de Jesús. Encima de él se abren los cielos [43], el Espíritu [44] desciende sobre él como una paloma [45] y una voz del cielo [46] lo proclama Mesías y Siervo de Yah-

[41] Así todavía O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1957) 65-67, 290s. Jesús habría «alcanzado en el *instante mismo de ser bautizado* la conciencia de que debía asumir la función de *Ebed-Jahweh* (Siervo de Yahvé)». (Los subrayados son del autor). Son varios los comentaristas católicos que no acaban de superar el influjo de la exégesis liberal en sus exposiciones sobre Jesús.

[42] La antigua Iglesia había visto ya en el bautismo de Jesús la institución y fundación del sacramento del bautismo; así, por ejemplo, Tertuliano, *Adv. Judaeos,* 8: «Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate...».

[43] Desde Ez 1,1, el abrirse los cielos forma parte de la forma estilística de la revelación apocalíptica. En el NT, la imagen se emplea diversas veces (Jn 1,51; Hch 7,55; Ap 10,1; 4,1 y *passim).* Aquello que los apocalípticos soñaban, es decir, que el cielo se abriera, entregara sus secretos y se hiciera accesible a los hombres, se ha hecho realidad —así lo predica la Iglesia— en Jesús.

[44] El empleo absoluto de πνεῦμα en Marcos no es de origen judío, y alude a la cristiandad helénica. Mateo y Lucas especifican más: «Espíritu de Dios» o, respectivamente, «Espíritu Santo».

[45] El «como una paloma» no puede reducirse a una mera comparación. Tiene el mismo sentido que Lc 3,22, «en figura corpórea». No está completamente claro por qué aparece precisamente la paloma como símbolo del Espíritu. Ni en el AT ni en el judaísmo se encuentran testimonios inequívocos en favor del simbolismo paloma-espíritu. En cambio, en Grecia y Egipto la paloma era conocida como ave de los dioses (ave-Istar) y como ave de las almas. Probablemente ha influido el motivo «signo de elección y de reconocimiento» (cf. Jn 1,32s), que también en la literatura apócrifa desempeña un papel similar. Así, el *Protoevangelio de Santiago,* 9, hace que José sea elegido por esposo de María debido a que una paloma reposa sobre su cabeza. Cf. también Od Sal 24: «La paloma descendió volando sobre Cristo, porque él era su príncipe. Cantó sobre él y su voz resonó». Para todo este tema, cf. H. Braun, *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu:* ZThK 50 (1953) 39-43.

[46] En el judaísmo, la *bath-kol* —hija de la palabra— equivalía al eco que se origina en la voz de Dios emitida en el cielo y resonante en la tierra. Se veía en ella un sustituto

vé [47]. En el cuadro del evangelio, el primer término está ocupado por el interés cristológico de la narración del bautismo. A la humillación en el bautismo de Juan responde, según el esquema de la pasión (cf. Flp 2,5-10), la exaltación. Por lo mismo, la revelación tuvo lugar cuando Jesús «subió» del agua. Apenas puede pasarse por alto la semejanza con el anuncio pascual. Cuando Pablo —utilizando probablemente una antigua fórmula kerigmática— escribe de Jesucristo, al comienzo de la carta a los Romanos, que fue «constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rom 1, 4; cf. Hch 13,33), aparece la historia sinóptica del bautismo como una anticipación del mensaje pascual. A pesar de todo, puede decirse que la comunidad pospascual pudo ver en el Señor resucitado y glorificado el prototipo y la fuente de toda donación pneumática porque en el Jesús terreno se había revelado ya el poder del Espíritu de Dios.

Los evangelios sinópticos pasan de la narración del bautismo a la de las tentaciones en el desierto, a propósito de las cuales recuerdan una vez más la donación del Espíritu a Jesús: «A continuación, el Espíritu le impulsa al desierto» (Mc 1,12). Jesús no fija personalmente su camino. Es «impulsado» por el Espíritu que, en el bautismo, descendió sobre él (mejor: a él). En Marcos aparece todavía clara la idea veterotestamentaria del espíritu como una fuerza incalculable, suprapersonal, que impone a los hombres la voluntad de Dios (cf., por ejemplo, Ez 3,14: el espíritu arrebata al profeta) [48]. Mateo ha suavizado la drástica expresión «impulsado» por la de «llevado, conducido», y Lucas hace que sea el mismo Jesús quien «lleno del Espíritu Santo» (cf. Lc 1,15.41.67; Hch 4,8; 6,3.5; 11,24 y *passim)* se aleje, por sí mismo, del Jordán, para ir «en» (no «por») el Espíritu al desierto. Lucas concede, pues, valor al aserto de que Jesús estaba constantemente lleno del Espíritu Santo y que se le debe considerar, por tanto, no como un carismático, sino como Señor del Espíritu. En Lucas se acentúa más expresamente el hecho de que Jesús vence a Satanás con el poder del divino Espíritu. Pero esta idea, que está insinuada en la transición redaccional, no se acentúa en la narración misma de las tentaciones del desierto. En el relato que Mateo y Lucas han tomado de su fuente común es el poder inherente a la palabra de Dios de la Escritura el que hace fracasar todos los ataques de Satán. Aquí el punto central de la confrontación no es la posesión del Espíritu por parte de Jesús, sino su dignidad de Hijo de Dios. En los tres encuentros verbales lo que se discute es la comprensión correcta del concepto cristiano de hijo de Dios. Volveremos más adelante sobre este punto.

Mateo vuelve a mencionar la donación del Espíritu a Jesús en la amplia cita de reflexión sobre el Siervo de Yahvé (Mt 12,17-21 = Is 42,1-4). La palabra de Dios pronunciada por el profeta: «Pondré en él mi espíritu», se ha cumplido

débil y de escaso valor del don profético que se había extinguido en Israel. Cf. Billerbeck, I, 125-134. En el evangelio, la voz del cielo se añade a la epifanía del Espíritu, cosa que era inaudita en el judaísmo.

[47] El texto de la frase es una combinación de Sal 2 y de Is 42,1. Adopción y elección se explican mutuamente. Lc 3,22 D ha citado enteramente Sal 2,7 («hoy te he engendrado»). A pesar de la antigüedad y calidad de este manuscrito, no puede mantenerse esta lectura como original. Por «hijo» debe entenderse, ante todo, al Mesías; sin embargo, Marcos pudo haber visto en la voz celeste una confirmación divina de la excepcional filiación de Jesús en el sentido de su cristología de la epifanía.

[48] Dándose la mano con Ez 8,3, el *Evangelio de los Hebreos* describe el comienzo de una serie de tentaciones con las siguientes palabras: «Inmediatamente me tomó mi madre, el Espíritu Santo ('espíritu' en hebreo es femenino), por uno de mis cabellos y me llevó a la gran montaña del Tabor» (Hennecke-Schneemelcher, I, 108).

en el bautismo. Lucas ha introducido con mucha mayor decisión el motivo de la posesión del Espíritu como explicación de las acciones de Jesús. Jesús regresa del desierto y vuelve a Galilea «en el poder del Espíritu» (Lc 4,14) para pronunciar en Nazaret su discurso programático inaugural. Como texto de la predicación se sirve de la sentencia del profeta Isaías (61,1s), que comienza con las palabras «el espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, porque me ha ungido Yahvé». Tal como Hch 10,38 permite comprobar, Lucas piensa que la unción del Mesías se produjo en el bautismo. Lucas menciona por última vez la plenitud de Espíritu de Jesús con ocasión de la «exclamación de júbilo», del solemne discurso de revelación que define las relaciones entre el Padre y el Hijo (Lc 10, 21s = Mt 11,25-27): «En aquella hora se llenó (Jesús) de júbilo en el Espíritu Santo... y dijo». Es posible que en este pasaje Lucas se haya dejado llevar por un cierto interés trinitario, al nombrar junto al Padre y al Hijo al Espíritu Santo [49]. Es sorprendente que en el posterior decurso del evangelio no se vuelva a mencionar ya más la posesión del Espíritu por parte de Jesús. También Lucas sabe que sólo el Jesús glorificado «ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido» y «ha sido constituido Señor y Cristo» (Hch 2,33.36). La tensión entre la vida terrena de Jesús y la existencia del Cristo glorioso permanece en todo el NT —y por buenas razones— sin resolver.

¿Es lícito, pues, entender los textos de los sinópticos antes mencionados en un sentido trinitario? Una teología bíblica inspirada en el dogma podría probarnos que «el Espíritu de Dios, que aletea como una paloma y desciende sobre Jesús, no es la tercera persona de la Trinidad, sino el espíritu (el poder divino) que se manifiesta eficaz, y con el que, al comienzo de su tarea mesiánica, fue ungido Jesús por Dios» [50]. Es indudable que no se habla expresamente en este pasaje —como, por lo demás, en ningún otro pasaje del NT— de la tercera persona de la Trinidad, pero ¿cómo ha llegado entonces la Iglesia al conocimiento de las tres personas divinas si no es a través de la experiencia de aquel poder divino que actuó en Jesús y que, después de su resurrección y ascensión, se comunicó también a los fieles?

4. *La predicación de la primitiva Iglesia*

El cristianismo debe su origen a tres factores históricos: a las obras y pasión de Jesús de Nazaret, a las apariciones del Resucitado y a las experiencias pneumáticas de la Iglesia pospascual. Estos tres factores, considerados desde una perspectiva histórico-religiosa, son susceptibles de múltiples interpretaciones, y sólo reciben una explicación obligatoria a través del kerigma de la Iglesia apostólica. Se da aquí entre la actuación de Jesús, las apariciones pascuales y la experiencia del Espíritu una conexión íntima que se explicita de diversas maneras en los escritos neotestamentarios. Hemos hablado ya del acontecimiento básico, las obras y la predicación de Jesús. Debemos reflexionar ahora sobre las consecuencias que, en orden a una enseñanza sobre Dios, se derivaron de la fe pascual de los discípulos.

[49] Cf. Hch 7,55s. Esteban contempla en el Espíritu Santo la gloria de Dios y a Jesús a la derecha del Padre. Cf. R. Pesch, *Die Vision des Stephanus* (Stuttgart 1966) 53.

[50] HaagDB 1970. Desde la perspectiva de una dogmática autoafirmativa polemiza J. Knackstedt, *Manifestatio Trinitatis in Baptismo Domini:* VD 38 (1960) 76-91, contra el artículo del Diccionario de Haag.

a) Significado de la resurrección de Jesús para la fe cristiana en Dios.

A través de los acontecimientos pascuales, los apóstoles adquirieron la certeza de fe de que el Crucificado resucitó de entre los muertos y ascendió a Dios. Para describir el puesto de Jesús en el acontecimiento salvífico acudieron a una serie de títulos que expresaban, cada uno desde un punto de vista diferente, el mismo esquema cristológico fundamental, a saber: la entronización del Crucificado en la más alta dignidad celeste. Así, a Jesús se le llama «Mesías» (Cristo) cuando quiere afirmarse que, por medio de él, ha establecido Dios su dominio real, prometido en el AT. Se le llama «Hijo de hombre» porque se espera su venida en las nubes del cielo para el juicio, la resurrección de los muertos y el inicio del tiempo de la salvación. Se le describe como «Hijo de Dios» porque, de acuerdo con la ideología del antiguo Oriente, el Rey mesiánico es «engendrado», es decir, adoptado por Dios (cf. Hch 13,33 = Sal 2,7) [51]. También el título de «Kyrios» entra originalmente dentro de la lista de títulos del Rey mesiánico [52]. Ya la primitiva comunidad llamó a Jesús «Señor», como se demuestra por la exclamación cúltica «Maranatha» (1 Cor 16,22; Did 10,6; cf. 1 Cor 11,26; Hch 22,20) [53].

Considerando los títulos en sí mismos parece inevitable concluir que en la Iglesia apostólica se produce una evolución desde la mera concepción mesiánica del Cristo a la fe helenística en el Hijo de Dios y el culto al Señor. La concepción adopcionista-subordinacionista de que el hombre Jesús fue nombrado por Dios Mesías e Hijo de Dios habría cedido paso, en las comunidades pagano-cristianas, a la convicción de que Jesús era desde la eternidad Hijo de Dios y llevó, durante un período de tiempo, una existencia terrena, para regresar después de nuevo a su gloria celeste. Una tal valoración evolucionista de la cristología neotestamentaria se apoya en una falta óptica o, dicho más claramente, en una falsa gramática. En efecto, todos los títulos y nombres honoríficos reciben su valoración exacta del mismo Jesús, y no a la inversa. El predicado de todas las afirmaciones cristológicas es Jesús, por lo que, hablando exactamente, habría que decir: Mesías, Señor, Hijo de Dios es Jesús. Sólo un intento dogmatizante de convertir las fórmulas en definiciones esenciales de Jesús llevó a establecer diferencias objetivas a partir de diferencias de interpretación. Por eso ningún título de dignidad cristológica puede ni pretende hacer racionalmente inteligibles las

[51] Hasta qué punto el título «Hijo de Dios» fue usado en el judaísmo como título mesiánico es cuestión discutida. Cf. O. Cullmann, *Christologie,* 279-281; R. Bultmann, *Theologie,* 52s; L. Cerfaux, *Christus in der paulinischen Theologie* (Düsseldorf 1964) 277s (original francés: *Le Christ dans la théologie de Saint Paul,* París 1951; trad. española: *Jesucristo en san Pablo,* Bilbao 1963). En toda la literatura qumránica ha aparecido un solo texto (1 QSa 2,11-22) que parece hablar de la filiación divina del Mesías: «Esta es la sesión de los hombres respetables, convocados en asamblea para consejo de la comunidad, cuando Dios permita que el Mesías nazca entre ellos». Tampoco dentro del NT encontramos apenas un estrato de la tradición donde la designación «hijo de Dios» se identifique *simpliciter* con la dignidad de Mesías. El título fue interpretado, desde el principio, no tanto a la luz de las esperanzas mesiánicas cuanto a partir de la realidad misma de Jesús.

[52] Cf. L. Cerfaux, *Le titre «Kyrios» et la dignité royale de Jésus:* RSPhTh 11 (1922) 40-71; 12 (1923) 125-153; íd., *Christus,* 284.

[53] La conocida tesis de W. Bousset y R. Bultmann *(Theologie,* 54), según la cual el título de «Kyrios» fue aplicado por primera vez a Jesús en la comunidad helenista, tiene razón sólo en la medida en que el uso cúltico y religioso del título predominante en el NT se apoya en presupuestos helenísticos.

relaciones entre Jesús y Dios, o reducirlas a una de las categorías conocidas por la historia de las religiones. Las afirmaciones kerigmáticas de la primitiva comunidad no exploraban el misterio que la presencia y la actuación de Jesús encerraba; sólo pretendían dejar abierto a los creyentes el camino de acceso al Cristo viviente.

Para la interpretación mesiánica de Jesús es instructiva y característica la idea de la entronización. La resurrección aparece considerada como entronización del Crucificado. Dios hace que Jesús —a quien los hombres han rechazado— ocupe el trono a su derecha, le da el título honorífico de Rey y Señor y le entrega «todo poder en el cielo y sobre la tierra» (Mt 28,18; cf. 11,27). A aquel a quien Dios ha constituido «Señor y Mesías» (Hch 2,26) deben rendir homenaje todos los seres celestes (cf. Flp 2,10s; Heb 1,6). Las concepciones del ceremonial de entronización explica también las fórmulas ternarias que ocasionalmente se encuentran en el NT y en las que se nombran juntos a Dios, a Cristo y a los ángeles.

Mc 8,38 par.: Hijo de hombre-gloria de su Padre-santos ángeles; Mc 13, 22 par.: ángeles en el cielo-Hijo-Padre; Lc 12,8s: Hijo de hombre-ángeles de Dios (Mt 10,32s identifica al Hijo de hombre con Jesús y sustituye a los ángeles de Dios por «mi Padre en el cielo»); Mt 25,31: el Hijo de hombre en su gloria y todos los ángeles con él; cf. 2 Tes 1,7; 1 Tim 5,21: Dios-Cristo Jesús-ángeles elegidos (fórmula de juramento); Jn 1,51: Hijo de hombre-ángeles de Dios; cf. Mc 1,10.13. Especial atención merecen las fórmulas ternarias del Apocalipsis de Juan, en las que los siete espíritus de Dios, los genuinos ángeles del trono, son interpretados a la luz del concepto cristiano del Espíritu (Ap 1,5; 4,5; 5,6).

Las reflexiones sobre las relaciones entre la persona de Cristo y Dios, de las que más tarde se preocupó la Iglesia antigua, estaban todavía lejos del ánimo de la primitiva comunidad [54]. Con todo, sería demasiado precipitado afirmar que el problema no fue ni siquiera advertido. Desde luego, no se conocía aún el bagaje conceptual filosófico de la especulación patrística sobre la Trinidad, pero ya se había intentado determinar de una manera más concreta, y recurriendo a imágenes, la posición del Hijo de Dios frente a su Padre. Dado que la mayoría de las veces se trata de símbolos primitivos y actitudes fundamentales del hombre, de las que se sirve el NT para describir el puesto de Jesús con relación a Dios, estas exposiciones, al parecer todavía no desarrolladas, tienen un valor permanente [55].

Una de las fórmulas más antiguas para describir la relación entre el Resucitado y Dios es la expresión, tomada de Sal 110, «sentarse a la diestra de Dios». «Apenas existe otro pasaje veterotestamentario que haya sido tan frecuentemente citado por los autores neotestamentarios como éste» [56]. Lo encontramos en Rom 8, 34; 1 Cor 15,25; Col 3,1; Ef 1,20; Heb 1,3; 8,1; 10,12; 12,2; 1 Pe 3,22; Hch 2, 34; 5,31; 7,55 [57]; Mc 2,36 par.; 14,61 par. (16,19); cf. 1 Cle 36,5; Bar 12,10. La frase quiere decir que Jesús fue ensalzado por Dios y participa de su gloria. En el contexto de la escena de la entronización, sentarse a la derecha de Dios signi-

[54] Esto vale en cierto sentido para todo el período neotestamentario; cf. R. Bultmann, *Theologie,* 509.

[55] No sin razón, pues, la Iglesia acude en su liturgia y predicación al lenguaje de la Biblia cuando trata de celebrar el misterio del Padre, Hijo y Espíritu Santo. La única excepción es el prefacio de la Trinidad en la misa, concebido escolásticamente, y el formulario de la fiesta de la Santísima Trinidad. Sería aconsejable, por razones pastorales, reemplazar en la reforma litúrgica estos textos por otros más bíblicos.

[56] O. Cullmann, *Christologie,* 230.

[57] En todo el NT sólo aquí «está de pie» el Hijo de hombre a la diestra de Dios. Para esta enigmática indicación, cf. R. Pesch, *op. cit.,* 58.

fica la entrega de toda la potestad y el poder divino. Dado que a partir de su resurrección Jesús ejerce todos los derechos divinos de soberanía, las palabras que pronunció en la tierra gozan de absoluta autoridad: «¿Por qué me llamáis '¡Señor, Señor!' y no hacéis lo que digo?» (Lc 6,46). Por eso Pablo puede citar las palabras del Jesús histórico como prescripciones del Señor, es decir, como disposiciones reales del Cristo celeste (1 Cor 7,10.25). Pero volvemos a afirmar una vez más que sólo de la metáfora de la entronización a la derecha del Padre no puede extraerse ninguna conclusión acerca de la intimidad con que Jesús estaba ligado a Dios. Sería, por tanto, erróneo, entender la fórmula como expresión de una cristología subordinacionista. Dentro de la mentalidad apocalíptica del judaísmo, «sentarse a la derecha de Dios» es lo supremo y lo definitivo que puede decirse de un ser que no es, desde todos los puntos de vista, idéntico a Dios.

En el mundo helenístico, el título «hijo de Dios» tiene un sentido que difiere del de la tradición mesiánica veterotestamentaria. Se pensaba que los hijos de Dios, conocidos por las sagas y leyendas cúlticas, habían sido engendrados por un dios, siendo capaces, por lo mismo, de hechos extraordinarios. Las relaciones entre estos hijos de dioses y su padre celeste se limitan casi exclusivamente a una protección especial [58]. Apenas si se decía una palabra sobre vinculaciones morales o religiosas con el padre divino. La predicación cristiana debió de chocar muy pronto con este modo pagano de entender la filiación divina, como se advierte ya en la narración de las tentaciones del desierto, que procede de una fuente común (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13) [59]. Las dos primeras confrontaciones verbales comienzan con la fórmula «si eres Hijo de Dios...». Lo que se discute, pues, es la manera exacta de entender el concepto de filiación divina y, por lo mismo, la relación de Jesús con el Padre. El tentador tiene sus propias ideas sobre el tema, ya que él mismo es uno de los «hijos de Dios» (Job 1,6), como el AT llama a los ángeles. Pero él ha trocado su poder en arbitrariedad, ha falseado su gloria en vanagloria, ha convertido su ser en confusión. Ser hijo de Dios significa para él poder disponer a su propia voluntad de las prodigiosas fuerzas divinas, estar por encima de las necesidades terrenas y disfrutar de un derecho incondicional a la protección de Dios. En esta interpretación helenística del concepto de hijo de Dios —caracterizada como diabólica— el Padre ya no desempeña ningún papel, el Hijo pasa a ocupar su puesto y se sirve del poder paterno, en vez de servirle. A qué consecuencias lleva semejante postura aparece claro en la última tentación. Aquí falta la fórmula ilativa: «Si eres Hijo de Dios...», ya que la oposición a la condición que sigue hubiera sido demasiado estridente: «Si te postras y me adoras...». Lo que el tentador se atreve a ofrecer a Jesús es un rompimiento de las relaciones filiales con Dios para convertirse en vasallo del demonio, «padre de la mentira» (Jn 8,44).

El Hijo de Dios que el evangelio anuncia tiene un concepto muy diferente de sus relaciones con el Padre. No es casual que en todo el relato de las tentaciones no aparezca mencionado ni una sola vez el nombre del «Padre». También para el Hijo, Dios es el «Señor», «su Dios». La terminología no se debe solamente a un condicionamiento impuesto por las citas bíblicas. Al contrario, podría decirse, más bien, que los pasajes veterotestamentarios han sido elegidos precisamente porque expresan inequívocamente la soberanía de Dios, también respecto

[58] Cf. el libro de la Sabiduría, fuertemente influido por el pensamiento helenista: «Si el justo es hijo de Dios, él lo auxiliará y lo arrancará de las manos de sus enemigos (2,18).

[59] O. Cullmann, *op. cit.*, 283. En 291 se ve también en el relato de las tentaciones un repudio de la concepción helenista de la filiación divina.

del Hijo. La primitiva comunidad no ve en la obediencia, sometimiento y servicio ninguna contradicción respecto de la dignidad de Hijo de Jesús.

Es casi imposible explicar las respuestas de la narración de las tentaciones sin recurrir a fórmulas joánicas. El Hijo vive por el Padre (Jn 6,57), su comida es hacer la voluntad de aquel que le ha enviado (Jn 4,34), no puede hacer nada por sí mismo si no ve hacerlo al Padre (Jn 5,19.30). También los judíos del evangelio de Juan entienden la filiación divina de Jesús como un «hacerse igual a Dios» (Jn 5,18) y, por lo mismo, como una posesión diabólica (Jn 8,48). A ellos se les da objetivamente la misma respuesta que al diablo en el relato de las tentaciones: «Yo honro a mi Padre» (Jn 8,49). Vemos, pues, cómo concuerdan la tradición más antigua y los testigos de Cristo cronológicamente posteriores del NT.

En el relato de las tentaciones no se plantea expresamente la pregunta de dónde puede hallarse el Padre (cf. Jn 8,19; 14,8). Podría creerse que precisamente esta narración, en la que, aparte de Jesús, sólo aparecen personas supraterrenas, pondría también en escena, de alguna manera, a Dios Padre. Pero ningún signo extraordinario, ninguna teofanía viene en ayuda de Jesús, que se apoya únicamente en la palabra de Dios. En la palabra de la Escritura se le revela la voluntad divina. De ella vive él, a ella se atiene, ella es su refugio. Pero justamente como si la Escritura quisiera preservarnos de un ingenuo biblicismo, de una falsa fe y seguridad en las palabras, aparece también el diablo como propugnador de una exégesis acrítica y ansiosa de maravillas. Dios sigue siendo, también en la palabra de la Escritura, el oculto, sólo accesible mediante la interpretación auténtica de Cristo [60].

La narración de las tentaciones no sólo rechaza la falsa concepción pagana de la dignidad de Hijo de Dios, sino que nos enseña positivamente en qué consiste la «divinidad» de Jesús —para emplear una expresión no bíblica, pero corriente en la teología—. También, y precisamente como Hijo de Dios, depende Jesús de Dios en todo, vive de la palabra de Dios y sirve a su Padre con reverencial temor. No es lícito afirmar —contra lo que han hecho con frecuencia los teólogos posteriores— que esto se aplica únicamente al hombre Jesús, no a la segunda persona de la Santísima Trinidad, al Hijo eterno, cuya esencia es igual a la del Padre. El relato de las tentaciones no establece ninguna diferencia en este sentido, pues de lo contrario hubiera debido considerar como justas las sugerencias hechas por el diablo al Hijo eterno de Dios. Naturalmente, las tentaciones se dirigían al hombre Jesús, pero el Hijo encarnado *es* el Hijo eterno de Dios. El evangelio no conoce ningún otro.

Mientras que la narración de las tentaciones acentúa la distancia entre Dios y el Hijo de Dios, el llamado *logion joánico* Mt 11,25.27 = Lc 10,21s habla más, por el contrario, de lo que une al Padre y al Hijo. No es necesario que afrontemos aquí todos los problemas que este discutidísimo texto provoca; podemos limitarnos a la cuestión de cómo considera el dicho de revelación las relaciones del Padre con el Hijo [61]. Si se tiene en cuenta la «invitación del Salvador», transmitida sólo por Mateo (11,28-30), el texto se descompone en tres partes. Hay, en primer lugar, una oración de acción de gracias al Padre, sigue luego un auto-

[60] Cf. W. Marchel, *op. cit.*, 82-84.

[61] Bibliografía sobre Mt 11,25-27 par. en R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga ^{3}1957) 171s; A. Feuillet, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles Synoptiques:* RB 62 (1955) 161-195; L. Cerfaux, *L'Évangile de Jean et le «logion johannique» des Synoptiques,* en *Recherches Bibliques (L'Évangile de Jean)* (1958) 147-159; E. Neuhäusler, *op. cit.*, 18-31; W. Marchel, *op. cit.*, 84-96.

testimonio del Hijo y viene, finalmente, una invitación a los que sufren. Las dos últimas partes pertenecen indudablemente a la forma estilística del discurso de revelación, tal como lo conocemos por la literatura sapiencial judía. En ésta aparece la verdad divina que celebra, en un largo discurso, sus ventajas e invita a los hombres a su seguimiento (cf. Eclo 24,1-21; Prov 8.9). Así, pues, al menos Mateo ha entendido aquel grupo de sentencias como una analogía y superación de las sentencias emitidas por la «sabiduría» judía del AT [62]. Esta conclusión, a la que se llega por el análisis de la forma, tiene su importancia en orden a la interpretación objetiva de los textos.

Acaso la misma forma literaria de oración de acción de gracias que adopta el discurso de revelación deba entenderse también como una antítesis consciente frente a la «autoalabanza» y «autoglorificación» de la sabiduría (cf. Eclo 24,1: «La sabiduría hace su propio elogio, en medio de su pueblo se gloría»). Jesús habla de sí mismo sólo después de haber alabado al Padre, Señor del cielo y de la tierra [63]. El lenguaje empleado en la oración se mantiene acorde con los títulos del judaísmo tardío (cf. Eclo 23,1.4; Tob 7,18) y subraya —para evitar ya de antemano cualquier malentendido en la revelación del Hijo— la insondable posición gloriosa del Padre. Jesús alaba al Padre porque ha ocultado «esto», es decir, el secreto del Hijo, que es al mismo tiempo su propio secreto y el de su gloria escatológica, a los sabios y prudentes.

Como el *logion* nos enseña, el hombre sólo puede hablar de este secreto bajo la forma de alabanza y acción de gracias. Aquel que, como los «sabios» y «prudentes», pide una explicación racional, o rebaja el misterio a objeto de una especulación ingeniosa, lo falsea de modo que permanece oculto para él. Sólo a los «pequeñuelos», a los que, como niños, llaman a Dios «Abba», se les comunica el verdadero conocimiento de Dios como gracia inmerecida, por la que es preciso rendir acciones de gracias. Así, el *logion* permite ver la primitiva situación del culto cristiano. El Hijo suplica al Padre como abogado de los «pequeñuelos», comparable también en esto a la sabiduría divina, que «abre su boca en la asamblea del Altísimo» (Eclo 24,1). Pero Jesús no se alaba a sí mismo, sino al Padre. Debe recordarse también, en este punto, la oración sacerdotal (Jn 17), no sólo por lo que se refiere a la situación —el glorificado ruega al Padre en medio de la comunidad de sus discípulos—, sino por lo que se refiere al objeto de la liturgia. Lo mismo que en el *logion* que estudiamos, también aquí se trata en primer término no de la salvación de la culpa del pecado, sino del conocimiento del Padre a través del Hijo y del Hijo a través del Padre. Ideas parecidas encierra una oración eucarística de la llamada *Doctrina de los Doce Apóstoles:* «Te damos gracias a ti, nuestro Padre, por la vida y el conocimiento que nos has revelado por medio de Jesús, tu Hijo. A quien sea la gloria por toda la eternidad» (Did 9).

La revelación del Hijo comienza con la proclamación: «Todo me ha sido entregado por el Padre». Quien habla aquí es el Hijo, entronizado en el cielo y asentado por el Padre en sus derechos soberanos divinos. Casi con las mismas palabras se revela el Resucitado a sus discípulos en Galilea: «Se me ha dado todo poder en el cielo y sobre la tierra» (Mt 28,18). Ambas formulaciones se derivan de una misma tradición apocalíptica: la visión de Daniel sobre la entronización del Hijo de hombre en la eterna gloria divina (Dn 7,13s). Es posible,

[62] El pensamiento del evangelista no está lejos de una sofía-cristología (antitética), como se ve también claramente por la enigmática sentencia de Mt 11,19.

[63] También las oraciones de acción de gracias de la comunidad qumránica comienzan con esta misma fórmula: «Te alabo... porque tú has...» (cf. 1 QH 3,19; 4,5 y *passim*). El título generalmente empleado es «Señor».

con todo, que en nuestro contexto se haya pensado menos en la soberanía mesiánica que en el supremo poder del Hijo de revelar al Padre [64]. El absoluto πάντα puesto al principio no admite ninguna excepción. El Padre no se ha reservado nada, lo ha entregado verdaderamente «todo» al Hijo. Lo cual no significa, en modo alguno, que el Padre haya renunciado a su dominio, su poder y su sabiduría para que el Hijo domine y actúe en su lugar. Por el contrario, si le ha entregado todo al Hijo es para que establezca el verdadero dominio de Dios y para que revele a los pequeñuelos el conocimiento del Padre.

De la primera persona («a mí»), el discurso de revelación pasa a la tercera («el Hijo») y surge el problema de si la ruptura estilística no es indicio de una sutura en la composición [65]. Pero en el sentido del texto, tal como hoy aparece, debe establecerse bien claro que las dos afirmaciones, la de la proclamación mesiánica del rey y la de la pretensión de revelación se interpretan mutuamente. La entronización es un hecho que se funda en el conocimiento recíproco del Padre y del Hijo y que fundamenta la posibilidad de que el Hijo revele al Padre. El origen de este hablar del conocimiento del Padre, y respectivamente del Hijo, es una cuestión discutida. El problema afecta también al fondo histórico-religioso del Evangelio de Juan, en el que aparecen auténticos paralelos de forma y contenido. La fácil adjetivación «gnóstico» [66] no pasa de ser una calificación sumamente genérica, en la que podrían incluirse también especulaciones acerca del recto conocimiento de Dios. Acaso sea más exacto pensar en una doctrina sapiencial gnostizante, en la que la *sophía* divina reclama como propiedad suya conocer a Dios y ser la transmisora de la revelación [67]. En todo caso, el título de hijo ya no se aplica en este texto al rey mesiánico, sino a un ser divino que tiene su origen en Dios y que transmite el conocimiento de este Dios. También Filón llama Hijo de Dios al Logos que cumple la función de intermediario de la revelación entre Dios y el mundo [68]. Pero Filón merece crédito sólo como testigo del fuerte interés religioso-filosófico, o mejor, teosófico, preocupado, en la época neotestamentaria, por el problema del conocimiento de Dios. También en la literatura qumránica desempeña un gran papel el concepto del conocimiento de Dios [69], pero aquí no aparece la figura de un revelador. Otros autores [70] piensan

[64] E. Neuhäusler, *op. cit.*, 21, une ambos motivos. Jesús sería el «entronizado transmisor mesiánico de la revelación».

[65] Según J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (Ratisbona ³1956; hay trad. española, Barcelona 1967) 196, el grupo de *logia* Mt 11,25-27 habría llegado a constituir una unidad sólo más tarde. Nos encontramos, pues, ante una composición consciente de diversos elementos ya antes configurados.

[66] Cf. E. Neuhäusler, *op. cit.*, 25: «La gnosis toma esta palabra de Jesús tan próxima a su pensamiento y a su vocabulario, pero la falsifica a su manera».

[67] En el libro de la Sabiduría se dice del justo: «Se gloría de poseer el conocimiento de Dios y se llama a sí mismo hijo del Señor... Se ufana de tener a Dios por padre... Si el justo es hijo de Dios, él le asistirá, le librará de las manos de sus enemigos» (Sab 2,13.16.18). ¿No se habrán trasladado aquí al justo los atributos de una esencia sapiencial mediadora? Cf. también Sab 7,21; 8,4; 9,4.8.

[68] Probablemente resulte imposible reducir a unidad la idea del logos de Filón. Cf. O. Procksch: ThW IV, 87. Mencionamos sólo a Filón, porque su influjo en la posterior teología trinitaria fue muy importante.

[69] Cf. 1 QH 12,10-13: «Pues el Dios del conocimiento lo ha establecido (el orden de luz y tinieblas), y no hay ningún otro junto a él. Y como hombre prudente te he reconocido, mi Dios, por medio del espíritu que tú has dado y he oído cosas fidedignas respecto de tu maravilloso consejo mediante tu santo espíritu. Tú me has abierto el conocimiento en el misterio de tu mente...».

[70] E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955) 187-

en la idea apocalíptica del Hijo de hombre. La sentencia «nadie conoce al Hijo más que el Padre» debería entenderse como una prolongación de la creencia apocalíptica en la revelación de los secretos celestes por medio del Hijo de hombre. Pero ¿se trata aquí realmente de la revelación de secretos celestes según el modo apocalíptico, es decir, de una serie de enseñanzas angelológicas, cosmológicas, astronómicas y similares? Así como el nombre «hijo» no puede reducirse al de «Hijo de hombre», así tampoco el conocimiento del Padre al conocimiento apocalíptico de los misterios.

Sea cual fuere el fondo histórico-religioso, la palabra revelada se pronuncia en contra de cualquier pretensión que reclame conocer al Hijo o al Padre. Se presupone aquí que «Padre» e «Hijo» son conceptos usuales, conocidos por todos, y no algo que pertenece en exclusiva al mensaje cristiano, ya que sólo así resulta posible que otros «reveladores» puedan pretender que también conocen al Padre y al Hijo. La fórmula exclusiva empleada [71] afirma categóricamente, por el contrario, que nadie, fuera del Padre y del Hijo, conoce los secretos del uno o del otro. Sólo el Padre conoce al Hijo, y sólo el Hijo conoce al Padre. También de esta fórmula de reciprocidad existe un paralelo casi literal en el Evangelio de Juan: «Yo soy el buen pastor, y conozco a mis ovejas y mis ovejas me conocen a mí, del mismo modo que el Padre me conoce a mí y yo al Padre» (Jn 10,14s). Este pasaje es tanto más instructivo cuanto que impide concluir precipitadamente que una relación mutua da derecho a invertir caprichosamente los términos de la misma. Entre Cristo y los suyos se da un conocimiento mutuo, y, sin embargo, la distancia permanece. Los cristianos conocen a su pastor sólo porque éste les ha llamado antes por su nombre (cf. Jn 10,3s). Su conocimiento es derivado y se funda en la llamada del pastor. Nuestro *logion* lo dice más inequívocamente aún, con las palabras: «... y a quien el Hijo lo quiere revelar». El Hijo sigue siendo la fuente de la revelación para los creyentes. Esta relación no puede invertirse. Sería radicalmente falso trastrocar el orden en Jn 10,14 para leer: las mías me conocen a mí y yo conozco a las mías.

Algo parecido ocurre también en las relaciones entre el Padre y el Hijo. En ambos lugares (Mt 11,27 y Jn 10,15) se comienza por la afirmación de que el Padre conoce al Hijo. La prioridad del Padre radica en la misma naturaleza de las cosas. Su «conocer» fundamenta la situación real del Hijo y significa a la vez reconocimiento y confesión: «Este es mi Hijo amado» (Mt 3,17; cf. Sal 2,7). Sólo porque el Padre conoce al Hijo puede el Hijo conocer al Padre. En nada se modifica la situación de dependencia respecto del Padre.

Pero queda todavía por preguntar de qué clase de «conocimiento» se habla en nuestro *logion*. En los usos lingüísticos veterotestamentarios, y también en los círculos de la especulación sapiencial gnostizante, «conocer» es algo más que un saber teórico; expresa siempre una experiencia concreta y vívida. Conocer a otro significa entrar en contacto personal con él. En realidad, la fórmula «conocer a Dios» no significa nunca tener un concepto abstracto de Dios, sino experimentar sus juicios (Ez 12,15) o su gracia (Jr 31,34), convertirse a Dios y ponerse obedientemente a su servicio [72]. Ahora bien: el conocimiento de Dios del Hijo supera

189; E. Neuhäusler, *op. cit.*, 31. Con todo, Neuhäusler debe reconocer que «la exclusividad del mutuo conocimiento entre el Padre y el Hijo no puede explicarse a partir de la categoría 'Hijo de hombre'».

[71] Las mismas fórmulas se encuentran también en el Evangelio de Juan (Jn 1,18; 6,44.65; 14,6); son, al mismo tiempo, auténticos paralelos de contenido.

[72] Cf. R. Bultmann, *Γινώσκω:* ThW I, 698-700; G. J. Botterweck, *Gott erkennen* (Bonn 1961); W. Marchel, *op. cit.*, 91-93.

ampliamente el concepto profético veterotestamentario. Recordemos antes, con todo, las prerrogativas que se le atribuyen a la sabiduría divina: «Convive con Dios, está iniciada en la ciencia de Dios y le guía en la elección de sus obras» (Sab 8,3.4). Se «sienta junto al trono» (Sab 9,4), conoce las obras de Dios y «sabe lo que es agradable a sus ojos» (9,9). Se trata, pues, de un conocimiento que nace de la intimidad de un vivir con Dios. También el Hijo (es decir, ¡sólo él!) está iniciado en los planes y secretos de Dios; él sabe lo que el Padre quiere y lo que es agradable a sus ojos. Por eso Jesús podía explicar la voluntad de Dios y hacer cosas en nombre de su Padre con una infalible seguridad que no sólo pasmaba a sus primeros oyentes (Mc 1,22), sino que asombra también a los lectores actuales del evangelio y que a los ojos de los hombres piadosos de aquel tiempo y del nuestro eran rechazables e injuriosas a Dios. Si queremos saber en qué consiste el conocimiento de Dios de que habla Mt 11,25-27, sólo necesitamos leer atentamente el evangelio. «De la manera de actuar el Hijo puede deducirse quién es aquel a quien Jesús llama su Padre y nuestro Padre» [73]. Con lo cual nos enfrentamos de nuevo con la situación de partida cristológica: la vida y las obras de Jesús. El Padre sólo se da a conocer en el Hijo. No se puede hablar de Dios sin nombrar a Jesús. Pero es preciso entender bien el carácter de exclusividad de esta excepcional pretensión de la revelación. Sirve, en primer término, para legitimar las palabras y la actuación de Jesús, y no para una especulación cristológica o trinitaria, ejercitada sólo en razón de sí misma. Para conocer al Padre es preciso creer en la palabra del Hijo y, con expresión paulina, «reconciliarse con Dios» por medio de él (2 Cor 5,20). No basta con creer que Jesús es el Hijo de Dios y que el Padre se ha revelado a él. Una confesión cristológica desconectada de su verdadero contexto encierra el peligro —como se comprueba por la historia de la Iglesia— de convertirse en una ideología y hacerse, por lo mismo, estéril [74].

El problema antes esbozado del sentido del kerigma cristológico nos lleva inmediatamente al misterio trinitario, tal como se ha revelado en el NT. Ya hemos visto que en el NT hay pasajes —que se podrían multiplicar muy fácilmente [75]— que describen minuciosamente las relaciones entre el Padre y el Hijo, sin mencionar para nada al Espíritu Santo. Junto al Padre y al Hijo parece que no existe ningún puesto para una «tercera persona divina». ¿Dónde debe buscarse, pues, al Espíritu Santo; dónde está su lugar teológico? Frente a una opinión muy difundida, que ve en el Espíritu Santo al «Dios desconocido», el misterio más oculto en el seno de la Trinidad, afirmamos nosotros el convencimiento bíblico de que el Espíritu Santo representa de hecho la presencia y la realidad —comprobable por los sentidos— del acontecer salvífico, el principio de que Dios se ha revelado escatológicamente.

[73] E. Neuhäusler, *op. cit.*, 20, 23 (con una convincente argumentación).

[74] Todo intento de aislar la confesión cristológica y afirmarla como importante y significativa por sí misma incurre en el veredicto de Lc 6,46: «¿Por qué me decís Señor, Señor, y no hacéis lo que os digo?». Cf. también la descripción del juicio de Mt 25, 31-46: basta con cumplir lo preceptuado por Jesús para salvarse, aunque no se sepa que son preceptos de Jesús. Y, a la inversa, una ciencia cristológica sobre la excepcionalidad y singularidad de Jesús puede llevar a no reconocerle «en el más pequeño de sus hermanos».

[75] En este lugar debemos renunciar a una exposición de la cristología paulina y joánica, remitiéndonos a los capítulos correspondientes del volumen III.

b) Significado de la acción del Espíritu en la primitiva Iglesia para la génesis de la confesión trinitaria.

Después de Pascua se produjeron no sólo apariciones del Resucitado, sino también testimonios del Espíritu Santo. Ambos fenómenos están íntimamente relacionados, pero no deben confundirse ni mezclarse. El Resucitado no se apareció a todos los discípulos, sino sólo a los «testigos escogidos de antemano» (Hch 10,41), y, por otra parte, las apariciones pascuales cesaron al cabo de un cierto tiempo [76]. Además, las apariciones del Resucitado nunca fueron enumeradas entre las acciones del Espíritu Santo, que, por su parte, se comunicaron con abundante plenitud a la comunidad cristiana y, en principio, a todos los creyentes. Las acciones del Espíritu abarcan una amplia escala de fenómenos, que, empezando por una extraordinaria intervención de Dios —tales como milagros, iluminaciones, éxtasis, don de lenguas y de profecía—, pasan a los ministerios de la Iglesia, que son los carismas auténticos, para llegar a las reacciones espirituales, tales como la fe, el gozo, el valor, la confianza, y a las virtudes morales, o «frutos del Espíritu» (Gál 5,22). Debemos admitir que el ámbito de lo que fue atribuido a la acción del Espíritu Santo no ha sido siempre y en todas partes igual. Al principio pudieron atribuírsele especialmente los fenómenos extraordinarios, caracterizados ya en la tradición veterotestamentaria como pneumáticos, que llevaban a la fe (o mejor, la confirmaban) en que el Espíritu Santo ha sido concedido a los creyentes. En efecto, la fe en la posesión del Espíritu no se ha conseguido tan sólo, como es natural, sobre la base de unas experiencias pneumáticas, sino que venía ya preparada por el AT y por el judaísmo [77]. Los profetas habían anunciado para los tiempos mesiánicos una efusión del Espíritu (Jl 2,28-32; Is 44,3; Ez 36,26s; 37,14; 39,29), y en el judaísmo la ausencia del don profético había reavivado la esperanza de una comunicación del Espíritu (Jub 1,23; TestXIILev 18; TestXIIJud 24) [78]. Dado que la comunidad cristiana se considera a sí misma como el pueblo de Dios de los últimos tiempos y creía que las promesas mesiánicas se habían cumplido en Jesús, debía también estar persuadida de que se le había concedido el Espíritu, el don de los últimos tiempos.

Nosotros nos hemos acostumbrado a considerar la venida del Espíritu como un acontecimiento espectacular y único, tal como lo describe Lucas en el relato de Pentecostés (Hch 2,1-42). Pero ya el mismo autor de los Hechos de los Apóstoles insinúa que la efusión del Espíritu no fue un hecho excepcional, sino que se repitió en otras ocasiones (cf. Hch 4,31; 8,15-17; 10,44s; 19,6), aun prescindiendo enteramente de la constante dirección de la Iglesia apostólica por el Espíritu Santo (cf. Hch 4,8; 6,3.5.10; 7,55; 8,29; 11,28; 13,4; 15,28; 16,6s; 20,28). Por otra parte, no puede negarse que Lucas ha contribuido a la idea —tan cara a los tiempos posteriores— de que el Espíritu concedido a los apóstoles en Pentecostés sólo puede volver a darse mediante la imposición de manos (Hch 8,17) [79].

[76] Los «cuarenta días» de Hch 1,3 deben entenderse como datos cronológicos redondeados y simbólicos, lo mismo que la narración lucana de la Ascensión, que se limita a exponer dramáticamente un hecho salvífico acontecido invisiblemente el mismo día de Pascua, a saber: la subida de Jesús al Padre. Cf. P. Benoit, *L'Ascension*, en *Exégèse et Théologie* I (París 1961) 363-411.

[77] Cf. el excelente excurso sobre Rom 8,11: «Der Geist», en O. Kuss, *Der Römerbrief* (Ratisbona 1959) 540-595, espec. 590.

[78] Para la expectación del Espíritu en el judaísmo, cf. W. D. Davies, *Paul and Rabbinical Judaism* (Londres 1948) 201-219; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga ²1934) 392.

[79] La frase «Al ver Simón que mediante la imposición de las manos de los apóstoles se daba el Espíritu, les ofreció dinero...» (Hch 8,18) debe ser entendida en un

De todos modos, la exposición lucana no presenta incoherencias para quien tiene en cuenta que el relato de Pentecostés busca ante todo describir de forma plástica una realidad teológica, es decir, la venida del Espíritu a la comunidad cristiana. Este acontecimiento, que, teológicamente considerado, está vinculado a la Resurrección (Jn 20,22), es historizado por Lucas, al igual que la glorificación, y trasladado a una fecha más tardía. Acaso Lucas pudo referirse a una tradición sobre fenómenos extáticos sorprendentes (¿glosolalias?) de la primitiva comunidad [80]. Más importancia tiene el hecho de que Lucas haya pretendido plasmar una verdad de suyo invisible —como es la de la posesión del Espíritu por la Iglesia— en un cuadro de tanto movimiento dramático. Sólo aquel que no distinga entre la imagen y la cosa intentada se sentirá obligado a admitir que la primitiva comunidad sólo recibió el Espíritu cincuenta días después de Pascua. En realidad, el envío del Espíritu es sólo una consecuencia de la glorificación de Jesús (Jn 7,39; Hch 2,33). Otro problema es saber cuándo llegó a conocer la Iglesia que se le había concedido el Espíritu. Probablemente fue adquiriendo conciencia de esta verdad poco a poco, bajo el impacto de extraordinarias experiencias pneumáticas [81].

Las cartas paulinas nos proporcionan informes más amplios y seguros sobre la actuación del Espíritu Santo en la época apostólica. El primer plano lo siguen ocupando, también en Pablo, los *entusiastas* (en sentido etimológico), testigos extraordinarios del Espíritu. La recepción del Espíritu es un hecho experimental, al que puede remitirse el Apóstol sin temor a ser desmentido. Así, se les pregunta a los gálatas: «Sólo una cosa quiero saber de vosotros: ¿recibisteis el Espíritu por las obras de la ley o por la fe en la predicación?» (Gál 3,2). Según esto, en la conversión de los gálatas debieron de darse poderosas manifestaciones del Espíritu. Algo parecido se nos dice de Tesalónica (cf. 1 Tes 1,5) y de Corinto (1 Cor 2,4; 2 Cor 12,12; cf. Rom 15,18s). La predicación del evangelio estaba sostenida por poderosas acciones del Espíritu (cf. también Gál 3,5). Pero aún más importantes que los fenómenos extraordinarios son, para Pablo, las acciones, por así decirlo, normales y cotidianas del Espíritu, tanto en la vida de la comunidad como en la de cada uno de los cristianos: «Pablo abrió sus propios ojos y los de las comunidades por él instruidas al hecho de que el Espíritu no actuó sólo a través de unos dones espirituales excepcionales, que capacitaban para tareas asombrosas,

sentido positivo y no exclusivo. En Hch 9,17, Ananías, un simple cristiano de Damasco, pone las manos sobre Pablo para conferirle el Espíritu. La historia de Cornelio (Hch 10, 44; 11,15, donde se menciona expresamente los sucesos de Pentecostés) demuestra que el Espíritu puede «descender» también sin ritos eclesiásticos. Además, según la exposición lucana, el día de Pentecostés, el Espíritu vino sobre *todos* los fieles (Hch 2,4).

[80] R. Bultmann, *Theologie,* 44; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Gotinga, [5]1965) 130-139, explica todo el relato, con entera razón, como una composición literaria libre. El llamado milagro de las lenguas se evidencia como composición literaria artificiosa ya por el hecho mismo de que los judíos de la diáspora de las regiones enumeradas hablaban griego o arameo. Es casi seguro que ignoraban (salvo acaso unos pocos giros) los dialectos locales. Por lo demás, los «medos» y «elamitas» de la lista de pueblos pertenecían, desde hacía tiempo, al pasado.

[81] También la comunidad qumránica se creía en posesión del espíritu santo; cf. 1 QS 3,6s: «Pues por el espíritu del consejo veraz de Dios son expiados los caminos de un hombre, todos sus pecados, de tal modo que puede contemplar la luz de la vida. Y por el espíritu santo, que le ha sido dado a la comunidad en su verdad, es purificado de todos sus pecados, y por el espíritu de la justificación y de la humildad es liberado de sus pecados». (Cf. además 1 QS 4,21; 9,3; 1 QH 7,6; 9,32 y *passim).* Para la doctrina qumránica del espíritu, cf. W. Foerster, *Der Heilige Geist im Spätjudentum:* NTS 8 (1962) 117-134.

extáticas, extraordinarias e indescriptibles, sino que, ante todo y sobre todo, impulsaba, llenaba y movía a cada uno de los creyentes y bautizados. Haber colocado este conocimiento en el punto central de la teología del Espíritu es una de las grandes aportaciones del predicador y teólogo Pablo» [82].

Por lo que afecta a la doctrina trinitaria, la primera pregunta que nos sale al paso es saber cómo ve Pablo la recíproca relación de Dios, de Cristo y del Espíritu. La complejidad del problema aparece ya en la terminología.

Hay numerosos pasajes en los que al Espíritu se le llama expresamente τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ (1 Cor 2,11.14; 3,16; 6,11 o πνεμῦα θεοῦ (Rom 8,9.14; 1 Cor 7,40; 12,3; 2 Cor 3,3; Flp 3,3). El Espíritu es referido a Dios en 1 Cor 2, 12 (τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ), 1 Tes 4,8 (τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον) y Rom 8, 11 (τοῦ... αὐτοῦ πνεύματος). Rom 8,11 ofrece en cierto sentido el puente de transición hacia la concepción cristológica del Espíritu (en una reflexión sistemática): «Si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros...». Así, puede llamarse al Espíritu πνεῦμα Χριστοῦ (Rom 8,9), τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ Χριστοῦ (Flp 1,19), τὸ πνεῦμα Κυρίου (2 Cor 3,17) o τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Gál 4,6). En la inmensa mayoría de los pasajes, Pablo habla simplemente del πνεῦμα o del πνεῦμα ἅγιον (con o sin artículo). El sentido específico puede ser muy distinto en cada pasaje y debe establecerse en cada caso de acuerdo con el contexto. En algunas ocasiones aparece también el plural πνεύματα para designar la pluralidad de los dones del Espíritu (1 Cor 12,10; 14,12.32). Tienen importancia, finalmente, los numerosos pasajes en que aparece el genitivo explicativo: «Espíritu de santidad» (Rom 1,4; cf. 2 Tes 2,13: ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος), «Espíritu de filiación» (Rom 8,15), «Espíritu de fe» (2 Cor 4,13), «(ley) del Espíritu de vida» (Rom 8,2), «Espíritu de mansedumbre» (Gál 6,1) y también «participación» y, respectivamente, «comunicación del (santo) Espíritu» (2 Cor 13,13; Flp 2,1) y «arras del Espíritu» (2 Cor 1,21s; 5,5) [83].

Quien «da» (1 Tes 4,8; Rom 5,5; 2 Cor 1,22; 5,5), «otorga» (Gál 3,5) o «envía» (Gál 4,6) el santo Espíritu y hace que habite en los creyentes (1 Cor 3, 16; Rom 8,9.11; cf. 1 Cor 6,19) es Dios. Todos cuantos «son impulsados por el Espíritu de Dios» son hijos de Dios y están obligados a vivir según el Espíritu (Rom 8,14). El Apóstol llama a la comunidad de Corinto carta de Cristo escrita «con el Espíritu de Dios vivo» (2 Cor 3,3). No existe, pues, duda ninguna acerca del origen del Espíritu que los cristianos reciben en el bautismo: «Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6,11; cf. 2 Tes 2,13). Más difíciles de juzgar son los fenómenos pneumáticos extraordinarios. En ellos, el elemento extático, la excitación entusiástica, no es, de por sí, ninguna garantía de que es el Espíritu quien actúa. Por tanto, se hace necesaria la «discreción de espíritus» (1 Cor 12,10); es decir, un especial don carismático capaz de distinguir la auténtica revelación de Dios de las falsas. Pero este «elemento ordenador intrapneumático» (Kuss) no es suficiente y Pablo busca una norma objetiva para juzgar los fenómenos extáticos. Comienza por recordar a los corintios sus experiencias «pneumáticas» en el paganismo: «Sabéis que cuando erais gentiles os dejabais arrastrar ciegamente hacia los ídolos mudos» (1 Cor 12,2). La interrupción de la conciencia normal y la sensación de ser arrastrados por una fuerza superior no es ya, de por sí, garantía de que es el Espíritu de Dios el que mueve al hombre.

[82] O. Kuss, *op. cit.*, 560s.
[83] Cf. *ibid.*, 543s.

«Por lo mismo —prosigue Pablo— os hago saber que nadie, hablando por influjo del Espíritu de Dios, puede decir: '¡Anatema es Jesús!', y nadie puede decir: '¡Jesús es Señor!', sino por influjo del Espíritu Santo» (1 Cor 12,3). Con otras palabras: el criterio decisivo en favor de la divinidad del Espíritu es la recta doctrina, la confesión de que Jesús es el Señor (cf. 1 Jn 4,1). El Espíritu de Dios sólo puede darse en armonía y en conexión con la revelación de Cristo.

Pablo ha realizado también desde otro punto de vista la «cristianización» del Espíritu de Dios, que siempre está expuesto al peligro de que se abuse de él considerándolo un fenómeno religioso natural. Sus adversarios de Corinto se acogían a la «sabiduría» que el Espíritu les había infundido, es decir, a un conocimiento más profundo de Dios [84]. El Apóstol no condena este impulso hacia la sabiduría (cf. 1 Cor 1,22), pero muestra el único camino para llegar a conocer la verdadera sabiduría de Dios: Jesucristo crucificado (1 Cor 1,23; 2,2). La sabiduría de Dios, que se revela en la cruz, da a los creyentes, a través del Espíritu, un genuino conocimiento de la esencia divina y de los bienes celestiales: «Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios. En efecto, ¿qué hombre conoce lo íntimo del hombre sino el espíritu del hombre que está en él? Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado» (1 Cor 2,10-12). Si se toman las afirmaciones de estos versos una por una, sin tener en cuenta el conjunto, podría creerse que Pablo —al igual que sus adversarios de Corinto— está refiriéndose a un conocimiento especulativo de la esencia divina, a revelaciones del Espíritu que, independientemente de Cristo, pueden transmitir nuevas perspectivas de los misterios del mundo celeste. Pero sea cual fuere la opinión que se pueda tener sobre la secuencia del razonamiento de Pablo en 1 Cor 1-3, no del todo claro en los detalles concretos [85], no cabe la menor duda del hecho de que Pablo adopta una postura opuesta a todo espiritualismo que pretenda emanciparse de la cruz de Cristo. El Espíritu, que sondea las profundidades de la divinidad, no es otro que el Espíritu que procede de Dios, o, respectivamente, el «sentido» de Cristo que han recibido los creyentes (1 Cor 2,12.16) [86]. En la actividad del Espíritu después de Pascua se trata, pues, no de una «revelación en sentido propio, es decir, en el sentido del anuncio de una revelación nueva y no dada de ninguna manera en la realidad Cristo» [87], sino de la comunicación de conocimientos que deben contribuir a un entendimiento más profundo de la cruz de Cristo.

¿Cómo debemos concebir más exactamente la relación entre Cristo y el Espíritu Santo? Ya una mirada a la terminología nos demuestra que Pablo puede llamar también al Espíritu «Pneuma de Cristo» (Rom 8,9), «el Pneuma de Jesu-

[84] Para entender la argumentación paulina importa poco que los adversarios de Corinto procedieran de la filosofía griega (así, L. Cerfaux, *Christus in der paulinischen Theologie,* 160-162) o que fueran gnósticos (como opina W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth,* Gotinga 1956, y otros).

[85] Cf. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 und 2* (Tubinga 1959).

[86] La utilización de νοῦς (v. 16) en vez de πνεῦμα viene provocada por la cita de Is 40,13. Cf. O. Kuss, *op. cit.,* 574-578. L. Cerfaux, *op. cit.,* 171, da una razón realmente demasiado sutil. Pablo «desearía acentuar con mayor fuerza la oposición entre la filosofía humana, que abandona la razón a sus propias fuerzas, y la sabiduría cristiana, que tiene a su disposición conocimientos de Cristo y, por lo mismo, al Espíritu de Dios».

[87] Cf. J. Feiner, *Revelación e Iglesia. Iglesia y revelación:* MS I, 587.

cristo» (Flp 1,19), el «Pneuma del Señor» (2 Cor 3,17) o el «Pneuma de su Hijo» (Gál 4,6). Pero puede verse una relación más íntima entre Cristo y el Espíritu. Así, en la perícopa Rom 8,9-11 Pablo intercambia entre sí las expresiones «Espíritu de Dios», «Espíritu de Cristo» y «Cristo en vosotros». Parece, pues, que «Espíritu de Cristo» no significa solamente que el Espíritu nos concede la actitud, los sentimientos de Cristo, el «Espíritu de filiación» (Rom 8,14-16; Gál 4,6), sino que el Espíritu se identifica con el Cristo pneumático que habita en el creyente. La idea de que el Espíritu Santo debe equipararse de alguna manera —que habrá que precisar más exactamente— al Cristo resucitado se encuentra, sobre todo, en las discutidísimas palabras de 2 Cor 3,17: «Pero el Señor es el Espíritu» [88]. Evidentemente, Pablo no tiene la intención de identificar a Cristo con el Espíritu desde todos los puntos de vista —ya que en otros pasajes se distingue con toda claridad a Cristo y al Espíritu—, pero tampoco existe la menor duda de que, para Pablo, el Espíritu sólo es accesible a través de Cristo y Cristo a través del Espíritu. Esta íntima vinculación se trasluce también en el hecho de que Pablo puede definir la existencia cristiana y sus bienes de salvación lo mismo basándose en Cristo que en el Espíritu. Así, los bautizados lo están tanto «en Cristo Jesús» (1 Cor 1,30; 2 Cor 5,17 y *passim)* como en el Espíritu (Rom 8,9) [89]; Cristo habita en ellos (Rom 8,10; 2 Cor 13,5; Gál 2,20), pero también el Espíritu (Rom 8,9; 1 Cor 3,16). La «alegría» se da «en el Espíritu Santo» (Rom 14,17) y, al mismo tiempo, «en el Señor» (Flp 3,1; 4,4.10). El «amor de Dios» es infundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo (Rom 5,5), pero, al mismo tiempo, este amor es el «amor de Cristo» (Rom 5,8; 8,35.39). Lo mismo ocurre con la «paz» (Rom 14,17 y Flp 4,7), la «libertad» (2 Cor 3,17 y Gál 2,4), la «gloria» (2 Cor 3,8 y Flp 4,19), la «vida» (2 Cor 3,6 y Rom 8,2; Rom 6,23 y Gál 5,25; 6,8 y *passim)* y con otros bienes salvíficos [90].

¿Cómo ha llegado a ocurrir que el Señor y el Espíritu sean para Pablo valores intercambiables? Es sumamente probable que el Apóstol no haya visto nunca al Jesús terreno. Cuando «plugo a Dios revelarle a su Hijo» (Gál 1,15s), le salió al encuentro el Señor glorificado y dotado de existencia pneumática. Las múltiples experiencias carismáticas que Pablo vivió en sí y en los demás cristianos debieron de fortalecer en él la fe en que, a partir de su resurrección, Jesús fue entronizado como Hijo de Dios y ejercita su poder «en el ámbito del Espíritu de santidad» (Rom 1,4). Como «segundo Adán», como cabeza de una humanidad nueva y redimida, el Resucitado «fue hecho espíritu que da vida» (1 Cor 15,45). En este contexto no extraña ya oír que «el Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17). Pablo piensa, pues, en Cristo «como en el Pneuma poderoso, que está activo y presente sólo por el Pneuma y como Pneuma» [91]. La relación entre Cristo y la fuerza divina del Espíritu puede expresarse con mayor claridad aún en la fórmula: «Esta

[88] Bibliografía antigua en O. Kuss, *op. cit.,* 579. La moderna investigación arranca de I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (Studien zum Alten und Neuen Testament, 2) (Munich 1961).

[89] La fórmula «en Cristo» aparece en Pablo 164 veces; «en el Espíritu», 19 veces. Acerca de la diferencia entre ambas fórmulas, escribe acertadamente H. D. Wendland, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus:* ThLZ 77 (1952) 466: «Las fórmulas ἐν Χριστῷ y ἐν πνεύματι describen una idéntica inclusión y aceptación en la nueva dimensión escatológica de la vida procedente de Dios o de Cristo. La fórmula 'en el Espíritu' indica más en particular la función de actualización del acontecimiento salvífico ya llevado a cumplimiento. El Espíritu es aquí una fuerza y una realidad universal y envolvente, en la que es introducido el creyente».

[90] Cf. la síntesis de L. Cerfaux, *op. cit.,* 183s.

[91] I. Hermann, *op. cit.,* 141.

fuerza se identifica con el Señor glorificado considerando a éste no en sí mismo, sino en su actuación respecto de la comunidad» [92].

No obstante, sería falso afirmar que Pablo equipara a Cristo y al Espíritu en todos los aspectos. Se dan relaciones que no son convertibles. Cristo actúa a través de Cristo. Pablo dice de Cristo que es su vida (Flp 1,21; Gál 2,20; cf. Col 3,4), pero no lo dice del Espíritu. Cristo debe configurarse en los creyentes (Gál 4,19; Rom 8,29), lo que no podría decirse igualmente del Espíritu. Pero, sobre todo, en Pablo el Cristo pneumático lleva siempre en sí los rasgos intransferibles del Jesús terreno, sigue siendo siempre el Crucificado [93]. Afirmar que el Espíritu murió por nosotros en la cruz, que resucitó y volverá de nuevo desde el cielo es algo que se excluye por sí mismo.

Por otra parte, el Espíritu ejerce funciones que son peculiares suyas y que no pueden decirse ni de Cristo ni del Padre. El Espíritu es las «primicias» (Rom 8,23), las «arras» (2 Cor 1,22; 5,5) de la salvación venidera; él es el que da la certeza de la resurrección y de la vida eterna (Rom 8,11). Así como el Pneuma introduce el futuro escatológico en el presente cristiano, así también hace presente en la comunidad, en su predicación y en su servicio cúltico el acontecimiento pasado de Cristo. Lo que aconteció una vez en la cruz, es decir, la muerte de Cristo por nuestros pecados (1 Cor 15,3), es actualizado por el Espíritu en cada uno de los bautizados: «Habéis sido justificados... por el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6,11). El Pneuma es, en cierto modo, la esfera, el elemento en el que se realiza la vinculación entre Cristo y el bautizado, y también de los bautizados entre sí: «Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados... y todos hemos bebido de un solo Espíritu» (1 Cor 12,13). Sólo al Espíritu se le atribuyen los dones propiamente pneumáticos, los carismas (1 Cor 12,4.7-11). Ha sido justamente la experiencia de estos fenómenos extraordinarios la que ha fundamentado la convicción de la posesión del Espíritu por parte de los cristianos [94].

Con la comprobación de que al Espíritu le competen funciones que, al menos bajo esta forma, no son ejercidas ni por Dios ni por Cristo, queda ya también solventado en principio el problema, multiformemente discutido, de la «personalidad» del Espíritu Santo. Desde que la doctrina trinitaria de los siglos III y IV puso al Espíritu, como tercera persona divina, junto a las personas del Padre y del Hijo, la exégesis ligada a la Iglesia considera, con razón, como tarea suya demostrar que aquella afirmación está fundada en la Escritura. Es cierto que en este punto se han introducido algunas ideas falsas, debido, sobre todo, al influjo del pensamiento evolucionista fuertemente propagado durante el siglo XIX. Se identifica llanamente la doctrina trinitaria, formulada de acuerdo con los conceptos ontológicos de la filosofía antigua posterior, con la verdad revelada, o mejor, con la realidad revelada, sin pensar que la afirmación dogmática sólo quiere ser «una fórmula de la palabra revelada original de acuerdo con la conciencia de la fe de una época determinada» [95]. Se comprende fácilmente que esta ingenua equiparación lleve a la idea de que la doctrina de la personalidad del Espíritu Santo debe estar ya contenida, en cuanto tal, en la Sagrada Escritura.

[92] E. Schweizer, *Πνεῦμα:* ThW VI, 431, 28.

[93] Cf. A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus* (Friburgo ²1956) 50s.

[94] Cf. también J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte* (Breslau 1939) 88s: «Sus afirmaciones (del Apóstol) sobre el Espíritu Santo son producto de una experiencia vivida».

[95] L. Scheffczyk, *Die Auslegung der Heiligen Schrift als dogmatische Aufgabe:* MThZ 15 (1964) 190-204, espec. 191.

Se hacen esfuerzos, por lo mismo, para demostrar que, al principio, Dios reveló de una manera oscura la personalidad del Espíritu Santo, que luego, con el progreso de la historia salvífica, se ha ido revelando con precisión creciente. Como argumentos probatorios se aducen, sobre todo, los textos paulinos en los que se introduce al Espíritu como «persona» que actúa, piensa, investiga y habla (por ejemplo, 1 Cor 2,10-16; Gál 4,6; Rom 8,15 y *passim*) [96]. A una exégesis más precavida y más atenta al modo de hablar en imágenes de la Escritura no le puede pasar inadvertido el hecho de que Pablo gusta de presentar también como personas que actúan y hablan otros valores que, indudablemente, no son «personas» —así, por ejemplo, el pecado (Rom 5,21; 6,12; 7,17.20), la carne (Rom 8,6s) o la ley (Rom 7,7.22; Gál 3,24) [97]—. Además, Pablo habla del Espíritu no sólo con categorías personales, sino, con mucha más frecuencia, como de un poder impersonal «que llena a los hombres como si fuera una especie de fluido» [98]. A una teología anclada en el pensamiento evolucionista le bastarían los textos que personifican al Espíritu para demostrar que la posterior doctrina eclesiástica está enraizada, o al menos enucleada y en germen, en la Escritura. Ahora bien: las recientes investigaciones dogmáticas nos enseñan que el concepto de persona de la teología trinitaria de ninguna manera puede identificarse con la idea normal de persona como centro espiritual de acción subsistente en sí mismo [99]. Concebir al Espíritu Santo como persona consciente de sí misma e independiente (en el sentido moderno de la palabra) hubiera sido incluso herético. «Lo que constituye a las divinas personas como personas es únicamente su recíproca *oppositio relativa,* su recíproca diferencia basada en la recíproca relación de origen» [100]. Así, pues, para establecer el contenido objetivo del concepto trinitario teológico de persona lo único que necesita el exegeta es demostrar que Pablo sabe distinguir perfectamente entre el Cristo glorificado y el Pneuma divino. La utilización de los textos (pero ¡no sólo de ellos!) que hablan según categorías personales puede ser provechosa, pero hay que precaverse de describir al Espíritu Santo como persona en el sentido usual, es decir, como centro espiritual y consciente de actos. Podría ocurrir, en caso contrario, que el exegeta, llevado del comprensible

[96] Cf. L. Cerfaux, *op. cit.,* 180-182: «Christus und der Heilige Geist» (como persona).

[97] O. Kuss, *op. cit.,* 580-582. Sobre la personificación de los poderes maléficos en Pablo, cf. también P. Benoit, *La Loi et la Croix d'après Saint Paul,* en *Exégèse et Théologie* II (París 1961) 9ss.

[98] R. Bultmann, *Theologie,* 158. Desde un punto de vista histórico-religioso, Bultmann distingue acertadamente entre una visión «animista» y una visión «dinámica» de los fenómenos del Espíritu en el NT (157-159, 335). Cuando L. Cerfaux, *op. cit.,* 185, nota 1, opina —contra Bultmann —que «las relaciones que ligan al primitivo cristiano y al apóstol Pablo con el AT hacen innecesario todo recurso a ideas animistas», no hace más que trasladar el problema al AT.

[99] Cf. H. Mühlen, *op. cit.,* 2s (aunque no se tiene la impresión de que Mühlen se haya atenido siempre, a lo largo de su investigación, a este principio); H. de Lavalette, *Dreifaltigkeit:* LThK III (1959) 545; K. Rahner y K. Lehmann, *Kerigma y dogma:* MS I, 761. Dado que el concepto trinitario de persona en teología se aparta tan radicalmente del concepto usual de persona (cosa que no parecen advertir con suficiente claridad algunos dogmáticos), se plantea la pregunta de si no serán inevitables algunos malentendidos en la predicación. Aquí se ve cómo la mera repetición de una fórmula ortodoxa puede convertirse, con el paso del tiempo, en una aserción juzgada por el dogma como herética, si la Iglesia o la teología se descuidan en buscar nuevas formulaciones para designar la realidad intentada por el dogma. Cf. sobre todo MS II, 295-297, 324-331.

[100] H. Mühlen, *ibíd.*

temor a quedar retrasado respecto a las enseñanzas dogmáticas, apuntara mucho más allá de su objetivo y se situara en las proximidades de una falsa doctrina triteísta.

5. *Concepto del Espíritu en Juan*

Las afirmaciones del cuarto Evangelio y de las cartas de Juan sobre el Espíritu Santo deben ser entendidas desde la situación histórica, eclesial y teológica de finales del siglo I. Era una época en la que una gnosis docetista intentaba distinguir entre el Cristo pneumático y celeste y el Jesús terreno y que amenazaba a las comunidades de Siria y Asia Menor. Los falsos maestros se apoyaban en nuevas revelaciones del Espíritu y consideraban intrascendentes las tradiciones acerca del hombre Jesús. En esta herejía alentaba, aunque unilateral y exagerado, un legítimo impulso teológico, y no hubiera bastado para rechazarlo, desde luego, recordar a los fieles las palabras y los hechos de Jesús sin comentario alguno. También los círculos ortodoxos sabían que la Iglesia no podía vivir sin el Espíritu y que Jesús, como Señor glorificado e Hijo de Dios, seguía enseñando y actuando por medio del Espíritu. Por otra parte, no se podía renunciar, en ningún caso, a la conexión con la predicación y la vida del Jesús terreno si no se quería diluir la verdad de la revelación cristiana en una maraña de especulaciones.

Hay que agradecer al cuarto Evangelio el haber establecido —en contraposición con la gnosis— el derecho y los límites del conocimiento de la revelación debido al Espíritu. Se podría también decir que en su doctrina sobre el Espíritu poseemos la «teología de una teología», una interpretación del acontecer de la revelación basada en el Espíritu Santo. Es indudable que Juan considera al Pneuma también como potestad apostólica para perdonar los pecados (Jn 20,22s), es decir, como el poder divino salido del Resucitado, fundamento de la Iglesia, santo y santificador. Pero el centro de gravedad de su doctrina del Pneuma no está ni en los fenómenos extáticos extraordinarios ni en la concepción, especialmente desarrollada por Pablo, de que el Espíritu es la norma y la fuerza de toda vida cristiana. Le preocupa más bien, como se ha indicado, el problema de los nuevos conocimientos introducidos por el Espíritu y el problema de la predicación de la palabra en las comunidades [101].

Es claro, en primer término, que también para Juan el Espíritu es un fruto de la resurrección y ascensión de Cristo. El Espíritu se da sólo después de Pascua (Jn 7,39), después que Jesús se ha ido al Padre (16,7; 20,17.22s). El Espíritu procede del Padre (15,26), el Padre lo da (envía) a petición de Jesús (14,16) o en nombre de Jesús (14,26), aunque también puede decirse que lo envía Jesús (16,8) —desde el Padre (15,26)—. Son características de Juan las expresiones «Paráclito» y «Espíritu de la verdad». El origen del título de Paráclito (Jn 14, 16.26; 15,26; 16,7; cf. 1 Jn 2,1 de Cristo) es oscuro [102]. La palabra significa originalmente invocado, abogado, pero en nuestros pasajes tiene el sentido de protector, ayudador. Sólo en 1 Jn 2,1 se presenta a Jesús como «abogado» (cf. Rom 8,34; Heb 7,25). Acaso deba relacionarse al Paráclito con la actividad del παρακαλεῖν (παράκλησις), muy frecuente en el NT [103], aunque curiosa-

[101] Cf. R. Bultmann, *Theologie,* 440-445. Bibliografía reciente sobre la doctrina joánica del Espíritu en R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie* (Munich 1963) 114s.

[102] R. Bultmann, *op. cit.,* 440, nota 2, sospecha (según su costumbre) una tradición gnóstica. Cf. también O. Betz, *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neugefundenen gnostischen Schriften* (Leiden 1963).

[103] Cf. la indicación en M. Meinertz, *Paráclito:* HaagDB 1436-1439.

mente ausente en Juan. Con la «paráclesis» —y las correspondientes formas verbales—, el NT indica en numerosos pasajes (cf., por ejemplo, Rom 12,8; 1 Cor 14,3; Flp 2,1; 1 Tim 4,13; 6,2; 2 Tim 4,2; Tit 1,9; 2,15; Heb 13,22; Hch 13,15) una forma especial de la predicación comunitaria. Se piensa, sobre todo, en las exhortaciones pastorales, en una ayuda y un mutuo estímulo al bien. Hallamos expresamente mencionada esta actividad entre los servicios carismáticos (1 Cor 14,3; cf. 12,8) y es sabido que la fuente última de toda paráclesis eclesial debe buscarse en Dios (2 Cor 1,3; Rom 15,5) y en el Espíritu Santo (Hch 9,31). La traducción corriente «consuelo» («consolar») es, en algunos pasajes, casi inevitable, pero entonces pasa inadvertido el sentido soteriológico, respectivamente sacramental, de la paráclesis. Se trata aquí de la concesión, garantizada por Dios, del perdón de los pecados, de la proximidad auxiliadora y salvadora de Cristo, es decir, de la actualización del mensaje salvífico.

El Paráclito joánico no tiene, en principio, otra tarea que la de hacer que se cumpla en la Iglesia, y en cada creyente, la salvación predicada y traída por Jesús; sólo que en Juan el acontecimiento de la salvación es entendido, en primer término, como revelación de Dios. Por eso el Paráclito es «Espíritu de la verdad» (14,17; 15,26; 16,13), que «introduce a los creyentes en toda verdad» (16,13). Es evidente que en la teología joánica «verdad» no significa un catálogo de fórmulas doctrinales, sino la realidad de Dios, que se ha manifestado, en el Logos encarnado, como luz y vida de los hombres (1,14-17) [104]. También desde la idea de verdad puede deducirse fácilmente la estructura trinitaria del concepto joánico de revelación. La verdad es la realidad de Dios; «ser de la verdad» (Jn 18,37; 1 Jn 2,21; 3,19) significa lo mismo que «ser de Dios» (Jn 7,17; 8,47; 1 Jn 3,10; 4,1-3; 5,19). La palabra de Dios es verdad (Jn 17,17). Jesús no se ha limitado a anunciar la verdad que ha oído de Dios (Jn 8,40), sino que él mismo es la verdad, la realidad de Dios Padre que se revela (14,6.9-11). Pero también el Paráclito es el «Espíritu de la verdad», y no sólo introduce en toda verdad, sino que él mismo «es la verdad» (1 Jn 5,6).

A primera vista podría creerse que el Espíritu continúa y completa la acción reveladora de Jesús y enseña a los fieles verdades que el Jesús terreno no pudo anunciar (Jn 16,12s). Pero frente a esta errónea intelección gnóstica de la actuación del Espíritu acentúa Juan que la revelación aportada por Jesús está fundamentalmente acabada y completa. Jesús ha «llevado hasta su fin la obra» que el Padre le había encomendado (17,4), ha «manifestado a los discípulos todo cuanto había oído a su Padre» (15,15), ha revelado a los hombres «el nombre de Dios» (17,6.26). No puede tratarse, pues, de nuevas revelaciones, sino sólo de un «hacer recordar» lo que Jesús dijo (14,26). En el recordar de la Iglesia se transmite la predicación de Jesús, que, al mismo tiempo, es interpretada y aplicada a la situación presente [105]. Cómo quiere Juan que se entienda este recuerdo de los acontecimientos o las palabras pasadas de Jesús nos lo da a entender con algunos ejemplos de su evangelio (Jn 2,22; 12,16; 13,7). El Espíritu no asiste para repetir literalmente las palabras de Jesús ni para garantizar una reproducción fotográficamente fiel de sus hechos; ayuda, más bien, a los fieles a profundizar teológicamente en el conocimiento de la tradición de Jesús a la luz de la fe pascual y de la Escritura.

La venida del Espíritu se realiza concretamente en la actuación carismática de los doctores (Jn 14,26) y de los profetas (1 Jn 4,1-6). De aquí se deriva para

[104] R. Bultmann, *op. cit.*, 370-373.

[105] Sobre el concepto «recordar» en la literatura apostólica posterior, cf. K. H. Schelkle, *Der Judasbrief* (HThK XIII, 2; Friburgo ²1964) 153, nota 4.

los creyentes la obligación de «probar los espíritus» y de distinguir el «Espíritu de la verdad» del «Espíritu de la mentira». Las señales externas del profetismo no son, evidentemente, ningún criterio. ¿En qué deben reconocer, entonces, los creyentes, al «Espíritu de Dios» (1 Jn 4,2)? El cuarto Evangelio señala de una manera muy general los límites dentro de los cuales puede moverse una interpretación pneumática del acontecimiento de la revelación. El Espíritu «no habla de sí mismo», sino «de lo que ha oído». «Glorificará» a Jesús, porque «toma» su predicación «de lo mío», es decir, de la tradición de Jesús (Jn 16,13-15). Pero en la praxis no era ni es tan sencillo verificar si un conocimiento teológico «glorifica» a Jesús y se encuentra en vinculación viviente con su obra reveladora y salvífica o no. Es indudable que también los gnósticos creían que glorificaban a Jesús cuando alejaban de él todo lo humano y ponían en sus labios revelaciones celestiales misteriosas. Por eso la primera carta de Juan (lo mismo que ya Pablo en 1 Cor 12,3) intenta colocar el criterio de la divinidad del Espíritu en la exactitud de la enseñanza cristológica: «todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, procede de Dios» (1 Jn 4,2). Pero ¿puede controlarse tan fácilmente al Espíritu de acuerdo con una fórmula determinada? Ciertamente no, en el sentido de que una mera repetición de una confesión ortodoxa deba evidenciar siempre el Espíritu verdadero salido de Dios. Por eso la primera carta de Juan enuncia otro criterio mucho más inequívoco: «Si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor en nosotros ha llegado a su plenitud. En esto conocemos que él permanece en nosotros y nosotros en él: en que nos ha dado su Espíritu» (1 Jn 4,12s). Ya Pablo había alabado en 1 Cor 13 al amor como coronación y elemento esencial de todos los dones carismáticos y había conceptuado al Espíritu infundido en nuestros corazones como prueba del amor de Dios hacia nosotros (Rom 5,5). Podría extrañar acaso que Juan no haya definido sencillamente al Espíritu Santo como «Espíritu de amor», lo mismo que hace con Dios (1 Jn 4,16), sino que identifique al Espíritu con la verdad (1 Jn 5,6). La razón es que el amor constituye el núcleo del acontecimiento de la salvación y la revelación, mientras que al Espíritu le incumbe la tarea de dar testimonio en favor del amor de Dios hecho carne en Jesús. El Pneuma tiene, pues, también en Juan, su puesto propio e intransferible en la economía salvífica. El refleja —enseñando, confesando, anunciando— el acontecimiento Cristo en la Iglesia y, a través de la Iglesia, ante el mundo (Jn 16,8-15).

Al concluir, se plantea de nuevo el problema de la «personalidad» del Espíritu Santo en el cuarto Evangelio y en las cartas de Juan. Una vez puesto en claro el concepto de persona dentro de la doctrina paulina sobre el Espíritu, la respuesta no es difícil. Lo que la teología patrística trinitaria quería expresar con su terminología característica es la relación vigente entre la diferencia relativa y la igualdad esencial del Padre, del Hijo y del Espíritu. Para ser «persona», en el sentido del dogma eclesial, basta con describir al Espíritu como una realidad relativamente distinta del Padre y del Hijo, pero esencialmente una con ellos. Las personificaciones que se encuentran en el lenguaje bíblico, y también en el de Juan, contribuyen poco, en cuanto tales, a la solución del problema, porque no pueden concebirse las tres personas en Dios como tres centros espirituales de acción. En consecuencia, para el concepto teológico trinitario de persona es indiferente que el Espíritu sea presentado como una persona que habla y actúa (en el sentido ordinario) o como un poder impersonal. Lo decisivo es únicamente que el Paráclito, el Espíritu de la verdad, desempeña en la vida de la Iglesia una función irreemplazable, que sólo él puede cumplir.

6. *Fórmulas y textos trinitarios en el Nuevo Testamento*

El NT contiene una serie de textos que enumeran, en una misma secuencia, a Dios, a Cristo y al Espíritu, y que, por lo mismo, se han convertido en los argumentos clásicos de Escritura del posterior dogma trinitario de la Iglesia. Nosotros citamos aquí sólo los más importantes, ya que no nos interesan todos y cada uno de los textos [106], sino sólo la disposición histórico-formal y, por lo mismo, el valor teológico relativo de los mismos. Procediendo así evitamos también el peligro de interpretar las afirmaciones neotestamentarias exclusivamente a la luz del dogma, cuando la misión de los teólogos católicos debería ser justamente lo contrario, es decir, interpretar el dogma a la luz de la Escritura [107].

Mt 28,19: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». La fórmula bautismal trinitaria presupone ya, indudablemente, una larga reflexión sobre la esencia y los efectos del sacramento. Originariamente, se invocaba sobre el neófito sólo el «nombre de Cristo Jesús» (Hch 2,38; 10,48) o el «nombre del Señor Jesús» (Hch 8,16; 19,5; cf. 1 Cor 1,13.15). La mención del nombre marcaba al neófito como posesión del Señor y le colocaba bajo su protección. Para distinguir el bautismo cristiano de cualesquiera otros ritos de purificación o aceptación bastaba —sobre todo en un ambiente judío y monoteísta— con designarle por el nombre del Señor Jesús. Por el contrario, cuando los que se querían bautizar eran paganos, que no habían sido aún «temerosos de Dios» o prosélitos, debían comenzar «por volverse de los ídolos a Dios» (1 Tes 1,9). Ahora bien: la «fe en Dios» constituía, según Heb 6,1, una de las doctrinas elemenales del cristianismo y era indudablemente uno de los objetos de la instrucción bautismal (cf. Did 7,1; Justino, *Apol.*, 61, 2; 65, 1). Pero es también indudable que los que pedían el bautismo aprendían que Dios enviaría el Espíritu de su Hijo a sus corazones, para que pudieran clamar con entera confianza: «¡Abba, Padre!» (Gál 4,6; Rom 8,15). La fórmula bautismal trinitaria puede comprenderse, pues, muy bien como síntesis de la catequesis bautismal que amplifica y enriquece la invocación originaria del nombre de Jesús mediante las ideas de la filiación divina y, correlativamente, de la paternidad de Dios y de la donación del Espíritu [108]. Entre la fórmula bautismal así entendida y el relato bautismal de los sinópticos existe una conexión a nivel de historia de la tradición. De esta tradición parece extraer Pablo elementos cuando escribe en la carta a los Gálatas: «Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo... La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre!» (Gál 3, 26-27; 4,6). El que llega a la fe se reviste de Cristo en el bautismo, «reproduce la imagen de su Hijo (Dios)» (Rom 8,29), y, así, sucede en él lo mismo que en Jesús, que se hizo bautizar en el Jordán. Por tanto, si la fórmula trinitaria de Mt 28,19 se interpreta a la luz de la catequesis bautismal neotestamentaria, falta en el NT toda indicación de que se haya afrontado como un problema especula-

[106] K. H. Schelkle, *Der Drei-Eine, als Vater, Sohn und Geist:* «Bibel und Kirche» 15 (1960) 117-119, enumera, solamente en Pablo, unos cincuenta testimonios trinitarios.

[107] Cf. H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart 1966) 40.

[108] En 1 Cor 6,11, por ejemplo, se advierte el proceso evolutivo hacia una fórmula bautismal de varios miembros: «Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios». Los tiempos pasivos deben traducirse en activos vistos desde Dios: Dios os ha santificado... por el nombre del Señor Jesús y por el Espíritu.

tivo de la doctrina sobre Dios la igualdad del Padre, el Hijo y el Espíritu. Al bautizando no se le pedía una confesión de la trinidad de Dios; debía creer en un solo Dios, que se había revelado por medio de su Hijo para dar a los creyentes participación en su Santo Espíritu, como arras de la futura gloria de hijos.

2 Cor 13,13: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sea con todos vosotros». Se admite generalmente que la bendición final de la segunda carta a los Corintios procede de la liturgia. También aquí, como en la fórmula bautismal, tenemos un paralelo cristológico abreviado: «La gracia del Señor Jesucristo sea con vosotros, o bien con vuestro espíritu» (1 Cor 16,23; Gál 6,18; Flp 4,23; 1 Tes 5,28; 2 Tes 3,18). La fórmula trimembre ha nacido probablemente de la necesidad de un mayor énfasis y solemnidad. Mientras que el segundo miembro ofrece tan sólo una explicación teológica del primero —en la «gracia» del Señor Jesucristo se revela el «amor» de Dios (cf. Rom 5,7; 8,39)—, el tercer miembro alude a los dones del Espíritu que se manifiestan en el servicio de Dios. A los creyentes se les desea una «participación en el Espíritu Santo», es decir, un estar llenos de los carismas que coadyuvan a la liturgia (como hablar en lenguas o en profecía, cf. 1 Cor 14,5). Otros autores piensan en la «comunión del Espíritu Santo» para poder coordinar mejor los tres miembros de la fórmula. Con todo, es sumamente discutible que Pablo haya entendido la fórmula en un sentido tan estrictamente lógico. Si paramos mientes en Flp 2,1s, donde es evidente que utiliza la bendición de 2 Cor 13,13 de una manera parenética, aparece aún más clara la vinculación al desarrollo concreto de la liturgia comunitaria: «Por tanto, si hay alguna exhortación apremiante en Cristo, si hay algún consuelo del amor, si hay alguna comunicación del Espíritu, si hay alguna entrañable compasión, colmad mi alegría siendo todos del mismo sentir, con un mismo amor..., un mismo espíritu, unos mismos sentimientos...». Pablo reviste sus exhortaciones epistolares a la comunidad de sentimientos expresados con conceptos que recuerdan las formas de hablar del servicio litúrgico de la palabra [109]. Por tanto, κοινωνία πνεύματος podría significar, junto a «paráclesis» y «consuelo», un lenguaje carismático del Espíritu. Admitimos, sin embargo, que el modo de expresarse del Apóstol, tanto en Fil 2,1 como en 2 Cor 13,13, es demasiado impreciso y ambiguo para afirmar qué es lo que quiere decir exactamente. En las fórmulas litúrgicas debe tenerse además en cuenta que, debido a la acostumbrada solemnidad, se emplean gustosamente conceptos ampulosos, más orientados a lo retórico que a formulaciones precisas. En todo caso, 2 Cor 13,13 nos ofrece un testimonio de que la liturgia cristiana sólo es posible por y en el Espíritu Santo (cf. Jn 4,23s).

1 Cor 12,4-6: «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo el Dios que obra todo en todos». Pablo intenta ordenar e interpretar teológicamente la enmarañada plenitud de los dones del Espíritu con que la joven comunidad corintia había sido tan copiosamente bendecida (1 Cor 1, 4-7), pero que produjo también serias diferencias de opinión entre ellos (1,10-12 y *passim*). Su intención fundamental es demostrar que la multiplicidad y diversidad de los carismas no pide la formación de diversos grupos y la disgregación, sino que lo que busca es precisamente fortalecer la unidad y la cohesión de la comunidad. Como otras muchas veces en sus cartas, Pablo aborda el problema desde diversas perspectivas y en diferentes ocasiones, y no siempre se puede pedir una clara transparencia en la línea probatoria de cada una de sus afirma-

[109] Cf. 1 Cor 14,3: «El que profetiza (προφητεύων) habla a los hombres para su edificación, exhortación (παράκλησιν) y consolación (παραμυθίαν)».

ciones. Así, en nuestros versículos encontramos una distinción entre dones de la gracia, ministerios y operaciones y su atribución al Espíritu, al Señor y a Dios. Pero en las líneas siguientes se abandona este intento de sistematización. En el v. 10 se enumeran las «operaciones» entre los «carismas»; y en 1 Cor 12,28-31 los ministerios eclesiales, los carismas (don de curaciones, don de profecía, don de lenguas, interpretación), así como las operaciones, se atribuyen a Dios como autor. La división trimembre de 1 Cor 12,4-6 tiene, pues, un «acentuado carácter retórico» [110], lo que debería preservar de una sobrevaloración teológica de las afirmaciones paulinas. En todo caso, Pablo no enumera uno junto a otro a Dios, al Hijo y al Espíritu Santo para hacer reflexiones acerca de la esencia divina, sino sólo para demostrar que las diversas actividades pueden atribuirse al mismo autor. Para demostrarlo le hubiera bastado, de suyo, con afirmar que los diversos dones son obra del único y mismo Espíritu (v. 11). Si además de esto Pablo aduce el ejemplo de los ministerios, que objetivamente apenas se distinguen de los carismas, y las operaciones, ello indica no sólo un esfuerzo por reforzar la eficacia retórica de los argumentos, sino también un cierto impulso hacia el pensamiento «trinitario». Así como es imposible llamar a Jesús Señor sin el Espíritu Santo (v. 3), así tampoco se puede hablar adecuadamente del Espíritu sin nombrar a Dios y al Señor Jesús. Todo intento por establecer un balance de las experiencias y las realidades cristianas —y éste debería ser el primer paso de toda teología con criterio científico— tropieza inevitablemente con el esquema trinitario proporcionado por estas mismas experiencias.

Los textos que acabamos de considerar (Mt 28,19; 2 Cor 13,13; 1 Cor 12,4-6) bastan para dar una respuesta al problema del lugar teológico de la doctrina neotestamentaria sobre la Trinidad. Hemos encontrado el esquema trinitario en la catequesis y parénesis bautismal, en las fórmulas que reflejan el acontecer litúrgico y doquiera se intenta explicar ordenadamente la plenitud y riqueza de las experiencias cristianas. La yuxtaposición de Padre, Hijo y Espíritu no fue sentida nunca como problema de la doctrina sobre Dios, es decir, como peligro frente a la unicidad de Dios. Habrá que reflexionar profundamente, a propósito de ello, si la naturalidad con que Pablo une la confesión de un solo Dios con la confesión de un solo Señor (1 Cor 8,6; cf. Gál 3,20; 1 Tim 2,5) y de un solo Espíritu (1 Cor 12,11.13) debe ser vituperada como una falta de reflexión teológica o si, por el contrario, esta despreocupación no responde más bien a una visión profunda del misterio de la actuación histórico-salvífica de Dios. Ciertamente, la Iglesia no puede conformarse con la mera repetición de las afirmaciones neotestamentarias. Debe interpretarlas y anunciarlas —con la ayuda del Espíritu Santo que se le ha prometido— de tal modo que puedan ser entendidas por los hombres de todos los tiempos [111]. A esta tarea respondió la Iglesia de los siglos III y IV cuando —presionada por las diversas herejías— formuló el dogma de la Trinidad. Pero precisamente por eso sería una conclusión errónea y llena de peligros pensar que la «realidad» por la que se preocupaban los padres de los antiguos concilios ha sido ya puesta en claro de una vez para siempre y puede ser expresada exclusivamente a través de los conceptos por ellos adoptados. Si la revelación salvífica de la Trinidad ha de ser siempre una realidad vivida y amada, es preciso que sea siempre nuevamente extraída de las fuentes originales, es preci-

[110] O. Kuss, *op. cit.*, 582.

[111] Aunque la palabra de Dios intenta hacer comprensible el mensaje salvífico, esto no le quita su carácter de misterio. Sólo una teología que ya no se comprende a sí misma intenta hacer de la necesidad virtud y presentar como misterios de Dios sus propias fórmulas, que se han hecho incomprensibles.

so que la Iglesia —no sólo solicitada por los problemas teológicos de su espléndido pasado, sino también, y sobre todo, impulsada por las necesidades espirituales de su tiempo— entable siempre un diálogo renovado con la palabra de Dios.

FRANZ JOSEF SCHIERSE

BIBLIOGRAFIA

Adam, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* vol. I: *Die Zeit der Alten Kirche* (Gütersloh 1965).
Baillie, D. M., *Gott war in Christus* (Gotinga 1959; traducido del inglés).
Barrett, C. K., *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (Londres 1947).
Betz, O., *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neugefundenen gnostischen Schriften* (Leiden 1963).
Blank, J., *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo 1964).
Boismard, M. E., *Le prologue de Saint Jean* (París 1953; trad. española: *El prólogo de san Juan,* Madrid ²1970).
Bonnard, P. E., *La Sagesse en personne annoncée et venue Jésus Christ* (París 1966).
Bornkamm, G., *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956; traducción española: *Jesús de Nazaret,* Salamanca 1975).
Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga ⁵1965).
Cerfaux, L., *Le Christ dans la théologie de Saint Paul* (París 1951; trad. española: *Jesucristo en san Pablo,* Bilbao 1955).
Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1957).
Dupont, J., *Essais sur la christologie de Saint Jean* (Brujas 1951).
— *Le discours de Milet. Testament pastoral de Saint Paul. Actes 20,18-36* (París 1962).
Duquoc, Ch., *Le dessein salvifique de la révélation de la Trinité en Saint Paul:* «Lumière et Vie» 29 (1956) 67-94.
Ebeling, G., *Jesus und der Glaube:* ZThK 55 (1958) 64-110.
González de Cardedal, O., *Un problema teológico fundamental: La preexistencia de Cristo,* en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo* (Hom. a K. Rahner. Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 179-211.
Guillet, J., *La Sainte Trinité selon l'Évangile de Saint Jean:* «Lumière et Vie» 29 (1956) 95-126.
Hagg, H. (ed.), *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963) 1967-1970 (art. *Trinidad).*
Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga 1963).
Hamilton, N. G., *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Edimburgo 1957).
Haspecker, J., *Dios* III: CFT I (1966) 420-432.
Hermann, I., *Espíritu Santo* I: CFT II (1966) 23-30.
— *Kyrios und Pneuma* (Munich 1961).
Holwerda, D. E., *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (Kampen 1959).
Kruijf, Th. de, *Der Sohn des lebendigen Gottes* (Roma 1962).
Kuss, O., *Der Römerbrief, Exkurs zu Röm 8,11,* en *Der Geist* (Ratisbona 1959) 540-595.
Iersel, B. M. F. v., *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1964).
Lavalette, H. de, *Dreifaltigkeit:* LThK III (1959) 543-548.
Maier, Fr. W., *Jesus, Lehrer der Gottesherrschaft* (Würzburgo 1965).
Marchel, W., *Abba, Père* (Roma 1963).
Marxsen, W., *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh 1960).
Meinertz, M., *Paráclito:* HaagDB, 1436-1439.
Mertens, H., *L'hymne de jubilation chez les synoptiques* (Gembloux 1957).
Mühlen, H., *Der Heilige Geist als Person* (Münster 1963).
Mussner, F., *Pneuma:* LThK VIII (1963) 572-576.

Neuhausler, E, *Anspruch und Antwort Gottes Zur Lehre von den Weisungen inner hald der synoptischen Jesusverkundigung* (Dusseldorf 1962)
Rahner, K, *Theos en el Nuevo Testamento,* en *Escritos* I, 93 167
Schelkle, K H, *Der Drei Eine, als Vater, Sohn und Geist* «Bibel und Kirche» 15 (1960) 117 119
Schlier, H, *Im Anfang war das Wort,* en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo 1956) 274 287
Schnackenburg, R, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo [4]1965, trad española *Reino y reinado de Dios,* Madrid 1970)
— *Neutestamentliche Theologie Der Stand der Forschung* (Munich 1963, trad española *Teología del Nuevo Testamento,* Bilbao 1973)
Schweizer, E, *Πνεῦμα* ThW VI (1959) 330-453
Spicq, C, *Vie morale et Trinité sainte selon Saint Paul* (París 1957)
Trémel, Y, *Premieres confessions de foi* «Lumière et Vie» 29 (1956) 56-59
Wainwright, A W, *The Trinity in the New Testament* (Londres 1962)
Wendland, H D, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Glaubigen nach Paulus* ThLZ 77 (1952) 457 470
Wikenhauser, A, *Die Christusmystik der Apostels Paulus* (Friburgo [2]1956)

SECCION TERCERA

LA TRINIDAD EN LA LITURGIA Y EN LA VIDA CRISTIANA

Antes de pasar a la exposición de la evolución histórica del dogma y a la formulación de la doctrina trinitaria en el magisterio eclesiástico debe señalarse brevemente, en esta sección tercera, cómo la concepción bíblica de la Trinidad ha encontrado su expresión permanente en la liturgia y en la vida cristiana, especialmente en la experiencia orante de los santos Aunque el progreso de la reflexión teológica y las posteriores formulaciones del magisterio se han impuesto también, hasta una cierta medida, en el lenguaje de la liturgia y de la piedad, con todo, en los testimonios que aquí se aducirán se refleja, en primer término, aquella experiencia vital de la realidad salvífica del Padre, Hijo y Espíritu Santo testificada por los escritos del NT y ya preparada por las afirmaciones del AT En este punto es evidente que la liturgia lee los textos del AT a la luz de la revelación plena de la Trinidad del NT La siguiente exposición no pretende, en modo alguno, ser completa Se contenta con destacar las líneas fundamentales, aclarándolas mediante algunos testimonios particularmente interesantes

1 *La Trinidad vivida en la liturgia*

En la liturgia, lo mismo que en la Biblia, el Dios vivo nos descubre su ser *(theología)* a través de su hacer a través de la creación, de la revelación, de la historia salvífica *(oikonomía)* y de la Iglesia Dios se comunica en sus obras tal como es en sí, o sea, trinitariamente Se revela por y en su Hijo, y el Hijo se revela en el Espíritu Por eso la liturgia, que expone ante nuestros ojos el plan salvífico divino, es, como la fe cristiana, esencialmente trinitaria Muestra al creyente la Trinidad de personas de Dios todo don procede del Padre —por mediación del Hijo— en la comunicacion del Espíritu Santo Este esquema sirve de base para todas las anáforas y para todas las doxologías más importantes

a) Del culto antiguo al nuevo culto

«No abolir, sino dar cumplimiento» Este *logion* de Cristo se refiere a la herencia veterotestamentaria del pueblo de Dios La Iglesia hace suya no sólo la oración de los salmos, sino la revelación total de la antigua alianza Escudriña la Escritura y encuentra en ella lo que Dios ha hecho por medio de sus «dos manos», Cristo y el Espíritu Los textos de la alianza antigua le hablan, además, de los misterios que se han revelado en la alianza nueva la sabiduría y la palabra se refieren a Cristo, y lo que se dice del espíritu como principio de vida y fuente de los carismas y de la profecía se aplica al Espíritu Santo y a su venida en los tiempos mesiánicos En esta consideración enraíza el paralelismo entre la primera creación y la creación nueva desarrollado en la tipología de la solemnidad del bautismo y de su catequesis correspondiente [1].

Los salmos, que el mismo Cristo se aplica a sí mismo, son adoptados por la liturgia y explicados por los Padres como la oración del pueblo de Dios [2] El «gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo» con que finalizan les da su significación plena y su dimensión trinitaria Del mismo modo que los salmos, se interpretan también trinitariamente el trisagio, la doxología y la confesión de fe El trisagio, que ya Juan (12,41) aplica en forma amplificada a Cristo y que, como puede deducirse de Tertuliano [3], debió de formar parte constitutiva de la liturgia más antigua, es interpretado por los Padres desde una perspectiva trinitaria [4] La liturgia siríaca parafrasea también trinitariamente el *Sanctus* de la misa [5]

α) *La confesión de fe* [6] En la confesión expresaba el israelita su fe en el Dios de la revelación La *schᵉma,* que había puesto su sello sobre la vida religiosa de Israel desde los tiempos del exilio, proclamaba al Dios único La fe cristiana da testimonio del Dios que se ha revelado en Jesucristo La confesión de fe es asentimiento interno y manifestación externa ante la comunidad eclesiástica y ante el mundo Sus dos polos, mutuamente correlacionados, son Cristo y la Trinidad

La confesión de fe en Cristo se desarrolla (1 Cor 15,3 5) precisando el puesto del Kyrios en la historia de la salvación y su vinculación a la obra del Padre (1 Cor 8,6) La evolución de una fórmula de dos miembros en otra de tres parece depender de la fórmula bautismal (Mt 29,19, cf Ef 4,4) [7] y desemboca ya en Pablo en una confesión que es, a un mismo tiempo, trinitaria y litúrgica «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Santo Espíritu sea con vosotros» (2 Cor 13,13) Esta confesión doxológica tiende el puente entre la fórmula cristológica y la trinitaria Comienza mencionando a Cristo, punto

[1] Cf J Danielou, *Sacramentum futuri Études sur les origines de la typologie biblique* (París 1950), C Vagaggini, *Theologie der Liturge* (Einsiedeln 1959) 267 284 (con bibliografía)

[2] Ya incluso antes de las *Enarrationes in Psalmos,* de San Agustín, a las que debe hacerse aquí una constante referencia, se encuentra la misma perspectiva en Orígenes, Atanasio, Hilario y Ambrosio Cf B Fischer, *Die Psalmenfrommigkeit der Martyrerkirche* (Friburgo 1949), St Grun, *Psalmengebet im Licht des NT* (Ratisbona 1959)

[3] *De oratione,* 3

[4] Así por ejemplo, Orígenes, *De principiis,* I, 3, 4, IV, 3, 4

[5] Cf Teodoro de Mopsuestia, *Serm cat* 6

[6] Cf O Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Zurich ²1949), A Hamman *La priere* I, 185s, 321 326 (trad española *La oracion,* Barcelona 1967), H Zeller, R Schnackenburg y Lin Hofmann, *Bekenntnis* LThK II (1958) 142 146 (con bibliografía)

[7] O Cullmann, *op cit ,* 36

central de la historia de la salvación, mediador y camino de acceso al Padre: Jesús revela el amor del Padre como origen de la creación y prepara la comunión del Espíritu Santo. Más tarde la confesión se abrirá a las grandes anáforas orientales.

Bajo el influjo de la formulación del símbolo de la fe [8] y de las herejías gnósticas, así como también de las controversias arrianas y pneumatológicas, nacen interferencias entre las fórmulas trinitaria y cristológica que contribuyen a esclarecer las relaciones mutuas. Ya en Justino se expone al Espíritu desde la perspectiva de Cristo [9]. Una oración de Ireneo en forma de confesión de fe inserta al Espíritu en el movimiento del Padre y del Hijo [10].

β) *La doxología* [11]. Orígenes cuenta [12] que las más antiguas comunidades cristianas habían recibido de la Sinagoga la costumbre de acabar todas sus oraciones con una doxología, que contiene un reconocimiento de las propiedades divinas, y en particular de su poder y su gloria, hechas visibles y manifiestas. Dios se revela en la creación, en la historia y en el culto y, muy especialmente, en el templo. La más perfecta de todas estas manifestaciones es la «gloria del Hijo unigénito del Padre» (Jn 1,14). El israelita responde a la doxología con un «amén» de asentimiento, que también la Iglesia hace suyo. Lo mismo sucede con los *eulogía.*

Pablo utiliza algunas veces la forma veterotestamentaria de la doxología: «A Dios sea la gloria por los siglos de los siglos». A la gloria (δόξα) se añade el honor (τιμή) y el poder (κράτος). Algunas veces la doxología se dirige, en el Apóstol, por Cristo al Padre [13]. Pero en múltiples ocasiones se dirige al mismo Cristo, como, por ejemplo, en Rom 9,5 (cf. 2 Pe 3,18; Ap 5,13). Es a un mismo tiempo confesión y grito de adhesión (aclamación).

Un atento observador encuentra en estas fórmulas —en modo alguno rígidas o estereotipadas— el cuño íntimo de una teología común a Pablo y a Juan: todo procede del Padre *(a Patre)* - por mediación del Hijo hecho hombre *(per Christum)* - en la participación del Santo Espíritu *(in Spiritu)* - y todo vuelve de nuevo al Padre *(ad Patrem)* [14]. Así, la historia salvífica aparece como una parábola de la vida trinitaria en la que encuentra su expresión la actuación personal de cada una de las tres personas.

La formulación de las doxologías en la liturgia de los primeros siglos cristianos no se aparta de este esquema. Incluso allí donde se conserva el lenguaje del AT no se pierde de vista que el Dios de la gloria es el Padre de Jesucristo. En Clemente Romano y en la *Didajé* se menciona, al menos sucintamente, la mediación de Cristo. En la descripción de Justino de la fiesta eucarística encontramos una expresa fórmula trinitaria [15], que ya es corriente en la *Tradición Apostólica,*

[8] Cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* II (París 1928) 148.

[9] El Espíritu es citado *proféticamente:* profetiza, a través de los profetas, toda la historia de Cristo. Así, por ejemplo, *Apol.,* I, 33, 5; 35, 3; 42, 1; 44, 1s. Las fórmulas de la fe trinitaria de Justino se encuentran insertas, casi siempre, en un contexto litúrgico.

[10] «Clamo a ti, Señor, Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob..., por nuestro Señor, Jesucristo, y los dones del Espíritu Santo...» (*Adv.ª Haer.,* III, 6, 4). Cf., sobre este tema, J. Holstein, *Les formules du symbol dans l'oeuvre de saint Irénée:* RSR 35 (1947) 454-461.

[11] Cf. la síntesis de A. Stuiber, *Doxologie:* RAC IV (1959) 210-226 (con bibliografía).

[12] *De oratione,* 33, 6.

[13] A. Hamman, *La prière* I: *Le Nouveau Testament* (Tournai 1959) 286-289.

[14] Bien visto por C. Vagaggini, *op. cit.,* 139-148.

[15] *1 Apol.,* 65, 3.

en las actas de los mártires y en las oraciones privadas y públicas del siglo IV, tal como lo demuestran, por ejemplo, el *Gloria in excelsis Deo* o el *Phos hilaron*. Dado que la formulación económico-salvífica de la doxología cristiana fue interpretada repetidas veces por los heréticos en un sentido subordinacionista, a partir de la controversia arriana la liturgia subrayó, además de la acción de las personas, la unidad de su naturaleza *(unus Deus)* [16].

b) La liturgia bautismal.

El Evangelio de Mateo concluye con el relato de la misión de los apóstoles y el mandato de bautizar «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Así, todo bautismo cristiano —se diga expresamente o no— es bautismo en el nombre de las tres divinas personas, como lo demuestran la *Didajé* y la *Tradición Apostólica* [17].

Los Hechos de los Apóstoles (8,36ss) testifican que uno de los elementos constitutivos del acto del bautismo fue, ya desde el principio, una confesión de fe. A la pregunta de Felipe, el eunuco responde: «Creo que Cristo es el Hijo de Dios». Esta primitiva confesión bautismal está configurada cristológicamente, pero en la *Demonstratio apostolica* (Hipólito de Roma) se hace ya trinitaria, de acuerdo con el esquema de la regla de fe. También en la *Tradición Apostólica* responde el solicitante a las tres preguntas sobre las divinas personas con un «¡creo!». La triple pregunta corresponde a las tres partes de la confesión de fe apostólica y a la relación de cada una de las personas con la historia de la salvación. Este modo de administrar el sacramento se encuentra, en Occidente, en Ambrosio y en el rito romano descrito en el antiguo *Gelasiano*. En Oriente esta triple afirmación está testificada, desde mediados del siglo IV, por el *Ordo ecclesiasticus* de Hipólito [18]. Para subrayar el carácter trinitario de la confesión, a la triple respuesta afirmativa del solicitante sigue una triple inmersión. Teodoro de Mopsuestia nos transmite una fórmula bautismal trinitaria: «N. N. es bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» [19]. Esta adición, que destaca —en la época de la controversia arriana— la igualdad de las tres personas, se extendió por Occidente en el siglo VIII.

La costumbre litúrgica de bautizar en la noche de Pascua acentúa la vinculación del sacramento con los misterios salvíficos. En su tripartición, el antiguo símbolo bautismal —todavía conservado en el ritual actual— considera a cada persona divina desde su peculiar relación con el bautizado: al Padre como Creador, al Hijo como redentor, al Espíritu como autor de la santificación. Así fue interpretada ya por Ireneo la regla de fe [20].

c) La celebración eucarística.

Ya Pablo contempla el bautismo y la eucaristía en relación con los prototipos veterotestamentarios de la salida del pueblo de Egipto (1 Cor 10,1-5). El tema aparece asimismo en Juan. La eucaristía es el rito de la incorporación e introducción del pueblo de Dios en la comunidad mesiánica. Es sacramento de la fe, por-

[16] Vagaggini, *op. cit.*, 150.
[17] Cf. A. Stenzel, *Die Taufe* (Innsbruck 1958) 29.
[18] Cf. C. Vagaggini, *op. cit.*, 164.
[19] Teodoro de Mopsuestia, *Hom. cat.*, 14 prol.
[20] *Demonstratio*, 6.

que hace presente y contiene el misterio salvífico: «Sacramentum redemptionis», dice el misal romano [21].

Las anáforas de la consagración formulan esta verdad a su manera. Los textos parten siempre del Padre como del *principium a quo* y *terminus ad quem* de la acción eucarística. El la realiza «por Cristo», con lo cual quedan íntimamente vinculadas la creación y la redención en el culto que prepara la nueva creación [22]. La doctrina de Justino se repite en la *Tradición Apostólica* [23], que nos muestra el esquema más antiguo de una anáfora: «Te damos gracias, Señor, por tu muy amado Hijo (παῖς) Jesucristo, a quien has enviado en los últimos tiempos como salvador, redentor y anunciador de tu voluntad. Te rogamos que hagas descender a tu Santo Espíritu sobre el sacrificio de la Santa Iglesia, que lleves a todos los comulgantes a la unidad y los llenes con el Santo Espíritu, para fortalecer su fe en la verdad. Así, te alabamos y glorificamos por tu Hijo (παῖς) Jesucristo. Por él te sea dada gloria y honor a ti, Padre e Hijo, con el Santo Espíritu, en la Iglesia santa, ahora y por los siglos de los siglos. Amén». La anáfora, cuya estructura trinitaria es debida, acaso, a Hipólito, se dirige al Padre como fuente de los beneficios recibidos y meta final de la oración. El ha enviado al Hijo como portador de la salvación y mediador de las gracias. El Espíritu que reciben los comulgantes da unidad a la Iglesia. Se menciona aquí por primera vez la epiclesis, incluida aún en el canon ambrosiano, pero que está ausente en el misal romano [24].

En la anáfora caldea destaca la invocación de la Trinidad, tomada literalmente de Pablo y que, a partir de aquí, introducirá todas las anáforas orientales: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo...» (2 Cor 13,13). La oración alaba «al adorable y glorioso nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo», para pasar después a una confesión de Cristo y de sus obras. Acaso la epiclesis del Espíritu Santo sea una adición posterior. Finalmente, la anáfora, después de mencionar la economía salvífica, se dirige de nuevo al Padre.

También la estructura de las restantes anáforas orientales sigue siendo, a pesar de algunas variaciones, predominantemente trinitaria. Aquí la norma viene fijada por la consideración económico-salvífica de la Trinidad. La oración anafórica se dirige al Padre, el Dios inaccesible, que se ha revelado a través de la creación y de los beneficios de la salvación. Después de la alabanza al Padre, el pensamiento se centra en la encarnación y la redención, en la muerte y la resurrección, en la vuelta al cielo y la segunda venida de Cristo. Todas las anáforas orientales conocen la epiclesis del Espíritu Santo [25], a quien se atribuyen la transformación de las ofrendas, la congregación en la unidad, la eficacia purificadora y santificadora de la eucaristía, el fortalecimiento en la fe, en la piedad y en la verdad. Las anáforas concluyen con una doxología trinitaria. Los iconos intentan mostrar, bajo diversas formas, que los comulgantes, junto con el cuerpo de Cristo, reciben a toda la Trinidad.

Aunque el celebrante goza de cierta libertad, este esquema trinitario es siempre una de las partes constitutivas común a toda la tradición, que se mantiene invariable en lo esencial, incluso en aquellas ocasiones en que las controversias

[21] Secreta de la misa de los «Cuatro santos coronados». Cf. también la secreta del Domingo IX después de Pentecostés.

[22] Cf. A. Hamman, *Eucharistie:* DSAM IV (1961) 1566-1570.

[23] A. Hamman, *Gebete der ersten Christen* (Düsseldorf 1963) n. 157.

[24] Considerada por G. Dix como posterior, cosa que rechaza B. Botte. Cf. las correspondientes publicaciones.

[25] El primero en citar la epiclesis es Cirilo de Jerusalén: *Cat. Mist.*, 5, 7.

cristológicas provocaron —como, por ejemplo, en la anáfora de Crisóstomo [26]— una fuerte acentuación de la unidad, igualdad y divinidad de las tres personas. Si se compara la liturgia oriental con la occidental, en la primera destaca más el aspecto económico-salvífico, mientras que en la segunda el primer plano está ocupado por los aspectos ontológicos. La una acentúa la Trinidad, la otra la unidad de personas. Las anáforas orientales consideran la transformación de las ofrendas como una acción comunitaria de las tres divinas personas, que brota de la única y misma *dýnamis*.

La *oración litúrgica* es a un mismo tiempo anáfora y doxología, y como esta última, se dirige, por medio de Cristo, al Padre. Las desviaciones respecto de esta antigua regla, tales como las que se encuentran en los apócrifos del NT, fueron rechazadas por Orígenes [27] y por el Concilio de Hipona: «Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio» [28]. En el *Sacramentario Leonino* y en una gran parte del *Gelasiano* se invoca al Padre; pero la fórmula final de las invocaciones dice: «Per Christum Dominum nostrum». En efecto, según la teología neotestamentaria, Cristo es siempre y constantemente el mediador y sumo sacerdote ante el Padre. La tercera persona no siempre es expresamente mencionada. Con todo, las controversias teológicas llevaron a una descripción cada vez más precisa de la función del Espíritu Santo, como, por ejemplo, en la constante fórmula «cum Sancto Spiritu», o la otra, todavía más teológica, «in unitate Spiritus Sancti».

Con el «Suscipe Sancta Trinitas» y el «Placeat tibi, Sancta Trinitas» del *Sacramentario de Amiens* (siglo IX) se abre paso el uso galicano de dirigir a la Trinidad la oración, en la parte invariable de la misa romana.

d) Sacramentos, sacramentales, año eclesiástico.

Los formularios de los demás sacramentos acentúan más aún el carácter trinitario de la liturgia. Las fórmulas litúrgicas de la *confirmación* han experimentado, en el decurso de los siglos, en su marcha de Oriente hacia Occidente, diversas modificaciones. En la *Tradición Apostólica* [29], la unción de después del bautismo es claramente trinitaria: «Te unjo con el óleo santo, en el Padre, Señor omnipotente, y en Jesucristo, y en el Espíritu Santo». La oración de la *Tradición Apostólica* para la imposición de manos, en la que se pide al Padre que envíe por medio del Hijo al Espíritu Santo, se encuentra de nuevo, apenas inmutada, en el *Gelasiano* [30]. Ambrosio debió de conocerla [31] cuando explicaba a los neoconversos la dimensión trinitaria del rito: «Dios Padre te ha sellado con su señal, nuestro Señor Jesucristo te ha fortalecido y ha puesto en tu corazón la fianza del Espíritu, como has aprendido por los escritos del Apóstol». Serapión cita la oración de la unión de después del bautismo, que vincula a las tres divinas personas con la acción del sacramento [32]. El esquema «de, por, en, a» *(a, per, in, ad)* se encuentra en todas partes.

Respecto del sacramento de la penitencia, el texto más antiguo que poseemos es el del *Gelasiano,* que, además, parece haber sido interpolado [33]. De todos mo-

[26] A. Hamman, *op. cit.,* 307.
[27] Orígenes, *De oratione,* 15.
[28] Mansi, III, 884.
[29] *Tradición Apostólica,* 22.
[30] Edit. Wilson, 44, p. 87.
[31] *De mysteriis,* 7.
[32] A. Hamman, *op. cit.,* n. 203.
[33] Análisis crítico en A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien* (París 1958) 145.

dos, Jerónimo menciona ya la imposición de las manos que suplica el retorno del Santo Espíritu [34]. Esta oración de la epiclesis coloca al sacramento en una dimensión trinitaria, en la que el Espíritu perdona los pecados (Jn 20,22s) y devuelve a los caídos a la unidad de la Iglesia. De este rito queda hoy, como recuerdo, la elevación de la mano del confesor sobre los penitentes.

También el sacramento de la *ordenación sacerdotal* tiene una estructura trinitaria. La *Tradición Apostólica* aduce para la ordenación de los diáconos, presbíteros y obispos una fórmula que recuerda la estructura de las anáforas [35]. Por doquier puede advertirse el carácter trinitario. El mismo esquema se encuentra, para la ordenación de los sacerdotes, en las *Constituciones apostólicas* [36] y en la *Eulogía* de Serapión [37]. El actual *Pontificale Romanum* ha conservado el rito, igualmente trinitario, del *Leonino*.

Parecida estructura trinitaria tienen las *consagraciones* más importantes de la Iglesia —por ejemplo, la del agua bautismal, la del óleo de los enfermos, de las iglesias, de los altares—. Lo mismo puede decirse de la *commendatio animae*. Asimismo, desde la Edad Media, todas las bendiciones se imparten con la señal de la cruz y la invocación de la Trinidad.

También el *año litúrgico* presenta la economía salvífica según un esquema trinitario, cuando expone ante los creyentes la historia de la humanidad desde la creación hasta la plenitud final en la Jerusalén celeste. Así, se da una especie de tiempo de preparación para Pascua (desde Septuagésima hasta el Domingo de Pasión) durante el cual el Padre aparece en primer término. Sus promesas se cumplen a través de Cristo, el mediador (Domingo de Pasión hasta la Ascensión de Cristo al cielo). Finalmente, el Espíritu prometido unifica, santifica y dirige a la Iglesia y la lleva al Padre (Pentecostés) [38]. Vivimos así el desarrollo de la economía salvífica en el ámbito de los tiempos litúrgicos. Al igual que en las grandes oraciones, el *Gloria* y el *Te Deum*, en las que la fe se exterioriza en doxología, también aquí, en el decurso del año litúrgico, se unen la oración y la confesión de fe.

2. *Vida cristiana y Trinidad*

¿Cómo han vivido y cómo viven los creyentes en su vida diaria y en su experiencia espiritual el misterio de la Trinidad, cuya realidad está tan ampliamente atestiguada por la liturgia? Unas pocas indicaciones bastarán para esclarecer, siquiera en grandes líneas, este hecho, tan insondablemente rico, de la fe viviente en la Trinidad y de la experiencia vital de la misma.

a) Culto y vida diaria del cristiano.

Se encuentran ecos de la visión trinitaria de la liturgia, ante todo en las oraciones —grabadas en piedra o escritas en óstraca— de los primeros cristianos, en cuyos epitafios eran frecuentes fórmulas como: «Padre, Hijo y Espíritu Santo, ¡tened compasión del alma!» [39]. Algunas veces se añade el trisagio, que se ha

[34] *Dialogus contra Luciferianos*, 5.
[35] *Tradición Apostólica*, 3, 8, 9.
[36] VII, 5, 3-7; 16, 3-5; 18.
[37] 26-28.
[38] Cf. C. Vagaggini, *op. cit.*, 168-171.
[39] A. Hamman, *op. cit.*, n. 123; cf. también n. 119.

conservado también en inscripciones de casas particulares [40]. Los óstraca y papiros nos transmiten invocaciones de la Trinidad, que no son sino fragmentos litúrgicos —fundamentalmente doxologías— tal como los meditaban los cristianos a lo largo de su vida diaria. Así, una antífona de la Epifanía acaba con las palabras: «¡Gloria al Padre, aleluya! ¡Gloria al Hijo, aleluya! ¡Gloria al Espíritu Santo, aleluya!» [41].

Textos como éstos indican hasta qué punto la piedad de los primeros siglos cristianos estaba marcada por la oración litúrgica. Especialmente conmovedor nos parece, en este contexto, el gesto del padre de Orígenes, que besaba el pecho de su hijo, en el que, después del bautismo, habitaba la Trinidad [42]. Aquel que cree que la Trinidad está presente en el alma del justo puede atravesar con alegre esperanza —como lo testifican las inscripciones de las tumbas— el umbral de la muerte.

b) Culto y martirio.

La confesión trinitaria de los catecúmenos y de los bautizados se profesa no sólo ante la comunidad, sino también ante el mundo. Puede ocurrir que este testimonio de fe reciba una versión dramática en el martirio. Así, Tertuliano puede escribir: «La boca que en el trisagio litúrgico responde 'amén' no tiene derecho, en la hora del martirio, a orar a ningún otro sino a Dios y a Cristo y a confesarle eternamente» [43].

El testimonio de la sangre es, pues, un auténtico bautismo, más noble y glorioso que el bautismo de agua. Bautizado o no, el mártir combate, según las palabras de Cipriano, «al diablo con un conocimiento pleno y puro de Dios, del Padre, de Cristo y del Espíritu Santo» [44]. La lectura de las actas de los mártires en los aniversarios pudo marcar con su sello determinadas fórmulas litúrgicas, sobre todo con respecto a la doxología. Por otra parte, los mártires se sirven de confesiones de fe ante sus jueces. En general, la confesión es teocéntrica, y en ella se confiesa a Dios como el Creador único del cielo y de la tierra. El acento se coloca en la creación, que condiciona toda la economía cristiana de la salvación. Se pone a Cristo en relación con el Padre llamándolo palabra de Dios o mediador. Un compañero de fe de Pionio testifica que «es lo mismo confesar al Dios viviente que a Cristo» [45], y la confesión de Agapito, de la que nos informa Eusebio, es claramente trinitaria [46]. Durante los interrogatorios o bajo los tormentos, los mártires se aferran a fórmulas litúrgicas. Repiten el trisagio, el *Deo gratias* y el *Kyrie eleison*. La oración de Policarpo en la hoguera asume los temas y la estructura trinitaria de las anáforas litúrgicas [47].

c) Fe y espiritualidad.

El fin de la actividad trinitaria es la inhabitación común *(koinonía)* de las tres divinas personas en el cristiano, a quien se le ha prometido: «Vendremos

[40] A. Hamman, *op. cit.*, n. 142.
[41] A. Hamman, *op. cit.*, n. 101.
[42] Cf. Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 2, 2.
[43] *De spect.*, 25.
[44] *Epist.*, 73, 22.
[45] A. Hamman, *Das Heldentum der frühen Märtyrer* (Aschaffenburg 1958) 90.
[46] *Ibid.*, 253.
[47] Hay un análisis en A. Hamman, *La prière* II, 134-141, en el que se estudia este tema con mayor detalle.

a él y pondremos en él nuestra morada» (Jn 14,23). Esta presencia no es simplemente un dato objetivo, sino que incluye además, y en primer término, una experiencia personal de la inhabitación trinitaria. Si en algunos místicos este aspecto queda relegado a un segundo plano frente a otras perspectivas, con todo en la historia de la espiritualidad cristiana se encuentran testimonios suficientes en favor de una honda experiencia de la Trinidad. Basten unas pocas indicaciones, entre otras muchas posibles:

A pesar de su carácter cristocéntrico, la mística de san Bernardo supone como trasfondo una perspectiva trinitaria. El santo compara la experiencia cristiana con el beso que el alma-esposa recibe. Este beso es el Espíritu Santo en el seno de la Trinidad que, según la Escritura, irrumpe en el corazón de los creyentes: «Por eso le pide atrevidamente un beso, es decir, aquel Espíritu en el que el Padre y el Hijo mutuamente se revelan. Pues sin el uno, el otro no podría darse a conocer» [48]. Algunos místicos describen la experiencia de la presencia de Dios según tres grados o niveles, de los que el tercero es marcadamente trinitario. Beatriz de Nazaret († 1268), por ejemplo, describe así su experiencia: «Cuando su mirada atenta hubo seguido tenazmente el curso de la corriente hasta el lugar en que brota la fuente primordial eterna, el alma fue ya digna de ver aquella parte del misterio de la Santa Trinidad que había deseado comprender: el Señor, engendrado eternamente por el Padre y nacido, como Hijo de Dios, temporalmente, al final de los tiempos, de una madre; y también al Espíritu Santo, que procede de una misma manera del Padre y del Hijo; diversidad de personas dentro de la misma esencia, iguales en divinidad, eternidad y majestad, y los restantes misterios divinos de la Santísima Trinidad» [49]. También Angela de Foligno († 1309) escribe sobre el tercer nivel de su experiencia: «Yo creo haber estado en el corazón de la Trinidad» [50].

En la experiencia espiritual de Juan Ruysbroquio († 1381) lo cristológico concuerda con lo trinitario: «Debe saberse que el Padre celeste, con todo cuanto en él hay, está referido en su actuación, a modo de fundamento viviente, a su Hijo como a su propia Sabiduría; y que esta Sabiduría, con todo cuanto en ella se encuentra, está referida, en sus actos, al Padre como fundamento del que procede. Del encuentro del Padre y del Hijo brota la tercera persona, el Espíritu Santo, Amor de ambos y de una misma naturaleza con ellos. En su acción y en su gloria, este Amor entrelaza y compenetra al Padre y al Hijo y a todo cuanto en ellos hay con una riqueza y un gozo grandes que sumergen a toda criatura en un silencio eterno» [51].

A Ignacio de Loyola, después de su conversión en Manresa, se le concedió una visión de la Trinidad, que le transmitió, para el resto de su vida, una profunda vinculación con las tres divinas personas: «Mas en esta misa conocía, sentía o veía, *Dominus scit,* que en hablar al Padre, en ver que era una persona de la Santísima Trinidad, me afectaba a amar toda ella, cuanto más que las otras personas eran en ella esencialmente; otro tanto sentía en la oración del Hijo; otro tanto en la del Espíritu Santo» [52].

Idéntica experiencia tuvieron los maestros del Carmelo. En sus desposorios místicos, santa Teresa de Jesús experimentó a Dios en sus tres personas, y no sólo según su hacer, sino también según su ser. Entonces, «por una noticia admira-

[48] *In cantica cant.,* 8.
[49] De L. Reypens, *Dieu:* DSAM III (1957) 895.
[50] *Ibíd.,* 901.
[51] *Ibíd.,* 907.
[52] *Diario espiritual,* 21 febrero 1544 (Madrid 1962) 298.

ble que se da a el alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios» [53]. Más detalladamente describe san Juan de la Cruz su experiencia mística de la procesión divina, es decir, de la generación de la palabra y de la espiración del Espíritu, en la cumbre de la unión posible en la tierra: «Con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad, aunque no en revelado y manifiesto grado» [54].

Uno de los más puros ejemplos de esta experiencia, alejada de toda teoría, es el que se encuentra en María de la Encarnación († 1672), quien describe su contemplación del misterio trinitario con las siguientes palabras: «En este instante, todas las fuerzas de mi alma quedaron apaciguadas y experimentaron la información del santo misterio. Esta impresión no tenía forma ni figura, pero era más clara y brillante que toda luz, de modo que conocí que mi alma estaba en la verdad; me permitió conocer en un único instante el trueque de las tres divinas personas: el amor del Padre, que, al contemplarse a sí mismo, engendra a su Hijo, como ha sucedido desde la eternidad y seguirá siendo eternamente. Entonces mi alma experimentó cómo el amor mutuo del Padre y del Hijo, en un recíproco intercambio de amor, sin mezcla alguna, origina el Espíritu Santo... Cuando vi la distinción, conocí la esencia de las tres divinas personas: conocí en aquel único instante —aunque son necesarias muchas palabras para decirlo—, sin intervalo temporal, su unidad, sus diferencias y su actuación, dentro de sí mismas y hacia fuera» [55].

Esta serie de testimonios podría multiplicarse considerablemente acudiendo, sobre todo, a la mística francesa. Baste con aludir aquí a Isabel de la Santísima Trinidad, cuya mística trinitaria está profundamente anclada en el testimonio de las cartas paulinas [56]. Su contemplación consigue una gran densidad y halló una expresión definitiva en la oración «Mi Dios, Trinidad, yo te adoro...», con ocasión de la experiencia del 21 de noviembre de 1904. Si en el lenguaje de los místicos siguen teniendo validez las posteriores formulaciones magisteriales de la fe trinitaria, el ejemplo de Isabel de la Santísima Trinidad, reflejada en la perspectiva económico-salvífica de la liturgia, puede configurar la experiencia del vivir cristiano. Lo que aquí se ha dicho desde las cimas de la experiencia mística debe caracterizar también, hasta un cierto grado, la experiencia espiritual de todo creyente, siempre que dicha experiencia sea suficientemente profunda y siempre que la mística y la experiencia de la fe sean consideradas en su conexión íntima. Pero en qué medida el lenguaje con que los místicos han expresado sus experiencias inmediatas está ya marcado e influido por la reflexión y la formulación teológicas, es un problema que sólo podrá dilucidarse en el capítulo siguiente.

ADALBERT HAMMAN

[53] *Moradas,* Séptima morada, c. 1.
[54] *Cántico,* 39, v. 1.
[55] *Écrits spirituels et historiques* II, editado por A. Jamet (París 1930) 233.
[56] Cf. el excelente estudio de H. U. v. Balthasar, *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung* (Colonia 1952).

BIBLIOGRAFIA

LA TRINIDAD VIVIDA EN LA LITURGIA

a) *Textos*

Assemani, J. A., *Codex liturgicus Ecclesiae universae,* 13 vols. (Roma 1749-1766).
Brightman, F. E., *Eastern Liturgies* (Oxford 1896).
Denzinger, H., *Ritus orientalium,* 2 vols. (Würzburgo 1863s).
Goar, J., *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Venecia 1730).
Hamman, A., *Prières des premiers chrétiens* (París ²1959).
— *Prières eucharistiques des premiers siècles* (París 1957).
Renaudot, E., *Liturgiarum orientalium collectio,* 2 vols. (París 1716, reimpreso en Francfort 1847).

b) *Estudios*

Vagaggini, C., *Il senso teologico della liturgia* (Roma ²1958; trad. española: *El sentido teológico de la titurgia,* Madrid 1959). Es ésta la obra fundamental sobre el tema.
Baumstark, A., *Liturgie comparée* (Chevetogne ³1953).
Dekkers, E., *Tertulianus en de geschiedenis der liturgie* (Bruselas 1947).
Dix, G., *The shape of the Liturgie* (Westminster ³1954).
Hamman, A., *La prière* I: *Le Nouveau Testament* (Tournai 1959); II: *Les trois premiers siècles* (1963; trad. española: *La oración,* Barcelona 1967).
Jungmann, J. A., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster 1925).
— *Missarum Sollemnia,* 2 vols. (Viena ³1952; trad. española: *El sacrificio de la misa,* Madrid 1953).
Lebreton, J., *Histoire du dogme de la Trinité,* 2 vols. (París 1928).
Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes I: *Geschichte und Lehre des evangelischen Gottesdienstes* (Kassel 1954).
Lietzmann, H., *Messe und Herrenmahl* (Berlín ³1955).
Lubac, H. de, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des Apôtres* (París 1969).
Stenzel, A., *Die Taufe* (Innsbruck 1958).

LA VIDA CRISTIANA Y LA TRINIDAD

Daniélou, J., *La Trinidad y el misterio de la existencia* (Madrid 1969).
Galtier, P., *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma 1946).
— *L'habitation en nous des trois personnes divines* (Roma ²1950).
Hamman, A., *La prière* II: *Les trois premiers siècles* (Tournai 1963).
Maréchal, J., *Études sur la psychologie des mystiques,* 2 vols. (París 1924-1937).
Quéré-Jaulmes, F., y Hamman, A., *Les chemins vers Dieu* (París 1966).
Rahner, K., *Dreifaltigkeitsmystik:* LThK III (1959) 563• (con bibliografía).
Reypens, L., *Dieu (connaissance mystique):* DSAM III (1957) 883-929.

CAPITULO III

FORMULACION DEL MAGISTERIO E HISTORIA DEL DOGMA TRINITARIO

En el capítulo anterior se ha visto cómo en el NT la Trinidad se revela en la oración salvadora de Dios en Cristo y en el Espíritu Santo. El objeto central de la proclamación eclesial sobre la Trinidad debe ser siempre aquello que los escritos del NT expresan sobre la realidad de Dios en Cristo y en el Espíritu Santo y aquello que por eso, como plenitud de la revelación (que incluye siempre la preparación veterotestamentaria como elemento permanente), está vitalmente presente en la Iglesia. Frente a ello, toda reflexión teológica e incluso las formulaciones magisteriales posteriores tienen una función de servicio y de preservación. Esto hay que tenerlo presente cuando ahora pasemos a hablar de la formación doctrinal del dogma trinitario. Dejar esto bien sentado no disminuye la importancia de las siguientes exposiciones, sino que las proyecta en su encuadre correcto. No sólo vienen exigidas por la necesidad de asegurar el kerigma neotestamentario, sino que tienen derecho a un puesto precisamente en una dogmática como historia de la salvación, que no puede menos de valorar, para ser coherente, la historicidad de la revelación y de su formulación doctrinal por la Iglesia. Consiguientemente, las dos primeras secciones muestran, a modo de consideración histórico-dogmática, el desarrollo de la formulación de la fe trinitaria de la Iglesia en su polémica con las herejías trinitarias y en su contacto con el pensamiento griego-occidental. La tercera sección, preponderantemente histórico-teológica, ofrece una panorámica sobre los principales tipos de especulación trinitaria. De esta panorámica se concluye sobre todo lo importante que es configurar la doctrina trinitaria según el principio de la economía salvífica. Esta exigencia de la teología actual se aborda sistemáticamente en el capítulo V de este volumen.

SECCION PRIMERA

LA FORMACION DEL DOGMA TRINITARIO EN EL PRIMITIVO CRISTIANISMO

1. *Raíces y factores del desarrollo del dogma*

Si por dogma trinitario se entiende la formulación doctrinal de la verdad de la existencia de una tríada y de una unidad esencial de personas, distintas del mundo, entonces es evidente que la Escritura no conoce un dogma ni una

doctrina [1] sobre la Trinidad así entendida. Esta comprobación choca tanto con una postura teológica *ahistórica,* que pretende ver en la plasmación original de la revelación una doctrina trinitaria (más o menos explícita), como con la postura opuesta, que no reconoce la Escritura como fundamento radical del dogma trinitario. Con esta concepción, el origen y los factores configuradores del dogma trinitario quedan desplazados a una zona situada fuera de la Escritura y de la revelación de Cristo.

Un pensamiento basado en la fe en la revelación no puede estar de acuerdo con una tal deducción del dogma, es cierto. Pero no puede tampoco pasar por alto ese tipo de intentos, ya que hay en ellos un elemento importante que hay que integrar en una concepción del desarrollo del dogma, acorde con la revelación: el reconocimiento de los factores históricos y de su influjo en la progresiva comprensión de la fe. Partiendo de este reconocimiento, y sobre la base de una teoría general, que atribuye el origen del dogma cristiano a un proceso de helenización, A. v. Harnack llegó a sostener acerca de la doctrina del Logos, de la que en un principio dependió la evolución doctrinal trinitaria, que la idea del Logos fue introducida por los apologetas griegos para respaldar su cosmología y su concepción idealista de Dios. Según él, la introducción de esta concepción en el pensamiento cristiano se debió a una doble necesidad: mantener la trascendencia y la inmutabilidad de Dios con respecto al mundo creado y a la vez explicar este mundo como realización de las potencias espirituales que radican en Dios [2]. En un principio no existió, según Harnack, absolutamente ningún interés por la determinación teológica del Espíritu Santo, como puede probarse por lo vaga y totalmente falta de unidad que es la tradición relacionada con este punto doctrinal. Serían Tertuliano y Orígenes quienes, emergiendo de esta confusión, construyeron decididamente, en la línea de la especulación sobre el Logos, la doctrina sobre el Espíritu. El origen de la doctrina se ve así referido de hecho, en última instancia, a la influencia del espíritu helénico iniciada con el concepto de Logos.

Semejante es la interpretación dada por Fr. Loofs, fuertemente influido por la tesis de la helenización de Harnack. Con la diferencia de que Loofs es aún más radical *en cuanto* que prescinde por completo de la continuidad existente entre el primitivo cristianismo apostólico y el proceso de helenización y desconoce, por consiguiente, que el proceso fue en cierto modo necesario. Así llega Loofs, en punto a doctrina trinitaria, a una concepción en la que cabe incluso la opinión extrema de una influencia de concepciones pluralistas, es decir, politeístas. Habría existido al principio un monoteísmo con leve coloración económico-trinitaria [3]; pero lo habrían rechazado los apologistas, quienes lo habrían sustituido por las concepciones metafísico-pluralistas de una tríada divina. Pero no sólo la metafísica griega, también el paganocristianismo vulgar habría tenido su influencia en esta versión pluralista del monoteísmo. El llamado monoteísmo binitario, tal como se expresa en las antiguas fórmulas «Dios y 'el Enviado'», «Dios y Cristo», «Padre e Hijo», formaría un cierto puente entre el monoteísmo económico-trinitario, del que aún se acepta que tiene base en el NT, y el monoteísmo pluralista. Pero así se juzga de hecho como politeísmo larvado la línea pluralista de tradición que corre a lo largo del proceso de formación de la teología trinitaria.

[1] Dogma y doctrina se toman aquí y en lo sucesivo como una unidad. Pero esto no significa una identificación, sino únicamente una mutua referencia.

[2] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Tubinga ^{5}1931) 530.

[3] *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (Halle ^{4}1906) 102.

Estas dos concepciones ejercieron un gran influjo y contribuyeron a explicar el punto de partida del proceso histórico-dogmático destacando factores y motivos positivos; pero los desviaron sin duda hacia un plano extraño al primitivo cristianismo. El resultado fue que el desarrollo del dogma llegó a ser considerado como algo esencialmente extraño a la religión de Jesús y, por tanto, al cristianismo como tal. En este punto ha salido M. Werner por los fueros de la crítica en su obra *Die Entstehund des christlichen Dogmas* [4] y ha reprochado con todo derecho a los aludidos intentos de solución el que se limiten a registrar los influjos externos en el origen del dogma cristiano antiguo, sin explicar las condiciones internas que hicieron posible que el proceso de helenización, cuya importancia no es por eso menospreciada, se iniciara y condujera a la transformación del primitivo cristianismo, así como al dogma del catolicismo primitivo. En el trasfondo está la concepción no desacertada de que una explicación satisfactoria del problema sobre el origen de la teología cristiana y del dogma debe remontarse hasta la estructura *interna* y los problemas propios del cristianismo primitivo, y el fundamento de esa explicación debe buscarse en el cristianismo mismo original.

Werner encuentra este fundamento no en una determinada doctrina cristiana primitiva ni en un hecho objetivo, sino en un fenómeno histórico, es decir, en el proceso de desescatologización que, bajo la impresión del retraso de la parusía, fue poco a poco forzando a la religión de Jesús, de escatología supratemporal, a acoplarse al entramado de la temporalidad. Al quedar el joven cristianismo desprovisto de sentido escatológico se produjo un vacío en el que irrumpió el pensamiento helénico: para afianzarlo internamente hubo que elaborar el dogma del catolicismo primitivo. Este proceso de cambio de perspectiva, que abarcó todas las zonas de la fe primitiva, hubo de transformar sobre todo la doctrina soteriológica y la cristología con ella conexa. El resultado fue que la redención, entendida en un principio como puramente espiritual y escatológica, se convirtió en la doctrina del bien salvífico, objetivo y divinizador, y a la par, el Cristo entendido como ser angélico creado se convirtió en una persona divina, única capaz de efectuar la redención en el sentido de nueva creación sustancial. Esta transformación de la cristología en doctrina sobre una segunda persona divina hizo necesario volver a adoptar el concepto de Dios, filosófico y politeísta, de la filosofía popular. Con ello no hubo más remedio que ampliar, en una línea pluralista forzada la monoteísta concepción cristiana de Dios. Pero este pluralismo no era más que un politeísmo larvado. Así, según Werner, la lenta formación de la doctrina trinitaria va avanzando en la edad posapostólica a una con la lucha contra la cristología angélica, basada aún esencialmente en un fundamento monoteísta. Como estadio previo a este desarrollo de una concepción trinitaria pluralista en el sentido niceno posterior, señala él una tríada modalista —conexa con la economía salvífica— que, tras la plena realización del plan cósmico divino, vuelve a concentrarse en una unidad. La consolidación de esta tríada modalista en una Trinidad personal y pluralista se logra en el mismo contexto en que el Cristo-ángel original queda elevado a persona divina; de tal modo, además, que las concepciones cristológicas se trasvasan al Espíritu Santo. A la ontologización y concepción categorial de esta tríada colaboró la especulación gnóstica sobre el pléroma, de impronta decididamente politeísta, en la que la tríada desempeñaba un papel importante. Así, resultó ser el dogma trinitario la solución imposible de la confusa situación en que había venido a parar una ortodoxia privada de su equilibrio por el proceso de desescatologización y obligada así a oscilar desespe-

[4] *Génesis del dogma cristiano* (Berna-Tubinga ²1953).

ranzada entre el monoteísmo heredado (y el intento de darle mayor holgura, llevado a cabo por el modalismo) y el politeísmo pagano, de impronta gnóstica.

Esta teoría es ingeniosa, pero sigue sin dar una explicación sobre el origen del dogma trinitario cristiano. No puede explicar, concretamente acerca del dogma trinitario, por qué el influjo de la gnosis politeísta no llegó más allá, sino que acabó precisamente en la tríada, siendo así que las especulaciones numéricas de los gnósticos agrupaban sus eones en órdenes más numerosos como tétradas, grupos de ocho, de diez y de doce. La pregunta que ya Ireneo, en controversia con la gnosis, dirigía a los valentinianos («¿por qué ante todo y originalmente fue seleccionado el grupo de ocho y no el de cinco o de tres o de siete u otra constelación numérica?», *Adv. Haer.* II, 15, 1) podría también dirigirse, cambiando la forma, a los defensores de esta teoría del plagio trinitario y pedirles que expliquen por qué el cristianismo tomó de la gnosis precisamente la terna y se detuvo en ella. Aludir al influjo del politeísmo gnóstico no es respuesta. Resulta, por tanto, necesario buscar las raíces del dogma en el cristianismo mismo como tal.

En el NT se encuentran estas raíces. Ya las fórmulas triádicas y trinitarias de las *cartas de Pablo* prueban que «el conocimiento de la relación Dios, Cristo, Espíritu —aunque del modo ciertamente asistemático propio de Pablo— apunta, con todo, sensiblemente en la línea que conduce a la doctrina trinitaria de la Iglesia de la época posterior» [5]. Esta afirmación es acertada, aun cuando en dichas fórmulas no vaya incluido sin más el conocimiento de la *personalidad* del Espíritu Santo. Pero la conciencia de una terna divina, que se revela en la historia de la salvación y se resume en una unidad funcional de revelación, se expresa en ellas sensiblemente. Con relación al Espíritu Santo, se expresa esta conciencia con más énfasis aún en los *dichos sobre el Paráclito* del cuarto evangelio: en ellos, el Paráclito (a pesar del intento de J. Behm de interpretarlo como autodesignación velada de Jesús) aparece y actúa claramente como persona. No puede, pues, negarse que la terna Padre-Hijo-Espíritu Santo está fundada en la experiencia de la comunidad misma del NT.

Todo esto es reconocible como fundamento y raíz, aunque no forma una concepción ni una doctrina claramente perfilada. Pero para explicar el desarrollo de la doctrina y del dogma trinitario no basta con aludir a la raíz y a los factores germinales. No es convincente la suposición de que el desarrollo se debió únicamente a la interna naturaleza y estructura de los testimonios de la revelación y, por tanto, de su tendencia inmanente a la explicación. Y no es convincente porque pasa por alto que la verdad revelada es en sí invariable y sólo puede desarrollarse en la conciencia creyente del hombre. Así queda desplazada a la conciencia cristiana y a sus plasmaciones en la vivencia de la fe la búsqueda de los factores configuradores de la doctrina y del dogma.

2. *Afianzamiento de la conciencia radical trinitaria en la vida de fe de la temprana Iglesia*

Muy pronto sintió la comunidad cristiana, por razones de instrucción catequética, la necesidad de expresar el kerigma apostólico en fórmulas sintéticas. Al igual que en la Escritura, estas primeras fórmulas extrabíblicas estaban construidas o como confesiones cristológicas sencillas o por miembros binarios y ternarios. Como *reglas de fe* (a diferencia de los símbolos destinados para el

[5] O. Kuss, *Der Römerbrief*, 2 (Ratisbona 1959) 582s. Cf. también A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Gütersloh 1965) 122ss.

bautismo, cuyas expresiones están perfiladas en extremo) pretendían expresar el núcleo de la verdad tradicional e indicar el camino hacia la recta comprensión de la fe. Con el tiempo intervinieron también intereses apologéticos y polémicos. La conciencia trinitaria fundamental halló en ellas expresión desde el principio, aunque sin tomar siempre, sobre todo con respecto a la tercera persona, una forma clara y precisa. Así, por ejemplo, la *Epistula apostolorum,* de mediados del siglo II, contiene un sobrio sumario de la fe compuesto según un esquema quinario, sin dejar traslucir una impronta propiamente trinitaria. A base de observaciones semejantes se ha llegado a negar (Kattenbusch) carácter trinitario incluso al antiguo símbolo romano, interpretando que en su tercera parte se nombra y se concibe al Espíritu Santo únicamente como fuerza entre los bienes de la vida cristiana. Pero tales explicaciones pasan por alto las numerosas fórmulas de confesión de estructura expresamente trinitaria, en las cuales las tres personas aparecen elevadas a la misma esfera divina y afirmadas con la misma importancia salvífica. Cuando Clemente Romano recuerda a los corintios que «nosotros tenemos un solo Dios, un solo Cristo y un solo Espíritu que ha sido derramado sobre nosotros», es claro que está entendido el Espíritu como un ser objetivo y subsistente en sí mismo (1 Clem 46,6). En la misma dirección apunta la fórmula trinitaria de juramento transmitida por Clemente (1 Clem 58,2) como «una especie de preludio» (C. Eichenseer) anunciador del símbolo apostólico. También las fórmulas de confesión que Ignacio de Antioquía (*Ad Magnesios,* 13, 1; *Ad Ephes.,* 18, 2), el *Martirio de Policarpo (Funk-Bihlm.* I, 128, 2) y la doxología conclusiva de los esmirnios *(Funk-Bihlm.* I, 132, 5) incluyen, o a las que aluden, son una prueba de que el cristianismo posapostólico transmitió e incluso plasmó en expresiones más claras la fe en la Trinidad divina como tal.

Pero esto no significa ya de por sí que el cristianismo posapostólico captase y desarrollase con mayor claridad las implicaciones contenidas en tales expresiones. Los esquemas trinitarios más primitivos no dejan traslucir tal cosa, como tampoco dan pie, por tratarse de fórmulas sencillas de confesión, para determinar más exactamente la relación de las personas entre sí. Queda, pues, aquí una laguna que se hace sobre todo notar a la hora de intentar determinar lo referente al Espíritu Santo. Pero existe otro terreno en el que cabe una mayor determinación de todo este tema; un terreno al que apuntan ya las mismas fórmulas de fe, sobre todo los símbolos: el *acontecer litúrgico* bautismal.

Planteada en este terreno, la investigación no debe reducirse al problema de la fórmula bautismal, que sigue sin recibir una solución definitiva. El hecho de que se sostenga que la fórmula bautismal en los primeros siglos no era trinitaria (o no lo era siempre) no quiere decir que la estructura fundamental del bautismo cristiano no fuese trinitaria, pues la fórmula indicativa concomitante no es el único modo de plasmar la estructura trinitaria en la realización del bautismo. La impronta teológica trinitaria vino a expresarse sobre todo en la confesión bautismal, que, en la forma de preguntas bautismales y posteriormente de símbolo bautismal, se remonta al mandato de Mt 28,19s. Pero su configuración definitiva no estuvo determinada únicamente por la confesión emitida en el *acto del bautismo,* sino también por la catequesis bautismal previa. Que a la hora del bautismo se exigía una profesión de fe lo insinúan ya determinadas expresiones de la Escritura (así, Rom 10,9; Ef 1,13; 1 Tim 6,12; Heb 4,14). Es cierto que para el tiempo apostólico y posapostólico no puede postularse sin más una forma trinitaria común. Pero no hay duda de que la verdad trinitaria tenía su puesto en la instrumentación y en la catequesis bautismal. La existencia de una confesión genérica de este tipo en forma de una o varias preguntas se insinúa ya en Hch 8,37. De modo semejante, las indicaciones sobre la administración

del bautismo contenidas en la *Didajé* (7,1 y 9,5) sugieren la existencia de preguntas bautismales. La expresión de 1 Clem 46,6 permite dar un paso más y concluir que estas preguntas eran de estructura trinitaria. Las indicaciones de Justino son un fuerte apoyo para esta conclusión. El capítulo 61 de la *Apología,* 1, al describir el proceso bautismal, cita dos veces una fórmula trinitaria. En ella se trasluce un esquema de triple pregunta, en el cual incluso el Espíritu Santo aparece claramente como persona cuando se dice de él que fue «quien anunció por medio de los profetas todo lo referente a Jesús» (*Apol.* I, 61, 13). Pero acerca del Espíritu se dice también que los neófitos, al recibir el «baño de la iluminación», son iluminados en él. Ahí se expresa la especial relación Espíritu-bautismo, proclamada ya por la Escritura (Jn 3,5; 1 Jn 5,8; 1 Cor 12,13). De todos modos, se ve también aquí que persiste la tensión entre la concepción del Espíritu como don otorgado y como persona. El esquema trinitario de las preguntas bautismales resalta aún más claramente en Ireneo de Lyon († 202) en el capítulo 3 de la *Epideixis.* En Hipólito de Roma († 235), como se desprende de la llamada *Constitución eclesiástica* (de *ca.* 215), las preguntas bautismales se han convertido en un credo completo en forma inquisitoria, tripartita, que expresa claramente la fe trinitaria. Lo afianzada que para principios del siglo III debió de estar la estructura trinitaria del hecho bautismal lo prueba, por ejemplo, el dicho de Orígenes: «Cum ergo venimus ad gratiam baptismi... solum confitemur Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum» (Rufin., *Orig. in exod.,* 8, 4: GCS 6, 223, 17).

En los cuestionarios bautismales trinitarios, lo mismo que en el símbolo, no es posible captar directa e inmediatamente cómo entendió la fe la relación de las personas (en especial la posición del Espíritu Santo) y si la profesión trinitaria en la liturgia desencadenó un movimiento del pensamiento hacia una más clara comprensión del misterio. Testimonios posteriores, sobre todo procedentes del ámbito occidental, dan cierto pie para una tal suposición, ya que dan a entender que la argumentación teológica en favor de la Trinidad recurrió al bautismo y al mandato bautismal. Hilario de Poitiers († 367) comienza su escrito contra los arrianos asegurando que en el mandato bautismal está contenido todo el misterio de la salvación. Ambrosio († 397) fundamenta en el mandato bautismal la divinidad del Espíritu Santo (*De Spiritu Sancto,* 3, 19, 148) y Agustín concluye su obra *De Trinitate* sosteniendo que en el mandato bautismal está plenamente expresado el misterio de la Trinidad (15, 26, 46). De todos modos, los testimonios aducidos no documentan más que la concepción de un período relativamente tardío y se limitan al Occidente. En Oriente no desempeñó el mandato bautismal un papel tan relevante en la polémica trinitaria (Orígenes en el *De Principiis* no lo cita más que una vez). Pero prescindiendo de que la conexión entre doctrina trinitaria y bautismo puede en Occidente seguirse hasta Novaciano, Tertuliano e Ireneo, se deduce incluso por motivos internos que la experiencia de la realidad bautismal hubo de influir como factor impulsor en el desarrollo de la fe trinitaria. Al tener el neófito la vivencia de que es el Espíritu quien santifica, ilumina y otorga la vida eterna a la Iglesia y al individuo, no era posible que el influjo del Espíritu se concibiera como don creado o incluso como fuerza divina y nada más. Tanto más cuanto que en la tradición paulina y joánica está ya iniciado el desarrollo de la concepción personal del Espíritu o del Paráclito. El ámbito de la vivencia bautismal fue propicio para que progresase la idea de que la glorificación del Hijo se culmina en la infusión del Espíritu, y de que Hijo y Espíritu se encuentran en el mismo plano divino y personal. Es más, al estar impulsado el culto eclesial primitivo por la fe en el Señor glorificado, era inevitable que esta conciencia suscitase, sobre todo en el acontecer bautismal, la pre-

gunta sobre cómo había de entenderse una realidad tan vigorosamente experimentada como la del Espíritu Santo. La fe en la personalidad del κύριος glorioso hubo de conducir en este contexto a la convicción más amplia de que el Espíritu, por ser quien culmina la obra de Cristo, ha de ser también persona (sin que por eso hubiera de negarse su carácter de regalo y de don). En todo este proceso se descubre además que la conciencia trinitaria, que se fue articulando lentamente en la doctrina y en la profesión bautismal, partió de una concepción económica de la Trinidad, es decir, de la especial revelación de la actuación del Hijo y del Espíritu en el mundo y en la Iglesia.

También a partir de la *celebración eucarística* se comprueba que estos movimientos profundos de la vida litúrgica práctica impulsaron la fe trinitaria. Gran importancia corresponde en esta línea sobre todo a la concepción trinitaria del *Sanctus*. Aun cuando haya de abandonarse la antigua tesis según la cual ya la primera *Carta de Clemente* habla del *Sanctus* de la misa, y el origen de este himno deba trasladarse a Oriente, sigue con todo en pie el hecho de que ya Justino (*Apol.* I, 65) conoce una doxología eucarística con la cual el presidente de la comunidad «tributa alabanza y gloria al Padre del universo por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo». Es cierto que aquí no son todavía el Hijo y el Espíritu incluidos en la δόξα, sino que aparecen únicamente como mediadores ante el trono de Dios. Pero a comienzos del siglo III, en Alejandría, aunque en polaridad con el Padre, son nombrados ya Hijo y Espíritu como destinatarios del canto de gloria, con la particularidad de que la tercera persona va unida a la segunda con un σύν [6]. Esta doxología trinitaria influye también en Occidente, en Hipólito. A mediados del siglo III el *Sanctus* se incorpora a la plegaria eucarística en Alejandría y recibe sentido claramente trinitario, consistente en la alusión a Cristo y al Espíritu como mediadores del sacrificio de alabanza ante el Padre. Pero con la aparición del arrianismo la alusión a la función mediadora del Hijo y del Espíritu fue cediendo terreno en este himno en favor de una interpretación dirigida a acentuar cada vez con más fuerza la unidad esencial. Así, Atanasio, llevado por la tendencia antiarriana, llega a decir acerca del triple «Santo» que con él manifiestan los serafines, «que son realmente tres personas, lo mismo que, al decir Señor, se refieren a la única esencia» (*In illud omnia mihi tradita,* 6: PG 22, 220 A). A la vista de esta evolución de la interpretación del *Sanctus* se impone la conclusión de que la liturgia determinó y configuró el desarrollo de la conciencia trinitaria básica. Este proceso quedó reforzado aún más por el hecho de que la *epiclesis eucarística* estuvo ya desde Justino configurada trinitariamente. Esto lo prueba la observación de Justino de que sobre los dones se elevaban «alabanza y gloria al Padre universal por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo» (*Apol.* I, 65). Pero ya en Clemente de Alejandría se encuentra el intento de distinguir la acción del *Logos* y del *Pneuma* en la eucaristía (al igual que en la encarnación), aun cuando la diferencia se limita a la vinculación del *Logos* y el *Pneuma,* en cuanto dones de la eucaristía, al pan y al vino (*Paed.* II, 19, 3s). Esta evolución aparece claramente en la liturgia de Jerusalén en el siglo IV: acerca de ella narra un testimonio del obispo Juan († 417) cómo la consagración se llevaba a cabo por invocación de la Trinidad [7]. Por tanto, también en el proceso de configuración e interpretación de la epiclesis eucarística se hace patente una tendencia a poner de relieve la trinidad divina y su distin-

[6] Así escribe Basilio sobre Dionisio el Grande en su *De Spiritu Sancto.* A este propósito, cf. G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tubinga 1956) 182.

[7] Así, en la *Cat.,* 1, 7 (p. 15 en la ed. Cross) de Cirilo.

ción, tendencia que hay que valorar como un auténtico factor de desarrollo del pensamiento trinitario creyente en el ámbito de la liturgia. Aquí surgió ya el problema acerca de la relación entre las personas. Pero no podía esperarse que en el ámbito de la liturgia se abordase formalmente esta cuestión ni se le diese una solución doctrinal-teológica. Por tanto, se nos plantea ahora la pregunta sobre dónde y de qué modo se concibió por primera vez la sustancia de la fe trinitaria en una visión teórica y en categorías de interpretación doctrinal.

3. *Importancia de la angelología del judaísmo tardío en la formación de una visión y de una doctrina trinitarias*

La investigación moderna, a la búsqueda de una respuesta a la pregunta que acabamos de plantear, ha dirigido su mirada hacia la angelología del judaísmo tardío, por encontrar que en él, en el contexto del juicio celeste, se habla de dos figuras angélicas como testigos o paráclitos, e incluso, independientemente de lo anterior, de dos seres servidores de Dios en la realización de sus planes sobre el mundo. En el *Apocalipsis de Moisés* (¿siglo I d. C.?), procedente de Palestina, están ante el trono de Dios dos figuras maravillosas que provocan terror. Pero también en las *Tradiciones rabínicas* aparecen Miguel y Gabriel como los dos poderes angélicos más cercanos a Dios, con las funciones de protector y salvador de Israel. La época siguiente acentuó tanto su dignidad, que los rabinos hubieron de elevar su voz poniendo en guardia contra una minusvaloración de la unicidad de Dios y de su exclusivo poder creador. En el *Libro eslavo de Henoch* se coloca a Miguel y Gabriel a derecha e izquierda de Dios. En la misma línea (aceptación de dos fuerzas supremas de Dios) apunta el teologúmeno rabínico que habla de dos magnitudes divinas (justicia y misericordia) con las cuales ha creado Dios el mundo. Una formulación concreta, plástica, hace de ellas las dos manos del Creador con las que él lleva a cabo la obra creadora. Estas representaciones, nacidas en suelo palestinense, se avivan aún más en el ámbito alejandrino. Los tres hombres que salen al encuentro de Abrahán en Gn 18,2 son, para Filón de Alejandría, manifestaciones de Dios y de sus dos auxiliares, las fuerzas creadora y regia. Estas dos fuerzas se identifican con los dos querubines en medio de los cuales aparece Dios sentado en su trono de gracia (Ex 25,22), pero pueden ser también interpretadas como los serafines de Is 6,1s, y hasta ser reconocidas en los ángeles del arca de la alianza. A estas figuras aplica Filón incluso los nombres divinos de los LXX, llamándolas θεός y κύριος: con ello pretende expresar el poder creador, dominador, judicial y de gracia de Yahvé. Pero a pesar de que estos poderes tomen a veces rasgos personales, no quiere esto decir aún que se les considere como personas. Se trata más bien de las formas fundamentales de actuación de Dios, que encuentran aquí una expresión simbólica.

Hay algo notable, y es que también los alejandrinos cristianos vinculan sus reflexiones teológicas a estas imágenes bíblicas. Así, Orígenes ve en la visión de los serafines de Is 6,1-3 una revelación de la Trinidad, y juzga a los dos serafines manifestaciones del Señor Jesús y del Espíritu Santo. Por eso interpreta también trinitariamente el himno de los serafines y lo explica como el canto de alabanza del Hijo y del Espíritu al Padre. Queda claro en todo ello que Hijo y Espíritu se diferencian esencialmente de los ángeles, aun cuando tampoco hay que pasar por alto el hecho de que ambos ocupan un lugar subordinado a Dios. En la imagen cósmica de Orígenes, estrictamente jerarquizada, estos dos seres ni pertenecen al plano de los espíritus creados ni son completamente iguales a Dios. Están

más bien situados en la cima de la jerarquía celeste ante Dios, con una función cósmica de mediación [8]. No está descaminada la opinión de que aquí se nota en los alejandrinos la influencia de Filón (así, J. Barbel [9] contra G. Kretschmar). Pero se trata de una dependencia que no incorpora la fuente tal como la halla, sino que, al incorporarla, transforma su contenido en sentido cristiano.

Pero semejantes resonancias se encuentran antes todavía en el ámbito cristiano, como, por ejemplo, en la *Ascensio Isaiae,* apocalipsis cristiano de hacia el siglo II, que parece haber sido conocido ya por Orígenes. En él, el profeta, que ha sido elevado hasta el séptimo cielo, ve cómo «el Señor y el segundo ángel» (el Espíritu Santo), elevados por encima del ejército celeste, están juntos cantando la alabanza de Dios. A modo de insinuación se manifiesta también este esquema angélico en el apocalipsis de Elchasai, transmitido fragmentariamente por Hipólito y Epifanio. Tampoco aquí es inverosímil que Cristo y el Espíritu vengan indicados como los dos seres angélicos supremos, siendo el Espíritu, si la cita de Epifanio es correcta, presentado como hermana de Cristo.

Indicaciones ulteriores en este sentido proceden de los círculos de los melquisedecianos (Epifanio, *Haereses,* 55, 1, 2s), quienes identificaron al Espíritu Santo con Melquisedec, venerado como ser celeste. En el *Evangelio de los Hebreos* aparece el Espíritu como madre de Jesús, mientras que las sectas gnósticas vieron en él la *sofía* divina (barbeliotas) o la *prima femina* (ofitas).

Pero se plantea el problema de hasta qué punto estas resonancias de un esquema angélico contribuyen a probar la existencia de una auténtica doctrina angélica trinitaria como primer tipo de visión y doctrina trinitarias en el primitivo cristianismo. El juicio no puede por menos de ser reticente, pues es evidente que los testimonios aducidos no tienen sino un carácter esporádico, sin dejar traslucir una línea segura de tradición. Producen así la impresión de ciertos fenómenos marginales que no han influido en la gran corriente del pensamiento creyente. Tampoco es suficientemente claro si con ellos iba vinculado un pensamiento judeocristiano ortodoxo o si sirvieron de vehículo expresivo al ebionitismo herético. De todos modos, ya en el siglo IV se reconoció con claridad lo inadecuado de este esquema, como lo prueba un testimonio de Jerónimo, quien, respecto de la interpretación de Orígenes acerca de Is 6,2 (*Ep.,* 18, 4), apunta que Cristo no puede ser contado entre los serafines, y rechaza toda la teoría. La consecuencia fue que, a partir del siglo IV, se siguió interpretando Is 6 trinitariamente, pero deduciendo la indicación trinitaria formalmente sólo de la triple invocación («¡santo!») y colocando a los serafines con toda claridad entre los ángeles. Por eso difícilmente puede considerarse la «teoría angélico-trinitaria» como la primera clave interpretativa de la fe trinitaria. En ella puede a lo más verse un primer tanteo en orden a construir una visión teológica acerca de la Trinidad: tanteo de influjo limitado que no formó tradición. Es incluso cuestionable que para explicar los comienzos del pensamiento teológico acerca de la Trinidad sea necesario acudir al esquema angélico. También las fórmulas triádicas de la Escritura y las confesiones trinitarias de la tradición primitiva pudieron proporcionar el material conceptual y el principio formal donde el pensamiento creyente encontró su punto de arranque. Y los impulsos procedentes del acontecer litúrgico y de la vivencia del misterio pudieron ser el factor impulsor de la captación doctrinal de la verdad.

Lo que de todos modos no puede considerarse como preludio legítimo de la

[8] Para todo el conjunto, cf. G. Kretschmar, *op. cit.,* 64ss.
[9] *Christos Angelos* (Maria Laach 1957) 88.

perspectiva y del pensamiento trinitario es el llamado esquema binitario [10]; ni tampoco una cristología pneumatológica según la cual Cristo es el Espíritu encarnado (así, *Hermes* V, 5).

4. *Primeros intentos explicativos de los apologetas*

Los apologetas, por exigencias de la polémica con el paganismo y la gnosis, fueron los primeros en emprender la tarea de articular más estrictamente y de llevar a cabo el primer desarrollo del material conceptual contenido en la Escritura y en la vida creyente. Su postura tuvo que ser defensiva. Esto impidió una exposición completa del misterio fundamental cristiano, e hizo que su reflexión permaneciera orientada hacia la aplicación de la filosofía y de los modelos mentales helenísticos. Con ello quedan ya indicados el alcance y los límites de los intentos que los apologetas llevaron a cabo para explicar la verdad trinitaria.

Bajo el influjo del platonismo medio, Justino († 165) desarrolló su concepción del Logos y de la Trinidad.

Juntamente con la general conciencia creyente, mantiene también él que a Cristo le corresponde poder y dignidad divinos, como se desprende sobre todo del mandato bautismal bíblico, así como de la administración del bautismo «también en el nombre de Jesucristo» (*Apol.* I, 61). Pero como sujeto divino absoluto (ὁ θεός) ve únicamente al Padre, mientras que al Hijo y al Espíritu los desplaza al segundo y al tercer puesto (*Apol.* I, 13). Para él, el Logos procede de la voluntad del Padre (*Dialog. c. Tryph.*, 61), lo cual no quiere decir de ningún modo que el Logos deba considerarse criatura. Por eso la cita usual «generación del Logos en la creación» (*Apol.* II, 6) ha de entenderse en el sentido de su revelación hacia fuera. Justino, en contra de la negación judía y monarquiana, sobre todo referente a las teofanías veterotestamentarias, mantiene la divinidad del Logos. Pero la imposibilidad de que el Padre se manifieste la explica platónicamente a partir de su infinitud, de su invisibilidad y de su falta de nombre: queda así clara la subordinación del Logos, en cuanto Dios que se manifiesta. Esta concepción no puede por menos de revertir en la concepción del Espíritu, quien, tanto para Justino como para la mayor parte de los apologetas, no entra aún en el campo de atención temática. El Espíritu aparece únicamente «en el tercer rango», como ser premundano, distinto del Logos, a quien se atribuye la iluminación de los profetas. Pero es al Logos a quien vincula toda la tradición apologista el auténtico obrar de Dios en el mundo [11].

[10] Para el binitarismo, cf. el trabajo de W. Macholz, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertulliam* (tesis doctoral; Halle 1902).

[11] W. Marcus, *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen* (Munich 1963) prueba que el subordinacionismo de Justino, al igual que el de los primeros apologetas cristianos y de los escritores eclesiásticos antenicenos, no puede equipararse al arrianismo posterior. Unicamente hay que evitar la impresión de que el subordinacionismo cosmológico-soteriológico de los antenicenos representaba ya una forma coherente de doctrina trinitaria económico-salvífica y una incorporación armónica de la especulación sobre la Trinidad inmanente. Carece también de base el presentar la teoría del Logos endiázetos-proforikós como expresión adecuada de la concepción bíblica y el calificar los intentos de los *apologetas* de genuinamente cristianos. Una exposición objetiva de la concepción trinitaria de los apologetas no puede dejar de aducir el problema que se plantea en las ideas de Tertuliano y Novaciano (y posteriormente de Marcelo de Ancira) sobre la abolición de la Trinidad al final del proceso del mundo. Cf. sobre este punto G. Kretschmar, *op. cit.*, 18s, y A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Gütersloh 1965) 167.

Más acusada es la dependencia de Filón que muestra Taciano († hacia 170), discípulo de Justino. También según él procede el Logos «de la voluntad del Dios simple» (*Orat.* V, 2). Pero el Logos es la «obra primogénita» del Padre *antes de* la creación, sin que eso signifique negación de su naturaleza divina, pues su origen, algo así como el encenderse de una nueva luz en una antorcha, implica una participación del ser divino y de su δύναμις λογική. A la vez se pone de relieve que, ya antes de partir el Logos con el cometido de la creación, existe entre él y Dios una diferenciación inmanente. Pero acerca de este punto no prolonga Taciano su reflexión. Con todo, es evidente una inferioridad del Logos [12]. Esta inferioridad se expresa más claramente aún en la apreciación del Espíritu, presentado como el ministro (διάκονος) y el mensajero del Logos (*Orat.* XIII, 6), sin que en ello se aprecie una clara inserción en el ser de Dios.

En el pasado estuvo muy extendida la convicción de que Teófilo de Antioquía (mediados del siglo II), el primero en utilizar el concepto τρίας para designar la terna divina, aportó un claro progreso al pensamiento trinitario.

Es cierto que su tríada Dios-Palabra-Sabiduría (en el segundo libro *Ad Autolycum* la fundamenta él bíblicamente apoyándose en el relato de la creación) parece expresar adecuadamente la trinidad de las personas y su peculiaridad. No es menos cierto que el Logos como λόγος προφορικός muestra claro carácter personal, y que las teofanías vinculadas a él dejan su divinidad menos en penumbra que en Justino, por ejemplo. Por estas razones parece igualmente injusto tildarlo de monarquiano camuflado (G. Kretschmar). Pero sus reflexiones sobre la *Sabiduría* son francamente imprecisas y oscuras. Hay textos en que la Sabiduría sólo se puede interpretar como fuerza cósmica, que en cuanto fuerza del Logos indica la unidad de creación y redención. Pero una tríada así entendida no es la del Padre, Hijo y Espíritu tal como la concibió la teología eclesial posterior. Esta concepción de la Sabiduría, que muestra claros influjos de la cosmología estoica y del judaísmo helenista, es la que hizo que no cuajaran estos atisbos de concepción económico-salvífica de la Trinidad, indudablemente existentes en Teófilo.

Al mismo círculo de ideas que Justino y Teófilo pertenece la concepción trinitaria de Atenágoras. De ella se ha llegado incluso a decir que representa la cota más alta de la evolución de esta doctrina entre los apologetas.

En realidad, el rasgo trinitario es en Atenágoras más claro, en cuanto que él concibe ya claramente la tríada como θεός πατὴρ καὶ υἱὸς θεὸς καὶ πνεῦμα ἅγιον (*Leg.*, 10). Reconoce también claramente que la diferencia se sitúa al nivel del orden de los tres (ἐν τῇ τάξει διαίρεσις; *Leg.*, 10). Es cierto que el Hijo aparece todavía como πρῶτον γέννημα del Padre, procedente de Dios para formar la ἰδέα y ἐνέργεια de la creación y para intervenir en la creación como ἀρχὴ τοῦ κόσμου. Pero su generación, con vistas a la creación del mundo, ya no está concebida como un momento constitutivo de su autonomía y de su personalización. Este salir del Padre tiene más bien el carácter de revelación exterior de aquello que el Hijo era ya desde el principio en el Padre, como hijo increado del mismo. Así resulta que Atenágoras está ya en un punto desde el que se ve la posibilidad de superar tanto el modalismo como el subordinacionismo. Pareja a ésta es la observación de que en él progresa la conceptualización en orden a fijar tanto la unidad como el carácter trino (ἑνότης-διαίρεσις; *Leg.*,

[12] A Taciano atribuye W. Marcus un «subordinacionismo heterodoxo en la época antenicena», *op. cit.*, 129, nota 22. Pero al hablar de esta época primera de la evolución del dogma debiera renunciarse a etiquetas como «ortodoxo-herético», ya que la doctrina estaba aún sin clarificar.

12), aun cuando él no ha acuñado aún una expresión perfecta para la esencia y las propiedades personales.

El juicio total sobre los intentos de los apologetas de expresar en el esquema mental de la filosofía helenista la conciencia creyente trinitaria, debe precaverse de una crítica unilateral. Es cierto que con los medios del pensamiento descensional platónico era imposible mantener la esencia de la tríada divina, quedando abiertas de par en par las puertas hacia una concepción de la segunda y tercera personas como inferiores. Pero el resultado no fue en absoluto una total helenización de la fe cristiana en Dios. Basta fijarse en la concepción personal del Logos y en la presentación del Espíritu con su poderosa actuación histórica para percatarse de que los apologetas aportaron a la imagen teológica de Dios una vitalidad que diferencia esencialmente esta mentalidad de la concepción abstracta de Dios propia de los griegos. Por otro lado, los apologetas reforzaron y ahondaron en general la corriente que tendía hacia el pluralismo trinitario. Pero, sobre todo, un hecho lleno de consecuencias para la ulterior evolución del pensamiento trinitario fue la introducción de la idea del Logos y su concepción personal consciente, hecho que implantó el principio según el cual habría de configurarse en el futuro la doctrina sobre el Espíritu.

SECCION SEGUNDA

LA FORMACION DEL DOGMA EN POLEMICA CON LA HEREJIA INTRAECLESIAL Y EL CAMINO DE LA TEOLOGIA HACIA EL NICENO-CONSTANTINOPOLITANO

Los apologetas griegos, en su confrontación con el monoteísmo judío y con el politeísmo pagano, hicieron que quedase bien claro que la Trinidad cristiana se opone rotundamente a la concepción de Dios del mundo antiguo, a la vez que supera las contradicciones en una unidad superior. Pero no llegaron a formular positivamente y a fijar conceptualmente esta unidad interior. La joven Iglesia se vio por primera vez ante esta necesidad cuando, dentro de la Iglesia misma, el pensamiento judío y el helenístico dieron el paso hacia una explicación teórica de la conciencia creyente e intentaron darle una forma herética. La primera formación del dogma trinitario no es comprensible sin la polémica con la herejía intraeclesial. Por ello debemos dirigir nuestra atención en primer lugar a las herejías antitrinitarias.

1. *Las herejías antitrinitarias como fuerza de oposición y factor de la evolución del dogma*

Las obras tradicionales de historia de los dogmas simplificaron los datos reales, hasta el punto de no admitir sino un par de fuerzas intraeclesiales de oposición al dogma trinitario, identificadas por lo demás con los dos antiguos poderes anticristianos: judaísmo y paganismo. El monoteísmo judío habría tenido vigencia intraeclesial bajo la forma del monarquianismo, y el politeísmo pagano en el arrianismo y derivados. Pero esta clasificación, demasiado esquemática, pasó

por alto *una* formación herética cuyo contenido incluía a las dos referidas y que llegó por eso a alcanzar una gran importancia para el desarrollo doctrinal eclesial. Se trata de la *gnosis* sincretista. En ella se dieron cita tanto el monarquianismo (con su derivación modalista) como el subordinacionismo triteísta. El germen del monarquianismo latía en la concepción de Dios, propia de todos los sistemas gnósticos, según la cual el Dios altísimo es un ser absolutamente alejado y aislado del mundo, y a quien, como βυθὸς ἄγνωστος, le corresponde incognoscibilidad, incomprensibilidad y absoluta superioridad sobre el mundo material. El Logos que el Padre ingénito hace brotar de sí como νοῦς, para liberar en ulterior sucesión el Pensamiento, la Sabiduría y la Fuerza, tiene tan poco de ser divino como las emanaciones ulteriores. Se trata más bien de seres intermedios cuyo fin es probar, y salvar en caso de necesidad, la distancia infinita entre Dios y el mundo.

Es comprensible que la evolución doctrinal trinitaria no pudiera desarrollarse sino en franca oposición a las emanaciones pluralistas de los gnósticos. En los primeros apologetas, ocupados sobre todo en combatir el paganismo exterior y el judaísmo, no se manifestó esta oposición sino ocasionalmente (así, por ejemplo, en Justino). Pero Ireneo, Tertuliano y Clemente de Alejandría la acentuaron expresamente y la formularon doctrinalmente. A sus esfuerzos teológicos hay que agradecer no sólo el que el pensamiento creyente sobre la Trinidad, al contrario que las especulaciones arbitrarias del espíritu humano, tomara como punto de referencia la revelación positiva y la palabra objetiva de la Biblia, sino también el que se desarrollara una penetración espiritual autónoma del misterio, que supo responder a las exigencias de la fe mejor que las fantasías gnósticas. De todos modos, ocurrió en esta línea un fenómeno que se puede observar repetidas veces en la historia de las ideas en contextos de polémica: el antagonismo exterior va unido a un proceso más profundo de síntesis que asimila la mentalidad contraria, llegando a producirse la superación del oponente a través de la fusión integradora con sus propios elementos. Así ocurrió en la teología eclesial: a impulsos de la polémica con la gnosis no sólo llegó a desarrollar su concepción doctrinal de Dios con más precisión y a preservarla de la reducción unificadora a la vez que de la desmembración subordinacionista, sino que además adoptó ciertos conceptos y elementos formales de la gnosis, fenómeno este que fue de gran trascendencia para la configuración conceptual de la teología trinitaria.

Consta, por ejemplo, que el concepto τρίας, antes de que Teófilo de Antioquía (*Ad Autolyc.* II, 15) lo adapte a la teología cristiana, se encuentra por primera vez en el gnóstico Teódoto. Cuando Tertuliano, para expresar la procedencia del Hijo a partir del Padre, utiliza el concepto de *prolatio,* recoge el término con la acepción habitual en la gnosis valentiniana, aun cuando no deje de criticar el empleo abusivo de este concepto en la doctrina de Valentín (*Adv. Praxean,* 8, 1-4). También la tríada Dios-Logos-Sabiduría, transmitida por Teófilo de Antioquía, así como todas las especulaciones sobre la *sofía,* tienen correspondencias en el sistema valentiniano. Pero en este caso la correspondencia no hay que atribuirla a una dependencia de Teófilo respecto de los valentinianos, sino que remite a tradiciones comunes más antiguas. Pero fue sobre todo —como ya notó Ed. Schwartz— el concepto mismo de homousía el que desempeñó un papel importante dentro de la gnosis valentiniana en Tolomeo, Teódoto y Heraclio. También Ireneo lo transmite (*Adv. Haer.* I, 11, 3) en la selección de fuentes valentinianas citada por él mismo. Pero al hacerlo critica el uso que los gnósticos hacen de esta fórmula, pues con ella pretendían explicar la unidad sustancial entre el Padre originario y los dioses del pléroma, engendrados por él. Reprochó a los valentinianos el establecer de ese modo diferencias esenciales dentro de la

serie de emanaciones, diferencias que necesariamente contradecían a la pretendida homousía. Acusación esta de la que el mismo Tolomeo no pudo zafarse, como se desprende de un texto de su famosa carta a Flora. Más tarde, a través de Clemente de Alejandría y Orígenes, la ortodoxia nicena primitiva se apropió este concepto, llegando a hacer de él un arma contra el sabelianismo modalista. El modo como Ireneo aborda las especulaciones gnósticas sobre la homousía para negar su pretendida defensa de la igualdad sustancial lo adoptan también más tarde Tertuliano, Atanasio y Epifanio, sin que en ellos se dé ya la conciencia de que el origen de estas argumentaciones se sitúa en el contexto de la gnosis. Y cuando en el siglo IV desaparece el influjo de la gnosis, pueden Metodio en Oriente e Hilario en Occidente incluir en sus reflexiones trinitarias incluso las especulaciones gnósticas sobre un grupo de ocho y un grupo de diez, sin correr el peligro de inficcionar la concepción cristiana de Dios con el espíritu de las ideas gnósticas sobre el pléroma.

En la polémica decisiva con la gnosis ocupó Ireneo de Lyon una posición clave, que dejó huella incluso en su formulación positiva de la verdad trinitaria.

Distanciándose de las especulaciones de los apologetas (como se ve, por ejemplo, en que abandona los dos conceptos λόγος ἐνδιάθετος-προφορικός) y enlazando con la más antigua tradición trinitaria bíblica y económico-salvífica que se caracteriza por estar ante todo centrada en la manifestación de la Trinidad en la revelación. Pero esto no quiere decir que Ireneo se limitara a una Trinidad meramente manifestativa ni que explicara la diferencia entre las personas únicamente sobre la base de la creación y la revelación. Para él, la diferencia personal existe ya en el ser divino, si bien no puede ser conocida por nosotros sino a través de la revelación. Por eso tiene para él muy poco sentido el intento de reconstruir, al estilo gnóstico, las relaciones intradivinas. Incluso la imagen del origen de la palabra humana en la razón le parece inadecuada para explicar la generación del Hijo *(Adv. Haer.* II, 13, 8). Lo único que Ireneo infiere y mantiene a partir de la revelación acerca del misterio intradivino es la unidad esencial de Dios: unidad que él, con relación a la diferencia personal, defiende con una insistencia cercana al monarquianismo. Al mismo tiempo, acentúa con mucho más énfasis que sus predecesores el factor generación *eterna* del Hijo. Pero, por otra parte, al hablar del Hijo y del Espíritu en el proceso revelador divino como de los ejecutores de las revelaciones de Dios *(Adv. Haer.* III, 8, 3; IV, 6, 7; IV, 38, 3) o como de las «manos de Dios» *(Adv. Haer.* IV, 2, 1), llega también a formulaciones de sabor subordinacionista. Este fallo de su concepción se basa en que concibe la relación intratrinitaria entre Padre e Hijo únicamente en el sentido de diferencia externa y no como una relación de mutua determinación y personificación.

Pero la limitación de la exposición de Ireneo se debe en última instancia a la falta de cohesión interna entre Trinidad inmanente y económica; fallo este que ha de pesar aún largo tiempo en la teología.

Pero el peligro de un falseamiento interno de la fe trinitaria vino menos de la especulación gnóstica que de una corriente religioso-filosófica fuertemente arraigada en la tradición bíblica y empeñada en defender el monoteísmo bíblico. Para esta corriente, procedente fundamentalmente del judeocristianismo, acuñó Tertuliano la denominación de «monarquianismo»; concebida en principio como burla, esta denominación caracterizaba correctamente la doctrina en cuestión y su tendencia a absolutizar la monarquía del Dios único veterotestamentario. Un estadio previo de esta tendencia lo constituyeron los alógeros, secta que surgió en Frigia en el primer tercio del siglo II, casi al mismo tiempo que el montanismo.

A pesar de coincidir los monarquianos en no reconocer la divinidad de Cristo, no es extraño que este error se desmembrara ya desde muy pronto en dos direc-

ciones. De acuerdo con la distinción bíblico-paulina entre el Χριστὸς κατὰ σάρκα y el Χριστὸς κατὰ πνεῦμα, los círculos judeocristianos partidarios de la divinidad unitaria pudieron adoptar una de estas dos posturas: ver en Cristo un hombre dotado de fuerza divina (entendiendo, por consiguiente, la manifestación de Cristo dinámicamente) o ver en Cristo una manifestación de Dios mismo. Con ello surgía la distinción entre un monarquianismo dinámico y otro modalista.

Ya en tiempos antiguos se consideró como primera figura del monarquianismo dinámico al bizantino Teódoto, quien, según Epifanio de Salamina, procede directamente de los alógeros. Para apoyar su punto de vista extrajo sus argumentos incluso de la gramática, así como barajó las autoridades filosóficas de Aristóteles, Euclides y Galeno. Con ello renovó en parte el error de Cerinto y de los ebionitas: Cristo, nacido de la Virgen, fue dotado de una *dýnamis* divina al descender el Espíritu en el bautismo; esta *dýnamis* le convirtió en un hombre superior (εὐσεβέστατος), pero sin conferirle cualidad y dignidad divinas. (Para algunos representantes de esta tendencia, en la resurrección se le otorgó a Cristo la divinización).

El joven Teódoto (el cambista, ὁ τραπεζίτης), Artemón y Berilo de Bostra adoptaron esta concepción con algunas variantes. En Occidente se la rechazó inequívocamente. Pero la variante de este error, en la versión que le dio en Oriente el obispo Pablo de Samosata hacia el 260, consiguió algún influjo. Pablo de *Samosata, a pesar de acentuar intensamente la unidad y la monarquía de Dios*, logró que su postura ofreciera menos puntos vulnerables a la doctrina oficial, pues se quedó a medio camino en la conflictiva especulación sobre el Logos. Pero para él el Logos no era más que una propiedad y una fuerza divina impersonal, la σοφία y el πνεῦμα θεοῦ dinámico, unido con Cristo de un modo esencialmente extrínseco. Para expresar la relación de este Logos con el Padre utilizaba también Pablo de Samosata el adjetivo ὁμοούσιος, cuyo significado era, según su concepción, que el Logos no es una hipóstasis propia, sino Dios mismo. Según eso, el Logos era propia y esencialmente en el Padre «lo que en el hombre es su logos». Es notable y característico de la dialéctica que preside la evolución histórico-dogmática el hecho de que el Sínodo de Antioquía del 269 rechazase la aplicación al Logos del concepto ὁμοούσιος, el mismo concepto que ya antes había utilizado Ireneo (aunque distanciándolo críticamente de la gnosis) y el mismo que aquí se manifiesta no es una vacilación de la tradición en un contenido esencial de la teología trinitaria, sino todo lo contrario: el efecto coherente de la comprensión cristiana de la fe en medio de coordenadas externas variables.

Aunque la modalidad dinámica del monarquianismo tuvo que cuadrar muy bien con una concepción racionalista del misterio de Dios (lo cual explica que la mentalidad moderna sienta cierta simpatía por este intento de solución), tal interpretación no logró consolidarse y ejercer un influjo permanente. Da la impresión de que fue precisamente su frialdad racional, su distanciamiento interno de un Dios salvador corporal, y con ello su falta de intensidad religiosa, lo que paralizó una fuerza de difusión más profunda. En todos esos aspectos le era superior la rama modalista del monarquianismo representada por Noeto, Praxeas y Sabelio. Los monarquianos modalistas, denominados en Oriente desde el siglo III sabelianos (por su tendencia dominante), procedían también de un monoteísmo judaico abstracto, que en Dios no quiere reconocer más que un ser estrictamente unipersonal. Pero como cristianos debían dar todo su relieve a la realidad salvífica y al significado del acontecimiento Cristo. Esto sólo era posible reconociendo sin ambages la divinidad de Cristo. Así que armonizaron la fe monoteísta y la afirmación de la divinidad de Cristo viendo en Cristo únicamente una manifestación del Dios único, e igualando Padre e Hijo. De ahí que para ellos fuera posi-

ble afirmar incluso que el Padre se encarnó y padeció; lo cual explica la denominación de patripasianismo (Hipólito, *Contra Noetum,* 2). Por consiguiente, los patripasianos, a pesar de mantener nominalmente la diferencia entre Padre e Hijo, no llamaban a Cristo el Logos, e interpretaban el prólogo del Evangelio de Juan de modo puramente alegórico. Su sistema estuvo siempre amenazado por su falta de precisión conceptual. Para afianzarlo adujeron, además de la prueba a partir de las teofanías veterotestamentarias, elementos de la doctrina estoica sobre las categorías: en ella tenían a mano la idea de que un ser puede aparecer en modos manifestativos distintos según la diversidad de relaciones posibles. A esta idea unió Sabelio la concepción de que Dios se va manifestando en una sucesión económico-salvífica. Según esto, Dios se habría manifestado, en primer lugar, por medio del πρόσωπον de padre, mientras que en la encarnación el mismo Dios habría adoptado el πρόσωπον de hijo. La identidad así establecida entre Padre e Hijo la denominaba él con la drástica expresión υἱοπάτωρ. La última forma manifestativa la tomó Dios en el Espíritu Santo, en cuyo πρόσωπον se da a conocer como Dios comunicador de vida y santificador. Con ello se llegaba a una tríada formal, pero únicamente en el plano manifestativo. Por eso la economía que de ahí se decantaba no era en el fondo más que aparencial, puesto que hombre y mundo seguían viéndose referidos únicamente a la mónada divina unipersonal. Es, por tanto, normal que más tarde Atanasio y Basilio discutieran la coherencia de una tal Trinidad de revelación y manifestación, y le negaran auténtico significado para el orden tanto natural como salvífico, puesto que en realidad resulta superfluo admitir tres πρόσωπα distintos y se difumina el sentido real de la economía si es siempre la misma y única persona la que actúa y (como hay que presuponer necesariamente en esta teoría) con una actuación y efectividad estrictamente unitaria. Pero este punto de la polémica con la Trinidad manifestativa sabeliana nos descubre cómo la teología eclesial se encontró ante la pregunta acuciante sobre el ser y estructura de la Trinidad revelada en la Biblia. Con ello apuntaba ya el problema de que la aceptación de una Trinidad auténticamente económico-salvífica carece de sentido y de relevancia si a las hipóstasis no van vinculadas actuaciones personales propias. El modalismo no consiguió solucionar este problema porque en el fondo valoraba la Trinidad únicamente como un aspecto del pensamiento humano y la transformaba así en un puro «pro nobis».

Con todo, no puede ignorarse que en el intento llevado a cabo por los modalistas por dominar el misterio trinitario se puso en juego una de las pocas posibilidades fundamentales de acercar el misterio al pensamiento humano; intento este que se afianzó además por su aparente orientación económico-salvífica. Hay un hecho que demuestra la importancia de este empeño, y es que la mentalidad modalista mantuvo su virulencia en la historia de la teología y del dogma, llegando incluso en ocasiones a aflorar de nuevo a la superficie. A comienzos de la época patrística volvieron a aparecer elementos de la concepción trinitaria sabeliana en el priscilianismo. En la temprana Escolástica mostró Abelardo († 1142) una tendencia monarquiana al enseñar que la divinidad única es vivida y captada por el hombre en las formas y conceptos de *potentia, sapientia* y *benignitas.* Incluso el racionalismo de la época moderna tuvo sus brotes de concepción trinitaria monarquiano-modalista, como demuestra sobre todo el ejemplo de los socinianos en la época posterior a la Reforma. Pero también en sistemas protestantes más modernos salen a relucir intentos semejantes: no andaría descaminado afirmar que la razón de esta especie de reincidencia es la falta de interés y de comprensión por la Trinidad inmantente y su consideración teológica. Tanto, que K. Barth llegó a afirmar que toda la teología neoprotestante, ante el peligro de triteísmo,

creyó deber refugiarse en el sabelianismo, limitándose a una doctrina trinitaria concebida de modo puramente fenomenológico [13].

No fue, sin embargo, el sabelianismo el factor herético más efectivo y relevante en la evolución del dogma: le gana el subordinacionismo, que condujo la explicación del misterio trinitario hasta el extremo del triteísmo y, por tanto, del politeísmo. Fue en la polémica con él donde la formulación del dogma forcejeó con los obstáculos más serios.

El subordinacionismo tuvo una capacidad de pervivencia y una fuerza de choque asombrosas. Esto se explica en última instancia porque en él se hizo fuerte la teología racional del mundo griego, llegando incluso a poder identificarse en ocasiones plenamente con lo cristiano. Esta simbiosis de mentalidad griega y revelación cristiana explica también por qué, en la lucha decisiva planteada a fines del siglo III, prácticamente todas las modalidades griegas de pensamiento estaban vinculadas a la fe trinitaria, llegando a dominar el terreno una abigarrada multitud de concepciones y tendencias. Esto hizo que la polémica entablada acerca de la expresión correcta de la Trinidad —polémica incluida en la historia bajo el título general de «lucha arriana»— se convirtiera en un choque tumultuario de los partidos y fuerzas más diversos: vista esta polémica desde la lejanía de la historia posterior, puede clasificarse en dos frentes hostiles; pero contemplada desde cerca debió de ofrecer el aspecto de una lucha de todos contra todos, tanto que ya Basilio Magno la comparó acertadamente con una tempestuosa batalla naval (*Ep.*, 82; *De Spiritu Sancto*, 30, 76). En este caso, la discusión no prendió directamente en la teología trinitaria como tal, sino sobre todo en la cristología, donde encrespó los espíritus la relación entre Padre e Hijo y la relación de Cristo con la humanidad. Aquí se hace patente que también en esta época decisiva de la formación del dogma trinitario siguió siendo la teología trinitaria, en cuanto tal, pura función de la cristología. En el lapso relativamente corto que media entre 362 (Sínodo de Alejandría) y 381 (Concilio de Constantinopla) se planteó por primera vez la pregunta formalmente trinitaria, con la inclusión temática del Espíritu Santo, en el campo de la polémica.

El principal representante de la nueva doctrina fue, en el siglo IV, Arrio, presbítero de la Iglesia de Alejandría, procedente de la escuela de Antioquía y partidario de Luciano y Pablo de Samosata. Su intento fue conservar la apariencia de ortodoxia a base de moderar en cierto modo sus puntos de vista. Pero las concesiones que hizo a la doctrina eclesial oficial no eran de naturaleza esencial. Así, caracterizó al Logos como la *primera* criatura del Padre, no colocándole del todo en el plano de las criaturas, sino concediéndole una posición intermedia entre Dios y el mundo. De este modo negaba fundamentalmente la divinidad del Logos, su eternidad y su igualdad esencial con el Padre. Por consiguiente, Arrio pudo tomar los conceptos «engendrado» y «hecho» como estrictamente sinónimos y preconizar que se refieren exclusivamente a una creación de la nada (ἐξ οὐκ ὄντων); llegó así a denominar al Hijo como κτίσμα y ποίημα del Padre en sentido formal, y afirmó que fue engendrado πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, pero que hubo un momento en que no existía aún (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν). En la base de estas concepciones, a pesar de que algunas de sus categorías son aristotélicas, está la concepción filosófico-platónica de que el ser divino absoluto (τὸ ὄν) está esencialmente separado de todo otro ser, y que Creador y criatura se oponen dualísticamente. Los arrianos intentaron adelantarse a apaciguar los recelos de la Iglesia aceptando en el Cristo histórico un progresivo perfeccionamiento ético que le hizo merecedor de un nombre divino. En este punto

[13] *Die kirchliche Dogmatik* I, 1 (Zurich ⁷1955) 377s.

aplicaron categorías éticas de la Estoa. Pero juntamente con los principios filosóficos, supieron presentar documentados argumentos bíblicos que llegaron a adquirir una cierta fuerza persuasiva por su aparente lógica racional. En estas argumentaciones se conjugaban todas aquellas expresiones en que el Hijo hecho hombre confiesa en cierto modo su subordinación al Padre. Pero entran en juego sobre todo las teofanías, hecho este que los arrianos, remitiéndose a la autoridad de los Padres de los siglos II y III, interpretaban prolijamente para probar el subordinacionismo. Considerado desde este punto de vista, aparece el arrianismo como una filosofía religiosa sincretista y como un último retoño —más cultivado en gran parte— de la gnosis, imbuido, como su raíz, aunque menos a las claras, de una mentalidad dualista. Al convertir al Logos en un ser intermedio entre Dios y el mundo, Arrio volvió a dar entrada en el cristianismo a antiguas concepciones mitológicas. Su monoteísmo abstracto mezclado con el mantenimiento nominal de la Trinidad, compuesta de seres sustancialmente distintos y subordinados entre sí, dio lugar a una concepción que marcó una clara inclinación hacia el antiguo politeísmo con su cielo de héroes y semidioses. Los motivos que impulsaron este fenómeno no eran de tipo religioso (razón por la cual Arrio jamás logró comprender los temores de sus adversarios a este respecto), sino de tipo esencialmente racional y lógico. Por eso no es acertado catalogar el arrianismo como una forma especial del neoplatonismo cristiano, una de cuyas componentes fue siempre un fuerte impulso religioso-místico. Por origen y configuración es más bien el producto de una mentalidad racional y sincretista con acusada inclinación hacia la filosofía popular. Por eso no merece concedérsele especial valor de carácter científico a este sistema y a la elaboración del mismo llevada a cabo por los arrianos.

Todo esto, lejos de ser un obstáculo en orden a ejercer un atractivo y una fuerza de arrastre, es más bien la causa de que tal fuerza y atractivo existieran. Su contenido y su difusión convirtieron al arrianismo en un peligro mortal para la Iglesia. La ortodoxia no habría ganado esta batalla de no haber venido en su ayuda dos fuerzas: la teología, que en el siglo III fue tomando forma científica, y el magisterio de los obispos, sobre todo del de Roma, cuyo influjo se iba afianzando.

2. *Influjo de la teología incipiente en el avance del dogma entre modalismo y subordinacionismo*

El monarquianismo encontró en Occidente su enemigo más decisivo en Tertuliano († después del 220). Tertuliano concuerda con los apologetas en los fundamentos de su concepción trinitaria, pero aflora ya en él la tendencia de nuevo cuño: desarrollar conceptualmente el contenido del misterio trinitario y fundamentarlo especulativamente. Aquí comienza en Occidente la primera teología trinitaria. A su fundación contribuyó Tertuliano no sólo aportando una serie de conceptos precisos (como *substantia, persona, status),* sino tipificándolos ya en una línea preñada de consecuencias.

La conjunción efectuada entre unicidad monoteísta y trinidad de personas no se debe sólo a la polémica con los monarquianos *(Adv. Praxean),* sino que tiene una profunda raíz en el pensamiento religioso-filosófico fundamental según el cual la sustancia espiritual de Dios no puede ser sino única. Pero esta unidad no es una mónada abstracta, sino una viva gradación sucesiva en la revelación, una tríada económica. Así se convierte la economía trinitaria en el mundo en la causa del orden trinitario. Tertuliano no entiende la economía como algo pura-

mente extrínseco, sino como algo que se adentra hasta las diferencias internas entre Dios, su Palabra y el Espíritu preexistente. El africano aborda el problema de la Trinidad inmanente de modo muy distinto que Ireneo, e intenta comprenderlo a base de la especulación estoica sobre el Logos, a la vez que amplía, con el mismo intento de comprensión, el material de imágenes de los apologetas (sol, rayo, punta del rayo). Con todo, se hace aquí patente una vez más lo difícil que resulta armonizar la unidad e igualdad esencial de los «tres» con la realidad de la economía, pues dado que la diferencia personal no es perfecta hasta que el Hijo (y el Espíritu) brota de Dios y entra en relación con el mundo, no es posible atinar plenamente con el concepto que designe la generación eterna en lo que ésta tiene de peculiar y de diferenciado respecto de la creación. El peligro subordinacionista anda rondando (en cuanto que es la persona del Padre la única que puede figurar como verdadero Dios), y a la vez está sin superar del todo el peligro monarquiano, pues Tertuliano explica la unidad de tal modo que Hijo y Espíritu no constituyen sino distintos grados, formas o modos de existencia de la sustancia única *(Adv. Praxean,* 13), llegando incluso a pensar que, tras la realización del plan cósmico, el Hijo se reintegrará a Dios *(Adv. Praxean,* 4); con ello queda un tanto al aire la diferencia de las hipóstasis.

No ofrecen, pues, todavía las profundas concepciones de Tertuliano una doctrina trinitaria equilibrada [14]. Pero las épocas posteriores se han dejado impresionar menos por esta labilidad que por las fórmulas precisas con las que Tertuliano acuñó este difícil material en orden a una comprensión formal. Fueron sobre todo fórmulas como «tres personae unius divinitatis» *(De pudic.,* 21) las que, dejada a un lado la cuestión de su sentido interno, dieron la pauta e hicieron aparecer a Tertuliano como precursor de la doctrina nicena del homousíos.

Es un hecho que la primera teología occidental fue un factor activo del proceso que culminó en el Concilio de Nicea, como se ve sobre todo por Novaciano († hacia 260). Su obra *De Trinitate* es la primera exposición sumaria de la doctrina trinitaria ortodoxa contra el monarquianismo. A pesar de su conexión con la línea de los apologetas y de Tertuliano, aportó también Novaciano nuevos elementos a la teología trinitaria.

La idea motriz fundamental es para él la simplicidad y trascendencia de Dios, en contraste con Tertuliano, que partía de la espiritualidad de Dios, concepto este de origen estoico. A partir de esta concepción de Dios se explica que Novaciano sea independiente en su especulación central sobre el *Sermo;* el carácter de *Ratio* ha quedado totalmente relegado, para destacarse únicamente el carácter de palabra del *Sermo-Verbum.* Ocurre entonces que la simplicidad e inmutabilidad de Dios hacen que el *Sermo* y su brotar del Padre sean decididamente inmanentes. Novaciano concibe como algo acusadamente inmanente las relaciones entre Padre e Hijo y acentúa la atemporalidad de la generación. La consecuencia es que la economía, decisiva en Tertuliano para el brotar del Hijo, pasa a segundo plano, a la vez que pierde relieve la referencia al mundo de la relación Padre-Hijo (a pesar de que Novaciano subraya también que el ser del Hijo fuera de Dios es algo provisional, y reconoce que el Hijo no es persona perfecta hasta que brota del Padre antes del tiempo y hasta que entra en relación con el mundo). La generación eterna e inmanente determina, caracteriza y señala

[14] Ultimamente, G. Kretschmar, *op. cit.,* 23s, pretende demostrar que Tertuliano no elaboró los elementos trinitarios de su teología (respecto de la concepción trinitaria económica) hasta ser montanista. Pero en contra tenemos el hecho de que las fórmulas trinitarias del *De praescr.,* 13, y del *De paen.,* 10, proceden ya de la época premontanista.

ya con claridad y sin equívocos la diferencia personal entre Padre e Hijo. Pero no se trata de una diferencia *meramente personal;* esta diferencia radica en cierto modo en la naturaleza misma de Dios, naturaleza que alcanza un *summum fastigium* en la aseidad del Padre, bajo el cual está el Hijo. La situación subordinada del Hijo es aquí evidente. De todos modos no se trata del subordinacionismo de los arrianos, puesto que el Padre es el ser eterno, sin principio e invisible en relación con el Hijo y no en una absoluta independencia del mismo. De ahí que el hecho de que Novaciano, de acuerdo con la tradición, atribuya al Hijo las teofanías veterotestamentarias no debamos calificarlo sin más de subordinacionismo, sino que es expresión de la verdad de que la divinidad del Hijo es de carácter distinto porque él posee la divinidad en cuanto recibida. Hay, sin embargo, una falta de claridad en la concepción meramente personal de la diferencia entre Padre e Hijo. La causa de esta falta de claridad reside simplemente en el hecho de que la relación entre Padre e Hijo no ha sido aún analizada del todo y sigue sin concebirse como una relación estrictamente recíproca y contrapuesta: mientras se admitió la posibilidad de concebir al Padre como una persona existente antes e independientemente del Hijo, persistió la tendencia a concebir la diferencia entre ambos como una diferencia esencial. Esta diferencia esencial fue en el fondo totalmente ajena a Novaciano.

Esta debilidad conceptual y especulativa fue la causa de que Novaciano no llegara a una solución tan convincente del problema de la unidad como él pretendía. Partir no de la sustancia divina como Tertuliano, sino de que el Padre es ser sin principio, a la vez que él es el principio por antonomasia y excluye un segundo principio, resultó sumamente fecundo para probar la igualdad esencial. También aquí la unidad se fundaba de modo orgánico en la monarquía del Padre. Pero si el carácter no engendrado del Padre no se concibe como algo estrictamente opuesto al ser engendrado del Hijo, sino como expresión del ser divino absoluto, resulta imposible acallar la sospecha de que con ello se establece una diferencia esencial. Novaciano, a pesar de acentuar la «communio substantiae» *(De Trinitate,* 31), no consiguió eliminar esa diferencia, sino que incluso la reforzó aún más al insistir con énfasis en la unidad de voluntad entre Padre e Hijo, ideada en principio como sucedáneo de la unidad esencial. Pero no es correcto el tildarle por ello (como hace Petavio) de mentalidad arriana. En él está desarrollada con la máxima claridad la réplica antiarriana, tanto en lo que respecta a la unicidad de Dios como a la diferencia inmanente del Hijo. Estos dos elementos vinieron a ser decisivos en la ulterior evolución en Occidente.

Pero la teología trinitaria propiamente tal fue obra de los alejandrinos. Los factores que hicieron que esta teología surgiera fueron, junto a la mentalidad bíblica y la filosofía neoplatónica, una conciencia sistemática de nuevo cuño que insertaba la Trinidad en el orden de la cosmología y la soteriología. A partir de este planteamiento se explica en Orígenes († 253-254), cuya obra clave Περὶ ἀρχῶν muestra ya un esbozo trinitario, que Padre, Hijo y Espíritu se conciban como hipostáticamente diferenciados desde la eternidad por sus tareas y ámbitos de influencia.

De ahí se desprende la imagen de una tríada divina intemporal. De esta imagen brota, sobre todo acerca de la persona del Espíritu, una primera consecuencia positiva; hasta entonces, y desde el tiempo de los apologetas, quedaba el Espíritu en un segundo plano en las especulaciones trinitarias. A Orígenes hay que agradecer el haberle integrado inequívocamente en la tríada divina como persona increada. Pero con la misma claridad con que se elabora la diferencia personal aparecen también los rasgos subordinacionistas de esta tríada en el trasfondo de la concepción cósmica jerárquica y del esquema gradual del neo-

platonismo. Orígenes quiere mantener la homousía de las personas divinas; pero en el proceso cósmico, cuya raíz más profunda es el ser divino, el Logos no es más que la primera emanación brotada de las entrañas profundas del Padre y subordinada a él; de modo semejante, el Espíritu no es más que la primera de entre las producciones del Hijo.

Es cierto que así, a base del aparato conceptual platónico, logró Orígenes desterrar el modalismo y perfilar acusadamente las diferencias hipostáticas del ser divino. Pero ese mismo esquema mental le obligó a interpretar de modo subordinacionista la diferencia entre el Origen absoluto, la Razón cósmica y el Pneuma. Al igual que los occidentales, con su punto de partida económico-salvífico, no lograron sino a duras penas mantener la *tripersonalidad* en la unidad [15], tampoco logró el alejandrino, con su punto de partida inmanente-estático, conservar la *igualdad esencial* de los «tres». Pero esta incapacidad provisoria de ambas tendencias no pudo por menos de convertirse en indicación y acicate para seguir buscando un equilibrio entre los extremos del modalismo y del subordinacionismo.

3. *Primeros impulsos del magisterio eclesiástico*

En la búsqueda de un justo medio entre los dos extremos intervino por primera vez el magisterio eclesiástico, orientando y aclarando, a finales del siglo II. Esta tardanza es comprensible, dado que en las polémicas trinitarias de la primera época no había entrado en escena la Iglesia como tal. Esto no fue posible mientras no estuvo desarrollada la conciencia del magisterio eclesial, de la regla de fe y de la primacía de la sede romana. Un reconocimiento indirecto de esto último se daba ya de todos modos en la circunstancia de que los dirigentes de las escuelas y de las comunidades heterodoxas recurrían no raras veces a Roma con el fin de ser allí aprobados y extender su influjo a partir del centro. En este contexto se explica la intervención de los obispos romanos. La primera intervención que se registra contra el representante de un error trinitario es la del papa Víctor I (189-198), que excomulgó al bizantino Teódoto, fundador de una escuela en Roma, por su doctrina antitrinitaria, y condenó en un escrito su monarquianismo (Eusebio, *Historia eccl.* V, 28, 6, 9).

En la lucha con Sabelio, fundador también él de una escuela en Roma, hizo el papa Ceferino (hacia 198-217) una declaración sobre la unidad de la esencia en Dios y sobre la divinidad de Cristo (Hipólito, *Refutatio* IX, 11, 3), declaración que a su vez no estaba del todo libre de influjos modalistas.

Más decidida en la forma y más exacta en el contenido fue la toma de posición del papa Calixto I, en el siglo III (217-222), a propósito de la polémica sabeliana. No se limitó a excluir a Sabelio de la Iglesia, con lo cual condenó de hecho su error, sino que intervino también doctrinalmente en la polémica contra el patripasianismo, condenando y rechazando de paso la unilateralidad de Hipólito [16] ocasionada por su exceso de celo antisabeliano. Sus manifestaciones a este propósito sólo nos han llegado deformadas a través de la defensa polémica de Hipólito *(Philosophumena* IX, 12); de ahí que no podamos conocer exactamente

[15] La tradición occidental les pareció siempre a los alejandrinos cercana al modalismo, mientras que los occidentales abrigaban con respecto a ellos la sospecha de triteísmo.

[16] Las perspectivas trinitarias de Hipólito (de cuño marcadamente económico-salvífico) son subordinacianas y desequilibradas. Pero no por eso es Hipólito «no trinitario», como sostiene Kretschmar (*op. cit.*, 183).

su auténtica concepción doctrinal. Pero el hecho de que Hipólito le reproche el haberle llamado diteísta hace que no sea difícil deducir la orientación de la declaración del papa. Le interesaba ante todo no exagerar la diferencia entre Padre e Hijo con perjuicio de la unidad divina. Es muy improbable que al acentuar así la unidad esencial de las dos personas cayese a su vez en el sabelianismo, a pesar de que Hipólito afirma que Calixto adoptó no sólo la doctrina de Noeto, sino incluso la de Teódoto. Lo que más bien se desprende de las expresiones de Hipólito es que el papa acotó con relativa perfección la posición de la Iglesia entre los extremos de un antitrinitarismo sabeliano y un diteísmo contrario a la unidad esencial entre Padre e Hijo, cargado de rasgos subordinacionistas. Pero Hipólito no podía por menos de ver en Calixto un craso noetiano por el hecho de defender la unidad esencial entre Padre e Hijo; al igual que no podía por menos de atribuirle el error ebionita por el hecho de concebir a Cristo como sujeto independiente y como el único que padeció y murió (y no el Padre). Al atacar Hipólito la doble antítesis de Calixto, para él incomprensible, está atestiguando indirectamente que Calixto mantuvo tanto la diferencia de sujetos como la identidad esencial entre Padre e Hijo, y que defendió así correctamente la doctrina ortodoxa.

La concepción romana fue poco a poco convirtiéndose en un polo firme en el ir y venir de las ideas y formó una tradición sólida, como lo muestra a mediados del siglo III la intervención del papa Dionisio (259-268) en la polémica que surgió a raíz del ataque antisabeliano lanzado por el obispo Dionisio de Alejandría. Atanasio nos ha transmitido (*Ep. de decr. Nic. syn.*, 26; DS 112-115) un largo extracto de la primera carta al obispo de Alejandría. De él se desprende que lo único que hace el papa es reivindicar de nuevo y más decidida y prolijamente la postura de su predecesor Calixto: contra el monarquianismo modalista de Sabelio defiende la diferencia de sujetos, y contra el triteísmo de los antisabelianos extremos (Dionisio de Alejandría) condena la atomización de la mónada divina en tres esencias diversas. Aparece también ahí, en relación con la especulación alejandrina, la oposición a una desmembración de la mónada sagrada; de modo que la doctrina de la Iglesia aparece cada vez con más claridad situada en la intersección entre unidad esencial, diferencia de sujetos e igualdad de rango personal. El papa Dionisio es el primero que en un sínodo romano trató los problemas de la doctrina trinitaria y los decidió en la línea de su escrito doctrinal a Dionisio de Alejandría [17]. No es exagerado afirmar que esta asamblea y la toma de posición de este papa representan un jalón decisivo en el camino hacia el Concilio de Nicea y su gran logro teológico trinitario.

4. *Decisión de los grandes concilios*

La polémica con el arrianismo alcanzó su punto álgido cuando Arrio atacó directamente a su obispo, Alejandro de Alejandría († 328). Alejandro no quería que la polémica trascendiera a la opinión pública; pero, debido al éxito que iba adquiriendo la agitación de Arrio, se vio obligado a convocar hacia el 320 un sínodo en la capital. Los obispos reunidos, unos cien, lanzaron el anatema contra Arrio y algunos dirigentes del movimiento. Esto no obstó a que Arrio, quien seguidamente se había trasladado a Asia, donde dos sínodos (en Nicomedia y Cesarea) habían sancionado sus doctrinas, adquiriese un influjo más amplio. Pero también la ortodoxia antiarriana comenzó a consolidarse, sin que en esta conso-

[17] Atanasio, *De synod.*, 43.

lidación se pueda pasar por alto la fuerte influencia que tuvieron en Oriente las cartas de Alejandro. Una clara muestra de que esta resistencia se iba afianzando la constituye el Sínodo de Antioquía, celebrado a comienzos del año 325. Dicho sínodo se pronunció por la doctrina, no muy precisa de todos modos, de Alejandro, a la vez que anatematizó la doctrina de Arrio juntamente con sus principales representantes, entre ellos el obispo Eusebio de Cesarea.

Por este tiempo esperaba todavía el emperador Constantino poder apagar la polémica, que para él, en un principio, no había merecido más consideración que la de una penosa logomaquia teológica. Pero a raíz del fracaso de la intervención de su consejero teológico, el obispo Osio de Córdoba, hombre francamente entendido, temiendo por la unidad del Imperio, convocó en Nicea para el año 325 un sínodo imperial que él mismo, personalmente, presidió y en cuyas deliberaciones influyó decisivamente. Los obispos, unos trescientos, en su mayoría orientales, exigieron a los arrianos una confesión de fe. La fórmula propuesta al sínodo por el obispo Eusebio de Nicomedia fue rechazada de modo airado por contener descaradamente antiguas fórmulas arrianas. Seguidamente, Eusebio de Cesarea propuso una fórmula conciliadora que adoptaba un punto de partida origenista paliado e intentaba, a base de multitud de expresiones bíblicas, obviar el problema de la identidad esencial entre Padre e Hijo. Pero el grupo ortodoxo, actuando con no poca habilidad, consiguió en primer lugar la inclusión del ὁμοούσιος en dicha fórmula, asunto en el que intervino personalmente el mismo emperador. A partir de ahí consiguió este mismo grupo una ulterior modificación de la confesión básica, que ganó en claridad sobre todo por la inclusión del ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, del θεὸν ἀληθινόν y del γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα. El resultado fue un símbolo que supera a la fórmula de Alejandro de Alejandría y afirma claramente la unidad esencial de Padre e Hijo en cuanto afirma una οὐσία o ὑπόστασις del Padre y del Hijo, a la vez que elimina la apariencia de subordinación que aún quedaba adherida a la doctrina de Alejandro. En los anatemas adicionales se condenaron y rechazaron además en especial determinadas expresiones específicas de los arrianos, como las fórmulas sobre la temporalidad del Logos, su creación de la nada, su naturaleza distinta de la del Padre y su mutabilidad (DS 125). Con ello se aludía no sólo al arrianismo, sino incluso al origenismo en lo que tenía de equívoco. En cuanto al contenido y espíritu de la fórmula decisiva adoptada por el Concilio de Nicea, es claro que se debe ante todo a los orientales. Pero no se puede tampoco ignorar que el ὁμοούσιος, entendido en el sentido del *unius substantiae* y referido a una persona independiente, revestía un contenido proveniente del influjo de la mentalidad occidental.

El símbolo niceno se colocó tan inequívocamente en la antítesis contra el arrianismo, que resulta francamente extraño cómo arrianos y origenistas pudieron darle su aprobación. En realidad, esto sólo fue posible merced a una serie de restricciones y reservas internas que dejaban abierto el camino a posteriores interpretaciones personales. De este modo se consiguió una sumisión puramente externa con vistas al favor del emperador. Esto dio lugar a una serie de polémicas posteriores que precipitaron a la Iglesia, en Oriente y Occidente, en una pavorosa confusión.

Pero la razón de por qué el Concilio de Nicea no dirimió definitivamente la contienda hay que buscarla también objetivamente en la estructura y en el contenido de sus fórmulas definitorias, determinadas mucho más por un *antiarrianismo negativo* que por el intento de dar una equilibrada explicación positiva de la relación entre Padre e Hijo. Esto quiere decir que la respuesta que el primer concilio ecuménico dio al problema trinitario fue más imperfecta de lo que hubiera podido suponerse. No se puede ignorar el avance que representó la definición

del ὁμοούσιος; con ella se aseguró tanto la perfecta unidad de Dios contra todo triteísmo como la verdadera divinidad personal del Hijo contra todo tipo de subordinacionismo y sabelianismo. Pero la pregunta sobre el «cómo» de la procedencia del Hijo quedaba totalmente intacta, así como tampoco se asumía en el símbolo niceno la «generación eterna» del Hijo. Asimismo, nada se dijo sobre la relación entre la unidad divina y la realidad bina o trina de las personas, ni se abordó directamente la relación del Hijo con el Padre. Con ello va conexo otro fallo teológico que tuvo una repercusión negativa en la evolución ulterior: la falta de toda referencia a la Trinidad económica tal como la habían propugnado, en un impulso digno de consideración, tanto la tradición primitiva del Asia Menor como la reciente tradición occidental (Tertuliano). La exclusión de la referencia a la Trinidad económica impidió, es cierto, todo rebrote de modalismo, pero dislocó la relación de esta verdad con la historia de la creación y de la salvación, privando así al pensamiento creyente de la posibilidad de captar la Trinidad divina a partir de la revelación viva. Incluso el decisivo ὁμοούσιος τῷ πατρί, que había de constituir el bastión inexpugnable contra el arrianismo, se mostró demasiado poco protegido y fundamentado, de tal modo que en lo sucesivo pudieron los arrianos interpretar dicha fórmula equívocamente. Y de hecho esta expresión podía ser interpretada de tal modo que no significara una estricta identidad *cuantitativa* (como era la intención del Niceno), sino únicamente *cualitativa,* atribuible a dos sujetos distintos como predicado extrínseco [18].

Todos estos elementos contribuyeron a facilitar a los arrianos la lucha contra el Niceno. Para ello contaron con el apoyo de la política religiosa imperial, que, satisfecha con una aceptación exterior del Concilio, garantizó a la interpretación arriana de la decisión conciliar un margen cada vez más amplio; de tal modo que hacia el 355 podía parecer que los defensores del Niceno habían perdido la batalla. Pero la enemistad contra el Concilio de Nicea no pudo suplir la falta de sustancia interna de la doctrina arriana. Apareció cada vez más claro que una ampliación arbitraria de la fórmula conciliar acarrearía diferencias en las propias filas. De tal modo que el desarrollo posniceno del arrianismo, exteriormente ascendente hasta el poder total, significó de hecho la historia de su propia disolución interna.

Prueba de ello es el brote de los diversos grupos arrianos, entre los que se cuentan los *anomeos (heterousianos),* quienes desarrollaron al máximo el racionalismo de una teología monoteísta abstracta. Menos inclinados al arrianismo estricto que al origenismo biblicista fueron los *homeos,* dirigidos por Acacio de Cesarea († 366), discípulo de Eusebio de Cesarea. Rechazando toda especulación metafísica, intentaron salir adelante con el principio «semejante según la Escritura». Pero aun prescindiendo de que esta abstinencia filosófica no podía por menos de resultar desfasada en un mundo sensibilizadísimo a la especulación, estaba la fórmula concebida con una generalidad tal, que no ofrecía criterio alguno para decidir el problema básico planteado. De ahí que los homeos, a pesar de su influencia en la corte imperial (Ursacio, Valente), fracasaran en su intento de unir a arrianos y semiarrianos sobre una base lo más indeterminada posible.

[18] Los latinos interpretaron en adelante el ὁμοούσιος claramente en el sentido de unidad sustancial numérica, mientras que los orientales, influidos por Orígenes, lo interpretaron más bien en el sentido de una comunión de esencia meramente genérica. La idea de que la concepción occidental se acerca al sabelianismo se debe entre los orientales en parte al ejemplo de Marcelo de Ancira († hacia 374), quien, reasumiendo la concepción trinitaria económica de la tradición del Asia Menor y de la tradición occidental-tertulianea, acentuó exageradamente la mónada divina.

Este fracaso de los homeos hizo que ganaran terreno los auténticos semiarrianos. A ellos pertenecían los obispos que se unieron a Basilio de Ancira en el Sínodo de Ancira del año 358, así como los sectores de la escuela antioquena dirigidos por Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia. También los semiarrianos u *homeousianos* (como se les llama también por su fórmula ὅμοιος κατὰ πάντα) eran subordinacionistas, aun cuando extendían hasta la οὐσία la igualdad de condición entre el Padre y el Hijo. Como Eusebio de Cesarea [19], rechazaban las afirmaciones arrianas sobre la creación del Logos en el tiempo y de la nada. Pero, atrincherados en una perspectiva biblicista, persistieron en negar el ὁμοούσιος y en no considerar la igualdad entre Padre e Hijo como una ταυτότης directa. Atanasio e Hilario [20] intentaron influir para que esta postura híbrida e indecisa se decantara en la línea del Niceno. Pero mientras los homeousianos gozaron del favor del emperador y pudieron esperar que con su fórmula habrían de someter a todos los partidos en liza, no se mostraron dispuestos a una desviación más decidida en la línea de los nicenos. La situación, que había comenzado a cambiar en favor de los arrianos con la cuarta fórmula de Sirmio (359), llegó a hacerse plenamente favorable a ellos en los Sínodos de Rímini (según la fórmula de Niza) y Seleucia en el año 359, de tal modo que, tras el Sínodo de Constantinopla (360), quedaron los arrianos como absolutos vencedores. Sólo entonces, por la fuerza de los acontecimientos, se aproximaron los homeousianos a los nicenos. Este acercamiento se hizo pleno cuando la muerte de Constantino (361) y el cambio de política religiosa bajo Juliano el Apóstata hicieron que el arrianismo perdiera su situación de privilegio. Entonces pareció llegada la hora de superar definitivamente al arrianismo por medio de una síntesis razonable entre homeousianos y nicenos. Mérito de Atanasio es haber sabido aprovechar la oportunidad que el momento ofrecía.

La polémica trinitaria, hasta bien pasada la mitad del siglo IV, estuvo marcada por la impronta de su figura y de su decidida posición en favor del reconocimiento del Niceno. En la lucha arriana vio él no una cuestión filosófico-especulativa, sino ante todo un problema religioso. De ahí que condenara al arrianismo ante todo como un peligro contra la fe soteriológica cristiana. Por eso ponía el acento, desde el punto de vista teológico, en destacar la identidad esencial entre Padre e Hijo. Para expresar esta identidad utilizó también Atanasio el «ὁμοούσιος» desde el año 351 aproximadamente. Lo que no consiguió de forma tan inequívoca fue expresar doctrinalmente la distinción de personas y la trinidad. Esto se debió a una insuficiencia terminológica, ya que a Atanasio le faltaba una categoría propia para la persona. Atanasio entendía aún como fundamentalmente sinónimos los conceptos de οὐσία e ὑπόστασις, a la vez que se negaba a utilizar el sabeliano πρόσωπον como sinónimo del vocablo latino *persona*. El resultado fue que la denominación propia de la persona siguió sin precisar. Esto dio lugar a que la deficiente distinción conceptual de las personas pudiera interpretarse como modalismo, reproche que sus adversarios intentaron reforzar aludiendo a su larga y amistosa relación con Marcelo de Ancira. Pero

[19] Sobre su teología atrinitaria y falta de tradición, cf. G. Kretschmar, *op. cit.*, 6-10.

[20] Hilario († 367), el «Atanasio de Occidente», quien en sus *Libri XII de trinitate* esbozó un sistema relativamente compacto de teología trinitaria, es por su mentalidad representante de la tradición occidental y en concreto del modo de comprender Occidente la unidad esencial. Pero por su conexión con el Oriente asumió también las ideas trinitarias de los orientales. Esto le permitió abogar, en su escrito *De synodis*, por un equilibrio entre el ὁμοούσιος occidental y el ὁμοούσιος oriental. Cf. últimamente P. Löffler, *Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius v. Poitiers zwischen Ost und West:* ZKG 71 (1960) 26-36.

en realidad las insuficiencias de la doctrina de Atanasio no residían en inexactitudes objetivas, sino en lo impreciso del aparato conceptual, cosa que, por otro lado, es característica de toda aquella época.

La situación cambió por obra de los capadocios. Su aportación fue decisiva para el desarrollo de la doctrina trinitaria y para la elucidación del credo niceno. Sólo ellos, los llamados neonicenos, consiguieron concluir definitivamente la lucha arriana. En su exposición teológica del misterio trinitario partieron los capadocios, a la inversa que Atanasio, de la diferencia entre las tres personas, y esto no como presupuesto tácito, sino como el auténtico tema de la doctrina trinitaria [21]. Partiendo de esta triple realidad personal, intentaron avanzar hacia un concepto que expresara la unidad esencial. El haberlo conseguido se debe en gran parte a que utilizaron para significar la diferencia personal el concepto de ὑπόστασις, contraponiéndolo al de οὐσία. Según eso, definieron la οὐσία como la naturaleza y sustancia común a todos los seres de la misma especie, mientras que por ὑπόστασις entendieron lo individual determinante y distintivo de lo concreto. Con ello vino ὑπόστασις a indicar la concreta e individual existencia, en la que lo genérico recibe expresión individual y concreta en virtud de rasgos peculiares. Como notas características se consideraron: en el Padre, la originalidad y el no ser engendrado; en el Hijo, el ser engendrado, y en el Espíritu Santo, la procedencia del Padre y del Hijo. Con todo, esta distinción entre οὐσία e ὑπόστασις, plasmada por los capadocios en la fórmula «μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις», seguía expuesta al equívoco, ya que podía verse expresada en ella únicamente la diferencia natural entre lo genérico y lo individual, entre lo indeterminado y lo determinado. Esto habría llevado a la conclusión de que las tres personas no constituían sino una unidad genérica, como tres hombres que tienen en común la misma naturaleza. Por eso no omitieron los capadocios el destacar lo irrepetible y misterioso de esta comunidad de esencia y el exponer cómo la esencia divina, a pesar de no existir aislada, sino ser estrictamente común a las tres hipóstasis, es con todo individual y numéricamente única, de tal modo que Padre, Hijo y Espíritu no son sino un único Dios. La distinción clara de las hipóstasis permitió a los capadocios explicar el ὁμοούσιος de un modo que lo liberaba del peligro de ser interpretado sabelianamente y lo hacía así aceptable para los mismos homeousianos, ya que la existencia de una esencia única en tres hipóstasis no comporta una unidad bimembre o trimembre (si se incluye al Espíritu Santo), sino una terna que en su esencia es única. En este sentido es exacto que los capadocios interpretaron el ὁμοούσιος en el sentido del ὅμοιος κατ' οὐσίαν, y tendieron así el puente que, desde el 361, condujo a un acercamiento entre los homeousianos, los acacianos y los nicenos.

Con todo, dejaron los mismos capadocios no pocas lagunas por cubrir. Es cierto que los Padres capadocios consiguieron dar forma conceptual a la trinidad en la unidad, así como destacar inequívocamente la realidad de las tres personas. En ello tuvo una importancia que no puede desestimarse el descubrimiento de las formas peculiares de existencia, de los τρόποι τῆς ὑπάρξεως (Basilio) como propiedades personificadoras de las hipóstasis (πατρότης, υἱότης, ἁγιαστικὴ δύναμις). Pero es patente que la distinción entre las personas así lograda, como en general la misma explicación de la Trinidad, fue puramente formal. «De ahí

[21] Con ello son los capadocios los creadores del tipo de concepción trinitaria griega que parte de la consideración de las hipóstasis (y, por tanto, de la persona del Padre), mientras que los latinos arrancan de la naturaleza divina única y de sus acciones. Cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* I (París 1892) 335-340, 428-435. A esta perspectiva se inclinan también alejandrinos como Atanasio y Dídimo.

que las características de las personas no superen las vacías circunlocuciones del esquema causal 'no engendrado', 'engendrado', 'procedente'» (R. Seeberg, II, 132). Una ulterior consecuencia de esta insuficiencia es que las acciones *ad extra* de las tres personas, que son ciertamente distintas (αἴτιος, δημιουργός, τελειοποιός en Gregorio de Nacianzo, *Oratio,* 28, 34), no se fundan formalmente en lo específico de las hipóstasis ni se hacen inteligibles a partir de las mismas. El resultado es que no existe conexión perceptible entre la Trinidad revelada y la Trinidad inmanente. El acento recae tan acusadamente en la construcción abstracta de la Trinidad inmanente, que la consideración y valoración económico-salvífica corre peligro de perder su significado propio, mientras que la distinción de las acciones *ad extra* se sigue valorando únicamente como prueba de las diferencias inmanentes.

Hubo otro aspecto en el que los capadocios prolongaron y completaron el Niceno: ellos fueron quienes aplicaron consecuentemente a la tercera hipóstasis divina su idea de la homousía intratrinitaria. Con ello lograron la derrota del macedonianismo (Macedonio era el nombre del dirigente de los semiarrianos tracios) y de los pneumatómacos (ya Atanasio había comenzado a impugnarles con éxito). Ellos fueron los primeros en lograr un tratamiento independiente del problema de la homousía de la tercera persona divina. Su especial interés por la doctrina del Espíritu Santo se explica no sólo por el influjo de motivos neoplatónicos (el espíritu como principio de la divinización y de la vuelta del hombre a Dios), sino también por la impronta de la vida monástica y sus experiencias espirituales (sin que por eso deba calificarse de «dogma monástico» la formación del tercer artículo del credo). Ahora bien: Basilio Magno, en su importante monografía *De Spiritu Sancto,* inicia la investigación con un himno al Espíritu Santo; seguidamente deduce del mandato bautismal el contenido de esta doctrina, y, en fin, explica la comunidad de naturaleza del Espíritu con el Padre y el Hijo a partir de las acciones del Espíritu; todo ello está indicando que la experiencia espiritual de la vida monástica actúa como fermento en la formación de la doctrina sobre el Espíritu.

La conciencia de que la teología del Espíritu está comenzando a desarrollarse explica la reserva con que Basilio aplica al Espíritu Santo el concepto θεός, reserva que tiene una raíz ulterior: la distinción original suya entre κήρυγμα y δόγμα. De este momento del desarrollo de la teología del Espíritu es también característico el que Basilio titubeara en la determinación del τρόπος ὑπάρξεως propio del Espíritu Santo y no supiera asignar al Espíritu un equivalente del carácter engendrado propio del Hijo. Hubo, pues, de contentarse con afirmar imprecisamente que el Espíritu procede del Padre ἀρρήτως *(De Spiritu Sancto,* 18, 46).

Pero ya Gregorio Nacianceno, en cuyo famoso discurso teológico quinto se trasluce claramente el influjo de su amigo Basilio, intentó explicar la propiedad del Espíritu Santo, en conexión con las expresiones del cuarto evangelio, a partir de la eterna ἔκπεμψις y ἐκπόρευσις del Padre. Así se exponía a la objeción arriana, difícil de acallar, de que situaba al Hijo y al Espíritu Santo en la misma relación con el Padre, siendo, por tanto, preciso considerarlos hermanos. Al paso de esta objeción supo salir Gregorio Niseno, el trinitario más especulativo de los capadocios, haciendo que la procedencia del Espíritu a partir del Padre fuese «por medio del Hijo». Con ello, la procedencia y la forma de existencia del Espíritu se revistieron de una fórmula teológica cuya importancia para el desarrollo de la doctrina trinitaria había de ser duradera.

Con ello —y la coincidencia de Alejandría (Atanasio), Galia (Hilario), Italia y Roma (Dámaso) no fue el factor de menos peso— quedaban creadas las condi-

ciones para que el Niceno se impusiera plenamente incluso en el Oriente griego. Este paso se dio en el sínodo oriental de Constantinopla del año 381, dirigido primero por Melecio († 381) y reconocido posteriormente (desde mediados del siglo v) como el segundo concilio ecuménico.

Tras afanarse sin éxito en ganar para su postura a los obispos macedonianos presentes, el sínodo reforzó su firme adhesión a la fe de Nicea y condenó nominalmente a los partidos de los arrianos, semiarrianos y pneumatómacos, así como las tendencias de los sabelianos, marcelianos, fotinianos y apolinaristas *(Can. Concil. Const. I,* can. 1; Mansi III, 558). En el *tomus* no conservado se hacía una exposición detallada de la Trinidad y la encarnación. En cuanto a un símbolo propiamente dicho, parece cierto que este sínodo no elaboró ninguno. Con todo, ya desde el Concilio de Calcedonia se atribuye a este sínodo el símbolo niceno-constantinopolitanio (DS 150). Su contenido es, en parte, más antiguo (Cirilo de Jerusalén, Epifanio de Salamina) y su conexión con el sínodo del 381 sigue sin recibir una explicación uniforme. Pero por el hecho de ampliar al Niceno en el artículo tercero y por tender a armonizar la antigua ortodoxia nicena con la concepción neoortodoxa (capadocia), puede este símbolo considerarse como una reproducción relativamente acertada de la concepción de dicho Concilio [22]. En él se refuerza la divinidad del Espíritu Santo ante todo de dos maneras: se atribuyen al Espíritu los predicados divinos κύριος (contra los macedonianos, *quienes veían en él nada más que un «servidor»*) y ζωοποιός, *y se acentúa que* el Espíritu es digno de adoración. Contra los macedonianos, para quienes el Espíritu era una criatura del Hijo, se formuló que el Espíritu procede del Padre (ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον). De todos modos hay que notar que ni este símbolo ni los correspondientes anatematismos del Niceno (no concebidos según la distinción adoptada más tarde entre οὐσία e ὑπόστασις) aplicaban al Espíritu el ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, el θεός ni el ὁμοούσιος propio de aquel momento de la evolución doctrinal. Pero estas omisiones no indican falta de convicción sobre la igualdad esencial de la tercera persona divina. Ya Severo de Antioquía *(Liber contra impium grammaticum* III, 11) interpreta este hecho, aludiendo al proceder semejante de Basilio, no como un acercamiento a los pneumatómacos, sino como un esfuerzo por una formulación mesurada que facilitara el acuerdo y no provocara escándalo en los débiles. El que la posición intratrinitaria del Espíritu Santo se describiera con tales predicados muestra, además, que, frente a una ontología unilateral de la Trinidad inmanente, seguía teniendo vigencia el conocimiento de la función reveladora y de las acciones del Espíritu (en una perspectiva similar a la de Basilio).

Estas peculiaridades del símbolo niceno-constantinopolitano patentizan que el Niceno se impuso en la versión nacida de la reinterpretación de los capadocios, sin que por eso pueda hablarse de una «gran diferencia» [23] entre la fe nicena y la formulación capadocia. Es indiscutible que las fórmulas del niceno-constantinopolitano comportaron la victoria de Nicea y de Atanasio en Oriente, así como el acuerdo entre Oriente y Occidente. Pero la unificación de las posturas no era tal que en el futuro quedaran excluidas ulteriores tensiones. El símbolo no aportó más precisión en la definición de la relación de las tres personas con la única esencia divina ni determinó más exactamente la relación del Espíritu con el Hijo.

[22] Cf. últimamente a este propósito A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (Gotinga 1965) 182ss. Cf. también J. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel,* en *Geschichte der ökumenischen Konzilien* I, edit. por G. Dumeige y H. Bacht (Maguncia 1964).

[23] A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II (Friburgo ^{3}1894) 267.

Estas lagunas, imperceptibles en un principio, resultaron en lo sucesivo puntos de fricción en las relaciones entre Oriente y Occidente por lo que respecta a la doctrina trinitaria.

Es difícil exagerar a la hora de valorar lo decisivo que el símbolo niceno-constantinopolitano fue para el desarrollo de la fe trinitaria. Este símbolo, pronto introducido en la liturgia, marcó decisivamente la fe de la comunidad desde entonces hasta hoy, y supuso en la Iglesia la interpretación definitiva de la fe trinitaria. Se puede incluso afirmar que con este símbolo y con la teología de los capadocios que le sirve de base llegó a su fin en Oriente, en lo sustancial, la evolución teológica y la penetración del misterio trinitario, aun cuando Juan Damasceno realizó una nueva sistematización doctrinal. En Oriente, donde en los siglos V y VI reaparecen constantemente las fórmulas ya consagradas, fue afianzándose progresivamente la visión doctrinal obtenida por los capadocios. La prueba práctica de este afianzamiento progresivo la proporciona sobre todo la polémica sobre el *filioque,* que desgraciadamente volvió a destruir la unidad doctrinal conseguida en el siglo IV.

5. *La salvaguardia de la fe salvífica neotestamentaria como principio de la evolución dogmática trinitaria en la patrística*

Al echar una mirada retrospectiva al camino recorrido por la fe hasta el dogma trinitario definitivo, un observador atento quedará sorprendido de ver lo relativamente corto que fue el proceso de este dogma comparado con otras evoluciones de la historia de la Iglesia y en general de la historia del espíritu. Colocando al principio del siglo III (Tertuliano, Novaciano, los alejandrinos) los primeros intentos científicos de formulación, resulta que la doctrina de la Iglesia se decidió para siempre en un espacio de tiempo de poco más de ciento cincuenta años, y esto de tal modo que todos los esfuerzos de la predicación y de la teología posterior no son sino explicaciones de las decisiones de Nicea y Constantinopla. Y este período de tiempo se acorta aún más si se consideran tan sólo *las* polémicas en las que se discutía *formalmente* la Trinidad (incluido el problema de la tercera persona). El período se reduce entonces a los veinticinco años que median entre las cartas de Atanasio a Serapión contra los «trópicos» (hacia 358) y el Concilio de Constantinopla del año 381. De ahí que la polémica dogmática propiamente dicha, considerada desde una perspectiva puramente temporal, pueda calificarse de «episodio» [24].

Este carácter «episódico» de una evolución tan decisiva obliga a reconocer un hecho, importante para entender el motivo y el sentido interno de este proceso. Una culminación (relativa) tan rápida de la evolución doctrinal presupone la existencia de fuerzas intensas que impulsaron y aceleraron el proceso. Entre ellas hay que señalar, como fuerza subterránea la más profunda, la conciencia creyente trinitaria que existía en las comunidades. Pero una comprensión histórica del proceso exige destacar también factores externos, históricamente detectables. Lo primero que llama la atención es que el comienzo de la teología científica en el siglo III y el correspondiente desatarse de las fuerzas especulativas del Oriente griego corren paralelos y se entrelazan de modos diversos con la evolución del dogma. Pero sería falso deducir de ahí que la fuerza decisiva que contribuyó a la fijación del dogma procede del campo del pensamiento filosófico y que el sentido de esta evolución radica en la penetración especulativa como tal

[24] G. Kretschmar, *op. cit.*, 1.

del misterio. La explicación filosófica y la mediación conceptual están claramente, en este tiempo de formación del dogma, al servicio de una motivación religioso-salvífica. Es en este terreno donde hay que buscar la clave de la evolución doctrinal en su conjunto.

Esta búsqueda de la clave del proceso empieza a elucidarse con el hecho siguiente, repetidas veces destacado: el dogma trinitario brotó del cristológico y la evolución doctrinal trinitaria siguió el mismo rumbo que la corriente de la evolución cristológica. Esta conexión no representa una yuxtaposición casual de dos fenómenos ideológicos, sino que es la expresión de la vinculación esencial de la afirmación trinitaria a la realidad Cristo, sobre la base de la única revelación histórica de Dios. El contenido de la revelación es, en efecto, la acción salvadora de Dios por Jesucristo y con la fuerza del Espíritu Santo. Es, pues, obvio que la experiencia de la obra de Cristo en el mundo comportase inmediatamente el conocimiento de una Trinidad económica. Esta Trinidad económica se descubre ya como estructura básica detrás de los testimonios del NT. A afirmarla condujo también la consideración de las tres obras divinas: creación, redención y santificación. El hecho de que el conocimiento de la revelación se concentrara en el acontecimiento Cristo, y de que en tal acontecimiento hubiera que considerar ante todo su significado salvífico, hizo que la concepción trinitaria primitiva adquiriera una impronta soteriológica.

Huellas de esto se perciben ya en los primeros intentos de explicación de la conciencia trinitaria emprendidos por los apologetas. A pesar de que su interés dominante era cosmológico, les movía, sin embargo, el deseo de explicar la acción de Dios en el mundo a base del Logos y la σοφία θεοῦ. Es cierto que esta acción la concebían menos como gracia para el pecador que como enseñanza y ayuda moral dada al hombre sensual. Pero aún ahí entraba en juego un interés salvífico centrado en la persona del Logos, en quien veían asegurada la capacidad de acción en el mundo del Dios lejano (entendido en sentido platónico).

En lo sucesivo se hizo cada vez más nítida la convicción de que sólo sobre la base de su unidad con Dios podían Cristo y el Espíritu traer a la humanidad una salvación y una nueva creación válidas. Por eso, lo que inspiró los primeros errores cristológicos y las reacciones de la ortodoxia fue el problema soteriológico acerca del alcance de la unidad entre Dios y su Cristo. Lo que monarquianos, modalistas y subordinacianos proponían era una determinada explicación del misterio de la encarnación salvadora de Dios. Esta explicación destacaba elementos del planteamiento económico-salvífico de la Biblia (por ejemplo, el monarquianismo destacaba la fe monoteísta en el Dios trascendente; el modalismo, la unidad del Dios salvador en sus diversas revelaciones; el subordinacionismo, la gradación personal entre Padre e Hijo). Pero, en último término, su traducción del misterio estaba falseada, por seguir ellos maniatados por las ligaduras de la antigua mentalidad (el monarquianismo y el modalismo seguían anclados en la mentalidad judía, y el subordinacionismo, en la griega). Consiguientemente, la reacción de los teólogos ortodoxos y de los Padres hubo de acentuar, también por interés soteriológico, la unidad entre Dios, el Salvador y su Pneuma; pero de tal modo que se mantuvieran la realidad histórica y la peculiaridad de las acciones salvadoras de Dios, sin reducirlas, como en el modalismo, a realidades aparenciales. El pensamiento ortodoxo sólo podía responder a esta exigencia a base de unir la afirmación de la unidad esencial de Dios con la acentuación de la diferencia entre Padre, Hijo y Espíritu Santo; diferencia inferida de la revelación histórica.

Donde con mayor claridad se expresa la orientación soteriológica del primi-

tivo pensamiento trinitario es en la primitiva concepción trinitaria económico-salvífica, formada en Asia Menor y arraigada en Occidente por medio de Ireneo y de Tertuliano. En esta concepción, la Trinidad es ante todo forma de revelación del Dios único y trascendente, y la revelación misma es patencia de salud y vida divinas. De ahí que todo intento intelectual planteado en esta perspectiva y dirigido a asegurar esta revelación sea una empresa al servicio de la soteriología y de su centro, el acontecimiento Cristo. Así, cuando Ireneo defiende la unidad de esencia divina entre Padre e Hijo, lo hace porque sólo de este modo puede el Hijo ser revelador pleno del Padre y salvar realmente al mundo, cosa que no logran los seres intermedios gnósticos (*Adv. Haer.* IV, 7, 2; IV, 20, 4). La fuerza con que el significado salvífico de la Trinidad había pasado a primer plano se aprecia en la frase siguiente: «Spiritu praeparante hominem in filium Dei, filio autem adducente ad patrem, patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo, quod videat Deum» (*Adv. Haer.* IV, 20, 5). También Tertuliano se afanó en destacar el carácter triple y la unicidad esencial del Dios revelado, con el fin de asegurar el realismo de la redención y de la santificación (*Adv. Marc.* II, 27; *Adv. Praxean,* 2). Por eso dice que los cristianos son «debitores trium, patris et filii et spiritus sancti» (*De oratione,* 25), y llama a las tres personas «sponsores salutis» (*De baptismo,* 6). Como Ireneo, considera también al Hijo y al Espíritu como las «manus ambae» con las cuales Dios ha creado el mundo (*Adv. Hermog.,* 45) y lleva adelante su obra salvadora.

La teoría de las hipóstasis, que comienza con los alejandrinos, acentúa la atemporalidad y eternidad de las procesiones, y vira así de la Trinidad económica revelada a las relaciones inmanentes de la esencia divina. Pero este cambio de perspectiva no significó de ningún modo una negación del significado soteriológico de la Trinidad, como se ve en Orígenes ya al comienzo de su obra principal: «... qui regeneratur per deum in salutem, opus habet et patre et filio et spiritu sancto, non percepturus salutem, nisi sit integra trinitas» (*De princ.* I, 3, 5). Hay que notar aquí cómo Orígenes, a pesar de que su mentalidad y su lenguaje son subordinacionistas, no quiere negar la divinidad del Hijo y del Espíritu, pues de lo contrario no sería obra realmente divina la obra de la santificación emprendida por el Padre, lograda por el Hijo y actualizada por el Espíritu Santo (*In Jo.* II, 10, 77).

La referencia soteriológica constituía la intención más honda de la evolución dogmática primitiva, como lo demuestra la polémica con el arrianismo, fase que supuso el paso decisivo en la formación de la doctrina. Desde Constantino, observadores superficiales no han cesado de ver en esta lucha nada más que una escaramuza de teólogos aficionados a la especulación e incluso nada más que una logomaquia. En realidad, se trataba nada menos que de asegurar la realidad salvífica instaurada por la persona divina de Jesucristo y su obra. La importancia de la empresa explica por qué esta polémica conmovió a todo tipo de creyentes. Nadie captó más a fondo la trascendencia del problema planteado que Atanasio, paladín de la ortodoxia en esta lucha.

Como hombre práctico y *homo religiosus* poseía la mejor sensibilidad para captar que en el arrianismo corría peligro la salvación instaurada por Cristo y amenazaba vaciarse de sentido el cristianismo en cuanto relación esencial con Cristo, puesto que si Cristo no es sino una criatura del Padre, no pude entonces revelar plenamente al Padre. La consecuencia —deducida atinadamente por Atanasio— sería que Cristo no puede aportar al mundo la unión con el Padre. La negación de la verdadera divinidad de Jesús lleva consigo la imposibilidad de la comunidad con el Padre, la inutilidad de una salvación por Cristo (pues

él mismo como hombre habría estado necesitado de salvación) y la supresión de todos los bienes salvíficos transmitidos por Cristo según la Escritura. Atanasio logró poner en claro —de un modo que había de producir impacto en lo sucesivo— que en la polémica con Arrio no se discutía un problema filosófico, sino que estaban en juego la fe en la redención y la certeza de la salvación. Pero también al modalismo, que eliminaba de la Trinidad la distinción personal, lo combatió Atanasio, apuntando que una Trinidad puramente manifestativa no podía garantizar el realismo y el contenido de las acciones salvadoras de Dios (Atanasio, *C. Arian. or.* IV, 25). (Esta misma línea siguieron después los capadocios). Hilario de Poitiers —interesado en lograr una unión de la doctrina trinitaria oriental y occidental, así como en tender un puente entre homousianos y homeousianos— sostuvo por el mismo tiempo en Occidente que la afirmación de la igualdad esencial de Padre e Hijo tiene su raíz más honda en la idea de la redención *(De synodis,* 61), ya que sólo así podía el mundo ser reconciliado en Cristo *(De Trinitate* VIII, 51).

Los capadocios trasladaron a la persona del Espíritu Santo la importancia soteriológica de la evolución trinitaria destacada por Atanasio e Hilario sobre todo con respecto a la relación Padre-Hijo. En su lucha contra los pneumatómacos sostuvieron los capadocios que la Trinidad divina completa su obra con la inhabitación del Espíritu en las almas, pero que esta culminación no es posible si el Espíritu no es, como persona, coesencial con el Padre y el Hijo [25]. Así, pues, en el trasfondo de la evolución de la teología del Espíritu se encuentra también el interés por integrar la obra salvífica, lo cual es perfectamente comprensible dada la orientación ascético-monástica de los capadocios.

En la orientación soteriológica de la primitiva evolución dogmática trinitaria se pone de manifiesto el contenido religioso de este proceso, puesto que el empeño en salvaguardar la fe salvífica neotestamentaria por medio del muro protector trinitario no podía tener otro origen que fuerzas religiosas y existenciales ni podía menos de desencadenar fuerzas semejantes. Así, el misterio trinitario no se concibió ni se desarrolló en este tiempo de génesis como *mysterium logicum,* sino como *mysterium salutis* abordado con postura religiosa, como lo prueba el que también la doxología se apropiase desde el principio este misterio.

Estas comprobaciones sobre el sentido y carácter de la evolución primitiva del dogma trinitario tienen un interés histórico que no se queda en la mera teoría. Dado que la peculiaridad del comienzo da al proceso una impronta permanente, estas comprobaciones esbozan ya de algún modo la ley de la evolución legítima ulterior y del posterior desarrollo del dogma. Ya que el motivo y el sentido de la evolución trinitaria original consistían en la comprensión y explicación soteriológica del misterio trinitario, no puede, por tanto, la posterior evolución e interpretación del dogma renunciar de raíz a esta dinámica, so pena de apartarse de sus auténticas fuentes. De ahí surge la exigencia de que en el pensamiento trinitario debe estar siempre presente la concepción económica de la Trinidad, concepción que constituyó la forma expresiva auténtica de todos los elementos soteriológicos de la fe trinitaria, con su centro en la obra de Cristo y con su cumbre en la acción del Espíritu.

Con ello tenemos ya enunciado un criterio para juzgar la ulterior evolución del dogma y de la doctrina. No se puede negar que ya en las polémicas trinitarias de la antigua Iglesia apuntaba la peligrosa posibilidad de reducir el miste-

[25] H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Gotinga 1956) 148-156.

rio a objeto de especulación de una «théologie savante». El peligro no residía propiamente en el hecho de que el misterio se expresase en categorías ontológicas de la filosofía griega, y menos desde el momento en que tales conceptos no se transpusieron sin una refundición. En aquellas circunstancias históricas esto era inevitable y fundamentalmente aceptable, en tanto las fórmulas ontológicas siguieron incluidas en el gran contexto histórico-salvífico y se explicaron a base del hilo conductor de los testimonios de la revelación. Sólo cuando se perdió de vista este contexto se agudizó el problema.

SECCION TERCERA

LA EXPLICITACION DEL DOGMA EN LA PROCLAMACION DOCTRINAL DE LA IGLESIA

1. *Jalones de la evolución de las fórmulas dogmáticas*

El símbolo llamado *atanasiano* (o *quicumque*), incorporado a la historia con el nombre y la autoridad de Atanasio, contribuyó a implantar en la vida de fe de la Iglesia el dogma trinitario tal como fue formulado de modo relativamente conclusivo en el niceno-constantinopolitano. Forma y contenido muestran que su autor no es Atanasio. En su primera parte trinitaria presupone ya la evolución doctrinal agustiniana. Es probable que se haya ido formando en el sur de las Galias desde el siglo v como *regula fidei* en orden a explicitar el niceno.

Como ningún otro símbolo anterior, el *quicumque* acentúa la necesidad salvífica de la fe trinitaria; pero también, como ninguno de los símbolos precedentes, da una prolija explicación teológica de esta fe salvífica. El símbolo comienza con una presentación general del misterio, donde se trasluce ya la estructura agustiniana occidental de la teología trinitaria: partiendo del *unus Deus,* desemboca en la distinción de las tres hipóstasis, que no deben confundirse al modo sabeliano ni separarse al modo arriano. Tras la exposición de la distinción personal vuelve a abordar la *una divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas* de los «tres». Seguidamente, la triple realidad personal la deduce de las relaciones de origen (acentuando a propósito del Espíritu Santo el *et filio*) y refuerza la distinción entre el *genitus* del Hijo y el *procedens* del Espíritu Santo. Al final destaca de nuevo el factor fundamental de la unidad, indicando que la relación de las personas *ad extra* es estrictamente unitaria, como expresión de la unidad esencial interna (DS 75).

No puede decirse que esta formulación prolija del misterio de fe sea ideal en todo. Así, por ejemplo, la unidad y la triple realidad personal quedan meramente yuxtapuestas y retóricamente contrapuestas, sin que se aborde el fundamento de su relación mutua. Este defecto procede de que el símbolo en cuestión no se apoya en representaciones vivas, sino en conceptos abstractos, o lo que es lo mismo, el defecto procede de que este símbolo expresa la fe menos como interpelación viva que como norma autoritaria. Aun cuando no es exacto decir que con este símbolo quedó la fe trinitaria en Occidente definitivamente convertida en una ordenación jurídica eclesiástica (Harnack), no se puede con todo

negar que estas fórmulas intelectuales, acordes con la mentalidad estatutaria de las Iglesias franca y rumana, no prestaron un servicio a la expresión viva de la fe. El desplazamiento de perspectiva de la Trinidad económica hacia la inmanente no podía tampoco ser beneficioso para la vitalidad del misterio ni para la comprensión del significado salvífico del mismo. Estas unilateralidades proceden en gran medida de la inclinación occidental por la exposición doctrinal lo más completa posible de los contenidos conceptuales de la fe. De ahí que esta estrechez de miras sea también característica de la evolución ulterior en el marco de la proclamación doctrinal oficial.

Otro jalón posterior de esta proclamación son los cánones del Concilio de Letrán del 649 bajo Martín I. El canon 1 (DS 501) introduce la confesión trinitaria con la fórmula siguiente: «Si quis secundum sanctos Patres confitetur». Aquí aparece ya la tradición como factor constitutivo de fe y como principio teológico. Pero con ello no queda eliminada la capacidad que la conciencia creyente tiene de seguir creando y desarrollando: en su afirmación de la unidad e igualdad esencial divinas («unam eandemque trium deitatem, naturam, substantiam, virtutem, potentiam, regnum, imperium, voluntatem, operationem inconditam»), la definición supone con respecto al atanasiano una ampliación material; es más, con el concepto de «unus Deus in tribus subsistentiis consubstantialibus» aporta una precisión terminológica que expresa bien las formas distintas dentro del mismo ser consustancial. Por otra parte, también la unidad de la relación *ad extra* queda más en claro al ser caracterizada la Trinidad como «sine initio... creatrix omnium et protectrix» (DS 501). De todos modos, esto mismo demuestra cómo la relación de las tres personas con el mundo no se considera ya peculiar de cada una y cómo con respecto a la relación de la Trinidad con el mundo la mentalidad económica ha cedido el terreno a la comprensión ontológica.

La confesión de fe del Concilio XI de Toledo (675), inspirada por el metropolita Quiricio, representa hasta cierto punto una conclusión en el desarrollo de la proclamación doctrinal occidental en la época patrística, aunque con elementos claramente precursores de la Edad Media. Este símbolo (DS 525-532), que, como todas las confesiones toledanas [26], está totalmente influido por las fórmulas de Agustín y Fulgencio, impresiona tanto por lo completo de su contenido como por su empeño en conseguir una precisión conceptual superior.

Desde el punto de vista del contenido, es notable cómo este símbolo incorpora a la proclamación magisterial resultados nuevos de la especulación teológica. A tales resultados pertenece la determinación más exacta de las procesiones intradivinas: el Hijo es caracterizado como la sabiduría del Padre, con lo que su generación se interpreta por vía intelectual, mientras que el carácter volitivo de la segunda procesión se establece expresamente con la formulación «quia caritas sive sanctitas amborum esse dignoscitur» (DS 527). Con ello es ya posible dar un nombre a las propiedades y a las determinaciones nocionales de las personas: al Padre se le asigna como propio el nombre de *ingenitus* (semejante al *sine ullo principio* formulado por Agustín en sentido más negativo); al Espíritu Santo se le caracteriza como *amor* y *sanctitas*. Pero este símbolo incorpora incluso la idea de que la diferencia personal se explica por la relación de oposición («ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt» [DS 530]), y contiene hasta una exposición de la pericóresis (DS 531). Desde el punto de vista de la precisión conceptual, es notable, sobre todo, la sordina que el sím-

[26] Notables son también los símbolos del Concilio XV de Toledo (DS 566), del año 688, y del XVI (DS 573), del año 693.

bolo pone al concepto de persona: en la expresión «tres igitur personae istae dicuntur iuxta quod maiores definiunt, ut agnoscantur, non ut separentur» (DS 531) queda patente que, dado que las personas divinas no son de distinto ser, no puede aplicárseles el concepto de persona a modo de concepto genérico o específico, y que, por tanto, a la triple realidad divina sólo puede aplicársele este concepto en cuanto que designa una individualidad. Aparecen así los límites, tanto de este concepto como del intento mismo de numerar la Trinidad: «Haec ergo sancta Trinitas, quae unus et verus est Deus, nec recedit a numero, nec capitur numero» (DS 529).

Con relación a estas formulaciones positivas tan detalladas de la fe trinitaria al final de la patrística, la Iglesia medieval pudo contentarse con aclarar o defender puntos concretos. Así, el Sínodo de Soissons de 1092 hubo de tomar postura contra el triteísmo de Roscelino († hacia 1125). Como representante del nominalismo de la temprana Edad Media, Roscelino llegó a la conclusión de que a las esencias no responde ninguna realidad fuera de nuestro conocimiento; en consecuencia, las tres personas divinas han de concebirse como tres seres independientes. En la formulación dada por san Anselmo (en su escrito polémico *De incarnatione Verbi,* donde, sin embargo, no nombra a Roscelino) esta concepción errónea viene expresada así: «Tres sunt res, unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut potencia et voluntate idem sint omnino» *(De incarnatione Verbi,* c. 1). Es evidente que esta concepción meramente moral de la unidad atentaba contra el núcleo más hondo del misterio trinitario.

Al paso de esta amenaza salió otra vez el magisterio eclesiástico. El peligro amenazaba al dogma desde otro punto: desde el *realismo extremo* del pensamiento filosófico. Partiendo de esta teoría, Gilberto Porretano († 1154) llegó a afirmaciones que no podían menos de conducir a una distinción real, tanto entre la esencia y el ser de Dios como entre la esencia y las personas divinas. En consecuencia, la Trinidad se transformaba en cuaternidad. Esta evolución errónea fue cortada por el Sínodo de Reims de 1148 (DS 745). La *professio fidei* añadida (inoficial) explicaba: «Cum de tribus personis loquimur, Patre, Filio et Spiritu Sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur: et e converso, cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur» (D 390). Como se puede ver, aquí no se introduce ningún pensamiento dogmático nuevo; no se hace más que aplicar de nuevo la antigua fórmula «Deus est Trinitas».

Lo mismo puede decirse de la definición del Lateranense IV de 1215, definición que corrige el error de Joaquín de Fiore († 1202) y su falsa interpretación de Pedro Lombardo. Joaquín concibe la Trinidad como una *unitas quasi collectiva et similitudinaria.* El Concilio subrayó contra esta concepción la unidad numérica de esencia, sirviéndose de la fórmula de Pedro Lombardo: «Quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus» *(Sent.* I, d. 5). Esta acentuación de la tautousía estricta en la Trinidad divina fue completada con un pensamiento tomado del mismo Pedro Lombardo: principio de las procesiones y producciones no es la sustancia divina como tal (dado que es preciso reconocerla como *non generans neque genita nec procedens),* sino únicamente las personas divinas (DS 804-806). Esto deja bien claro que en la Trinidad sólo existen distinciones entre las personas. Como se ve, el Concilio Lateranense IV no hizo sino asumir la doctrina trinitaria agustiniana. Pero es importante el hecho de que esta doctrina fuese sancionada formalmente por primera vez por un concilio ecuménico.

En los casos aludidos, el triteísmo era el peligro contra el cual quiso la Iglesia asegurar la unidad trinitaria. Pero con Abelardo († 1142) parece que entra de nuevo en escena el extremo modalista, en cuanto se puede colegir de la opinión

de los adversarios de este discutidísimo personaje. Bernardo de Claraval le acusó de sabelianismo por pretender Abelardo que los conceptos *potentia, sapientia* y *benignitas* expresan adecuadamente la triple realidad personal. Igualmente provocó una reacción contraria su intento de distinguir más exactamente la procesión del Hijo de la del Espíritu a base de precisar que el Espíritu (a quien, por otra parte, reconocía como *unius substantiae* con el Padre y el Hijo) no procede *ex sive de substantia* del Padre, puesto que de lo contrario habría de considerársele segundo hijo del Padre. El Sínodo de Sens en 1140 (DS 721 y 734) corrigió tales ambigüedades.

El magisterio de la Iglesia siguió, pues, en la Edad Media afincado fundamentalmente en la base puesta por la patrística. La confesión de fe propuesta a los valdenses el año 1208 (DS 790), el símbolo para los griegos del II Concilio de Lyon en el año 1274 (DS 850-853) y el decreto para los jacobitas del Concilio de Florencia en 1442 (DS 1330-1332) no supusieron un cambio de postura. El decreto del Florentino constituyó una innovación puramente formal y conceptual, en cuanto que asumió el principio de Anselmo de Canterbury († 1109), calificado más adelante como norma trinitaria fundamental: «(In divinis) omnia sunt unum, ubi nom obviat relationis oppositio» (DS 1330).

Este hecho muestra también cómo en la Edad Media el trabajo del magisterio eclesiástico en materia trinitaria se redujo en esencia a perfilar especulativamente y a mejorar formalmente el aspecto teórico del problema. Las polémicas trinitarias no provinieron ya de impulsos religiosos profundos ni de una fe internamente animada por el misterio, sino ante todo de dificultades causadas por la mentalidad filosófica y el acercamiento racional al misterio. De ahí que se perdiera de vista la relación con la cristología y la soteriología. En la misma medida en que esta verdad fundamental de la fe se convirtió en objeto de conocimiento especulativo, quedó fuera del campo del pensamiento religioso y perdió su conexión con la fe salvífica práctica. La norma intelectual de fe dominó sobre la experiencia viva de la fe; la fórmula abstracta, sobre la fe rebosante. La Trinidad no impulsó ya como en tiempos antiguos el pensamiento religioso; se había convertido en objeto de la enseñanza teorética de la fe.

2. *La matización de la concepción occidental de la homousía por medio del «filioque»*

El punto de partida alejandrino-occidental, que desde Tertuliano había destacado con énfasis la homousía de la Trinidad, tuvo como consecuencia el que la unidad de Padre e Hijo se expresara a propósito de todo, e incluso a propósito de la procedencia del Espíritu Santo. Por su parte, a la sensibilidad griega antialejandrina respondía la acentuación de la triple realidad personal, con la persona del Padre como fundamento de la unidad y de la diversificación. De ahí que la participación del Hijo en la generación del Espíritu se considerara menos relevante, sobre todo cuando las referencias bíblicas acerca de la procedencia del Espíritu (Jn 15,16) confirmaban esta concepción más simple. Desconocedores de la peculiaridad de la mentalidad griega, no vieron los occidentales razón ninguna para cotejar esta línea evolutiva con las concepciones griegas ni para prestarles atención. Continuación de esta línea occidental es, sobre todo, el pensamiento de Agustín, quien enseñaba expresamente que el Espíritu procede del Padre y del Hijo como principio único de su amor mutuo. De nuevo se hacía resaltar la unidad Padre-Hijo, aunque sin atentar contra la distinción personal.

No es de extrañar que el *filioque* (cuyo contenido se encuentra después de

Agustín en el llamado símbolo atanasiano y en León Magno) resultara especialmente apto y se mantuviera con más énfasis allí donde proseguía la lucha contra el arrianismo, desplazado hacia las márgenes del Imperio romano. Es el caso de la España visigoda. En un Concilio de Toledo (447) apareció por primera vez en un símbolo conciliar la fórmula «paracletus a patre filioque procedens» [27], fórmula que al ser incorporada por primera vez al texto del niceno-constantinopolitano por el Concilio III de Toledo (589) quedó aún más afianzada en Occidente. Un primer enfrentamiento entre Oriente y Occidente tuvo lugar ya en el siglo VI a raíz de una carta a los orientales en la que Martín I usaba esta fórmula. Máximo el Confesor supo hacer una vez más de mediador, equiparando esta fórmula a la fórmula griega «por medio del Hijo». Por desgracia, este problema vino a incrustarse en la polémica latente con el Oriente a nivel político-eclesiástico. Responsable de este hecho fue la teología franca, sometida al influjo de Carlomagno y cargada de una fuerte dosis de autosuficiencia. Ya el Sínodo de Gentilly, en tiempo de Pipino (767), destacaba la concepción occidental. A pesar de que Adriano III reconoció la tradición griega como ortodoxa, los *Libri Carolini* del Sínodo de Friaul (796) y los escritos de Alcuino y Teodulfo de Orleáns siguieron encareciendo la concepción occidental. En la Navidad del 808, los monjes francos de Jerusalén se vieron perseguidos por los orientales por usar el *filioque* en el símbolo. Después de esto, Carlomagno hizo que el Sínodo de Aquisgrán de 809 volviera a ocuparse del punto en litigio y envió una delegación que recabara la aprobación del papa para la inclusión del *filioque* en el símbolo. León III admitió la doctrina, pero no concedió la aprobación que se le pedía. Esto puede explicar por qué esta adición no se utilizó en Roma en el símbolo de la misa hasta el siglo XI.

Los griegos, por su parte, no podían consentir en reconocer el proceder occidental. Es evidente que las dificultades teológicas no eran las únicas causas de esta negativa; en efecto, la fórmula de que el Espíritu procede (sólo) del Padre, que puede deducirse de la Escritura y fue fijada en el niceno-constantinopolitano, no estaba estereotipada ni era la única vigente en Oriente. Es más, la adición παρά o διά τοῦ υἱοῦ tenía una fuerte tradición, como se infiere de los escritos de Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niseno. En Atanasio, por ejemplo, se encuentra la siguiente afirmación: «Lo que tiene el Espíritu Santo lo tiene del Hijo» *(Orat.* IV, 24). En Cirilo de Alejandría y en Epifanio de Salamina se halla incluso la forma expresiva occidental «per Filium», mientras que, al contrario, Tertuliano e Hilario entre los latinos utilizaron a veces la fórmula griega. Estos hechos hacen sospechar ya que entre ambas formas expresivas no han podido darse diferencias objetivas.

De todos modos, no puede ignorarse que para la mentalidad griega su fórmula del παρά o διά era la única apropiada. Partiendo de la idea básica de que en la Trinidad la ἀρχή sólo le corresponde al Padre, la participación del Hijo en la procesión del Espíritu Santo, participación que no debía negarse y que Basilio y Gregorio de Nisa, por ejemplo, juzgan fundamento importante de la condición de *unigenitus* del Hijo, no podía expresarse ya como una coordinación de Padre e Hijo (como la afirma de hecho el *filioque),* sino sólo como una mediación dinámica por el Hijo. Todo ello muestra no sólo lo justificado de la fórmula griega, sino incluso la relativa superioridad de la misma sobre la occidental, puesto que la coordinación de Padre e Hijo, expresada en esta última, hacía siempre necesaria la explicación adicional de que el Hijo no actúa como *principium* en el mismo sentido que el Padre, sino que es únicamente *principium de principio.* Por eso

[27] A. Hahn, *Bibliothek der Symbole* (Breslau 1897) § 168, p. 210.

ofrecía la fórmula griega mayores posibilidades para distinguir intrínsecamente entre la generación del Hijo y la producción del Espíritu Santo.

Existían, pues, todas las condiciones para que se superaran o se mantuvieran en estado de tensión fecunda las diferencias sobre este punto; diferencias que no concernían a la esencia del problema, sino a su concepción y exposición. La polémica no evolucionó fecundamente, sino que condujo a la división en dos talantes religiosos distintos. La causa radica en que los griegos se aferraron con excesiva firmeza al tenor verbal de los antiguos símbolos (así se interpretó, sobre todo, la prohibición del Concilio de Efeso, según la cual nadie debía ἑτέραν πίστιν προσφερεῖν) y en que siempre abrigaron el temor de que la fórmula occidental pudiera dar a entender que el Espíritu Santo es hijo del Hijo y, por tanto, nieto del Padre (de ahí que el mismo Juan Damasceno volviera a relegar el «por medio del Hijo», a fin de no poner en peligro la posición del Padre como la αἰτία única y absoluta). Pero fue sobre todo el general distanciamiento de ambas partes el culpable de que este punto controvertido se exacerbara hasta tales extremos. Cuando por fin Focio, en 867, utilizó este punto doctrinal como pretexto para llevar adelante sus pretensiones político-religiosas contra la antigua Roma, se llegó a una ruptura que culminó en cisma, en 1054, con el patriarca Miguel Cerulario. Las razones aducidas por Focio contra el *filioque* latino se reducen, en último término, a la objeción de que con él los latinos introducen dos principios en la Trinidad; esas razones carecen, por tanto, de fuerza probativa, ya que refieren el Espíritu Santo únicamente al Padre, y quieren así negar al Hijo todo carácter de principio. Esta mentalidad, desarrollada consecuentemente, conduciría de hecho a un desgarramiento de la unión vital con Dios.

Los teólogos occidentales escolásticos centraron su crítica del error de Focio en que, si se elimina toda participación del Hijo en la producción del Espíritu Santo, se ha de eliminar la distinción personal entre la segunda y tercera hipóstasis. De todos modos, quedó abierta la discusión entre tomistas y escotistas acerca de la deducción de este enunciado. El Concilio unionista de Florencia consiguió, tras penosas negociaciones, dejar sentada la compatibilidad dogmática entre el *filioque* de los occidentales y la fórmula original griega (ἐκ πατρὸς διὰ υἱοῦ). Pero incluso entonces insistieron los griegos en diferenciar las causalidades del Padre (ἀρχή) y del Hijo (αἰτία), mientras que los latinos abarcaron ambas con el concepto *principium* (DS 1300 hasta 1302).

3. *Defensa del dogma contra el racionalismo de la Edad Moderna*

La evolución del dogma en la Edad Media había hecho que la Trinidad fuese cada vez menos una verdad en relación con la vida religiosa del creyente. En este punto, la Reforma no operó cambio ninguno fundamental, a pesar de que su dinamismo teológico consiguió en otros puntos revitalizar los planteamientos bíblicos y patrísticos. La doctrina trinitaria no fue incluida en la polémica entre católicos y protestantes; los reformadores dejaron intacta su estructura fundamental. Esto es patente, sobre todo, en la postura de Lutero ante este dogma.

A pesar de que los pensamientos básicos de Lutero supusieron una revolución del concepto católico de doctrina, su aplicación al dogma cristiano antiguo fue reservada y precavida. Lutero se sentía en este punto atado por la tradición de los primeros concilios, tanto que demostró un gran aprecio al símbolo atanasiano, a pesar de su extremo formulismo, y lo mantuvo como confesión de la verdadera fe. Al final de su escrito sobre la eucaristía (1528) reconoció con cierta solemnidad y plenamente en el sentido de la tradición «que Padre, Hijo, Espíritu Santo, tres personas distintas, son un Dios auténtico, único, natural y verdadero». Pero

era inevitable que su concepto de fe, en el que la experiencia subjetiva y la *fiducia* relegaban a un segundo plano la *fides* dogmática e histórica, entrase en conflicto con la verdad objetiva y teorética del dogma definido. Así se encuentran en Lutero desde muy pronto observaciones críticas al dogma; observaciones de todos modos que no pretenden poner en tela de juicio el contenido como tal, sino preferentemente la expresión. En ello se muestra su deseo de conseguir una exposición salvífico-teológica más viva del misterio. Ni él ni los demás reformadores consiguieron satisfacer este deseo.

Con más claridad, Calvino dio a entender que la formulación tradicional de la doctrina y del dogma no era satisfactoria. El conceptualismo del símbolo constantinopolitano y del atanasiano le parecía infructoso. En consecuencia, negó a ambos el carácter apostólico y se limitó al símbolo de los apóstoles y a los enunciados bíblicos sobre esta verdad. Esto no le impidió proceder contra el sabelianismo de Miguel Servet y defender el contenido fundamental del dogma contra la desviación según la cual la esencia única es una realidad superior a las tres personas. En su concepción, Calvino está cerca de la mentalidad griega antioquena, ya que señala al Padre como la fuente y origen de la divinidad *(Inst.* I, 13, 25).

En Zuinglio, confiado en el humanismo intelectualista, ocupó el primer plano un monoteísmo de cuño filosófico, pasando la fe trinitaria muy a segundo plano. Por esta razón no llegó a hacer una crítica expresa de la doctrina tradicional. Melanchthon, en cambio (al igual que Erasmo), sí insinuó, al menos en un principio, una crítica semejante. En la primera edición de los *Loci* declaraba que el conocimiento de Cristo no depende del misterio trinitario; razón por la cual él no se ocupaba entonces de este misterio, a pesar de considerarlo válido como objeto de adoración. Sólo en las ediciones posteriores volvió a los cauces tradicionales, llegando incluso a utilizar la técnica agustiniana de las analogías para esclarecer el misterio. Pero es patente que lo único determinante de este proceder fue la veneración por la tradición.

La postura de los reformadores ante el dogma trinitario deja traslucir, por tanto, una tensión característica: a la vez que lo aceptan, denuncian su insuficiencia. Esta postura pudo estar libre de peligro mientras siguió íntimamente vinculada a la aceptación de la antigua doctrina de la Iglesia. Pero en el seno de la Reforma latían principios que con el tiempo hicieron problemática una tal aceptación. La indiferencia respecto de las fórmulas filosóficas, patente en Lutero y Calvino, a la vez que el nuevo principio bíblico y doctrinal, actuaron necesariamente de trampolín para la crítica. Existía la posibilidad de que la crítica se encaminara en una dirección positiva y condujera a un redescubrimiento de la antigua concepción trinitaria económico-salvífica, que contaba ya con atisbos en Lutero y que fue incluso incorporada a la fórmula luterana de concordia *(Epit. u. Sol. Decl.* XII). Tales tendencias no eran del todo extrañas al modalismo de Miguel Servet y encontraron también acogida en el reformado Keckermann. Pero por desgracia estas corrientes críticas se mezclaron con las ideas humanísticas y escépticas del Renacimiento italiano. Esto impidió que el desarrollo fuese positivo e hizo surgir un amplio frente antitrinitario compuesto de espiritualistas (Seb. Castellio, Valentín Gentile), subordinacianos (Biandrata), adopcionistas y representantes del movimiento baptista. El resultado fue una total disolución de la doctrina tradicional y el resurgimiento de las antiguas herejías nacidas en la época en que el dogma se formó.

Esta mezcla de doctrinas heterodoxas encontró su más firme plasmación en el socinianismo (del nombre de su fundador, Fausto Sozzini, † 1604), de base adopcionista y sabeliana. Por dos frentes lanzaba el socinianismo su ataque contra

la doctrina de la Iglesia: con una argumentación matemática racional tachaba a la doctrina trinitaria tradicional de contradictoria por equiparar el uno y el tres, y fundándose en la Biblia, acusaba a dicha doctrina tradicional de desprecio a la majestad del Dios único. De ahí que el catecismo de Sozzini atacase expresamente la doctrina de las dos naturalezas y rechazase como no bíblica la fe en una preexistencia de Cristo. Los textos trinitarios de la Escritura (cuya autoridad no se negaba) eran interpretados en sentido sabeliano.

Dado que estos errores se extendían fuera del ámbito de la Iglesia, y puesto que, faltos de originalidad, habían sido ya sancionados por la doctrina anterior de la Iglesia, el magisterio no consideró necesaria más que una condenación genérica. Es lo que hizo el papa Pablo IV el año 1555 (DS 1880). Por lo demás, de la refutación se encargó la teología recién surgida, la cual, en la escolástica barroca, se ocupó de la doctrina trinitaria en obras eruditas, incluso monográficas (así, Gregorio de Valencia, 1592; Teodoro Smising, 1626; Juan Zamora, 1624; Forestio, 1633). Pero el método meramente racional y especulativo, en el que había recaído también la antigua dogmática protestante, no sólo no era apto para salir al paso de la crítica humanística (habría tenido que destacar los elementos religiosos, teológicos y salvíficos del dogma), sino que fomentó el que el nuevo pensamiento filosófico que entonces nacía abordase el dogma con unas pretensiones aún más radicales de racionalidad.

Por este camino llegó Jakob Böhme († 1624) a una explicación puramente metafísica y voluntarista, al interpretar al Padre como la «voluntad del principio radical, al Hijo como el corazón, al Espíritu Santo como la fuerza». Pero ya Descartes († 1650) no vio otro modo de mantener el dogma que indicando que se trata de un campo totalmente separado de la filosofía e inaccesible a ella. Realmente, la exigencia de una evidencia meramente conceptual para el conocimiento de la verdad, y la erección de la conciencia cierta del sujeto en criterio único de verdad, habían hecho imposible una aproximación filosófica al misterio trinitario. Es más, la identificación de la persona con la propia conciencia no podía menos de introducir equívocos en la doctrina trinitaria. El panteísmo de Spinoza († 1677), la naciente crítica bíblica y el ídolo de la «religión razonable» crearon nuevos presupuestos para una destrucción del dogma en la conciencia occidental. Leibniz († 1716) volvió a defender en el sentido de la escolástica la cogitabilidad del misterio, tanto contra el irracionalismo de Pedro Bayle († 1706) como contra el racionalismo de los socinianos. En cambio, Kant († 1804), con su crítica a la aplicabilidad del concepto de sustancia, asestó un golpe decisivo a la interpretación metafísico-especulativa. Sobre base spinozista, G. E. Lessing († 1781) intentó una construcción de la Trinidad que no era sino una extrapolación de la conciencia finita a lo absoluto y que, de modo panteísta, hacía del Dios-Hijo la expresión de la realidad mundana creada. Más funestos aún fueron los efectos de la crítica de D. Fr. Strauss († 1834), para quien creer en el símbolo *quicumque* significaba renunciar a las leyes del pensamiento humano. Strauss pretendió demostrar que el concepto de sustancia (universal o particular) es inaplicable al dogma, e intentó reducir al absurdo el concepto teísta de persona absoluta.

Tampoco el pietismo pudo hacer frente con efectividad a estas decididas incursiones críticas en el dogma, más agudizadas en el protestantismo de la Ilustración que en el campo católico. Emparentado como estaba de modo peculiar con las bases de la Ilustración y coincidiendo como coincidía con ella en el rechazo de la fe dogmática, el pietismo debiera haber tenido acceso hacia una comprensión religiosa y existencial de esta verdad. Pero, de hecho, la postura pietista no condujo a una tal penetración experiencial del dogma; prueba de que sin un esfuerzo del pensamiento la devoción queda privada de alimento.

Frente a esta disolución operada por el racionalismo ilustrado, el *romanticismo* aportó, con su simpatía por lo vital y orgánico, por la historia y los procesos evolutivos, presupuestos favorables al reconocimiento del dogma trinitario. Pero la primera en hacer uso de estos presupuestos no fue la teología; fue la filosofía sistemática quien los aplicó a una penetración especulativa del dogma, que en última instancia condujo en el idealismo filosófico a su disolución. Schelling († 1854), por ejemplo, deduce la Trinidad del autoconocimiento del espíritu absoluto y la presenta como proceso necesario, en el que lo absoluto se objetiva y se proyecta en lo real del mundo. El Dios verdadero existente queda así diferenciado del fundamento de su existencia, y en último término el proceso Dios-mundo proviene de un oscuro impulso de la naturaleza absoluta. La eliminación del misterio que se aprecia aquí con claridad es desarrollada más inequívocamente por G. W. Fr. Hegel († 1831). Ya el punto de partida es en él un concepto de Dios no teísta: Dios se concibe como la sustancia vital en el movimiento mediante el cual se constituye a sí mismo. Pero este movimiento y esta diferenciación no pueden ser puramente inmanentes: deben conducir a un real ser de otro modo de Dios, es decir, a su limitación, si este Dios ha de ser un Dios vivo. Lo finito se convierte así directamente en un momento constitutivo de la vida divina, al igual que por otro lado el yo finito puede explicarse como infinito en cuanto momento de un proceso de transición. La Trinidad queda incluida en este proceso en el sentido de que el Hijo es el ser de otro modo del Dios que es en sí: a su plena diferenciación pertenece también el carácter finito de la creación. De aquí resulta que la generación del Hijo no ha de entenderse como una distinción puramente inmanente en el ser divino, sino como una actividad transeúnte en la que Dios se hace finito en la creación y se encuentra a sí mismo en el espíritu finito. Dado que por Trinidad cristiana se entiende la afirmación de tres personas divinas mutuamente relacionadas y distintas del mundo, es evidente que la Trinidad hegeliana no tiene en común con la cristiana más que el nombre.

Con todo, la especulación filosófica de Hegel influyó en la teología protestante y ocasionó en ella una cierta vitalización del pensamiento trinitario (K. Daub, Ph. K. Marheineke, Chr. H. Weisse). Fr. Chr. Baur quedó tan impresionado por la construcción hegeliana, que habló de ella como de la culminación más profunda de las ideas de los Padres de la Iglesia y de sus analogías tomadas del espíritu humano, y consideró que con ella se había alcanzado el punto en que la teología y la filosofía de la Trinidad se compenetraban plenamente. La poca consistencia de este intento especulativo se muestra en el hecho de que pronto fue desplazado por Schleiermacher († 1834), quien, influido también por el romanticismo, hizo del sentimiento subjetivo y de la experiencia religiosa el criterio de la verdad del dogma. Con este punto de partida no podía Schleiermacher conceder validez objetiva ninguna a la doctrina trinitaria de la Iglesia ni ver en ella una expresión originaria de la conciencia cristiana. En consecuencia, la doctrina trinitaria no era para él más que el reconocimiento subsiguiente de que Jesús está colmado de Dios y de que el Espíritu de Dios está presente en la Iglesia. Dado que así se renunciaba a la Trinidad como revelación histórica objetiva, es plenamente consecuente que A. Ritschl, a finales del siglo XIX, prologando esta línea, desistiese por completo de toda afirmación de la Trinidad.

Por parte católica se acusó más claramente la oposición a Hegel y a las construcciones idealistas. En la crítica a la especulación de Hegel destacó sobre todo la escuela de Tubinga[28]. Pero las ideas de Hegel y del idealismo no dejaron de

[28] Así, J. Kuhn, *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Katholische Dogmatik* II (Tubinga 1857) 561, 624s.

ejercer su influjo en la teología católica. Así, por ejemplo, Rosmini († 1855) sostenía que, una vez realizada la revelación, la razón puede captar especulativamente el misterio trinitario como la realización de las tres formas más elevadas del ser (realidad, idealidad, moralidad), formas que en Dios no pueden existir sino de modo personal. El semirracionalismo que aquí apunta fue rechazado por la Iglesia (DS 3225s). En contraposición a las explicaciones tradicionales, y en el supuesto de que tales explicaciones no pasaban de presentar las personas como puras personificaciones del Absoluto, A. Günther († 1863) intentó explicar la Trinidad como «autorrealización (autoproyección) del principio absoluto en su triple personalidad» [29]. Según eso, para el pensador especulativo el conocimiento de la Trinidad proviene de una aplicación modificada del proceso de la personalidad propia a la conciencia absoluta, en la cual tiene también lugar un proceso de contraposición en el que Dios se pone o se concibe a sí mismo inmediatamente en su sustancialidad (o incluso se duplica a sí mismo por emanación). Ahora bien: esta autoobjetivación equipara en una representación interna la contraposición entre sujeto y objeto. Surge así un tercer momento en este proceso de la conciencia absoluta (llamado también por Günther proceso de convicción y potenciación): momento que, dada la infinitud de Dios, no puede ser sino sustancia absoluta. La unidad de estos tres principios reales es una unidad «orgánica». Con ello, aun prescindiendo de la estructura racionalista de la explicación, volvía a cernerse el peligro del triteísmo, puesto que la exposición que Günther hace del «proceso de la personalidad» en el Absoluto no anda lejos de aceptar la formación de una triple sustancia en Dios. Esto contradice tanto la unidad como la simplicidad de Dios, a la vez que, por otra parte, da paso libre al panteísmo que el mismo Günther no cesa de rechazar externamente.

Es comprensible que la Iglesia reaccionara vivamente contra la teoría de Günther por «discrepar no poco de la fe católica y de la correcta explicación de la unidad de la sustancia divina en las tres personas eternas» (así Pío IX en un escrito al arzobispo de Colonia el 15 de junio de 1857; DS 2828). Contra el triteísmo de Günther se pronunció, sobre todo, el Concilio provincial de Colonia de 1860, aprobado por Pío IX. El Concilio Vaticano I tuvo incluso la intención de condenar formalmente el error teológico trinitario de Günther. El esquema positivo sobre doctrina trinitaria preparado en este Concilio resalta lógicamente el carácter misterioso de la Trinidad y acentúa sobre todo la unidad esencial y la comunicación de las tres personas en la esencia única, rechazando toda sombra de multiplicación o emanación. Pero el esquema en cuestión *(Collectio Lacensis* VII, 553s) muestra con claridad que con ello sólo se asumía la antigua doctrina especulativa sobre la Trinidad inmanente, sin que se profundizara la postura de fe con la inclusión de elementos bíblicos y teológicos enfocados desde el punto de vista de la historia de la salvación [30]. Un cierto impulso en esta línea lo dio la encíclica de León XIII sobre el Espíritu Santo *(Divinum illud)* del año 1897.

El Vaticano II, de acuerdo con su orientación fundamentalmente pastoral, no ha abordado formalmente ni ha expuesto doctrinalmente el dogma trinitario. Con todo, ha manifestado que reconoce como verdad y realidad y mantiene como fundamento insoslayable de la proclamación de la fe el misterio «de la santísima e in-

[29] *Lydia* (Viena 1849) 319.

[30] El problema trinitario planteado por el Sínodo de Pistoia (1786) se situaba también en el marco de la Trinidad inmanente. Contra la fórmula «Deus in tribus personis distinctus» estableció Pío VI en su constitución *Auctorem fidei* del año 1794 (DS 2697) la expresión «in tribus personis distinctis», por salvaguardar mejor la unidad de la naturaleza divina.

divisa Trinidad, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» [31]. Es éste un hecho importante a la vista de los intentos emprendidos en el campo no católico por conseguir una interpretación meramente antropológica y existencial de la idea de Dios (Dios como «la profundidad» de la existencia humana, alcanzable únicamente en la relación interpersonal) [32], cuya consecuencia ha de ser un abandono de la Trinidad divina como contenido del kerigma [33]. Por lo demás, en las expresiones del Concilio destaca notablemente la acción de las personas divinas en la historia de la salvación, cuyo centro es el misterio de Cristo y cuyo camino hacia la plenitud reside en la fuerza del Espíritu Santo dado a la Iglesia [34]. En este sentido, el Concilio da a sus expresiones teológicas sobre la Trinidad una dimensión fundamentalmente histórico-salvífica.

SECCION CUARTA

EL DESARROLLO DE LA TEOLOGIA TRINITARIA EN LA IGLESIA

1. *Importancia y limitaciones de la doctrina trinitaria «psicológica» de Agustín*

Por más que los teólogos y Padres de los siglos III y IV se esforzaron en plasmar en formulaciones inequívocas de fe la afirmación de la unidad y triple personalidad de Dios, no desarrollaron una visión teológica de conjunto acerca del misterio. Esto no lo lograron ni los capadocios, a pesar de que fueron ellos quienes más lejos llegaron en el planteamiento especulativo de esta verdad. Fue san Agustín el primero en llevar a cabo una síntesis y una exposición unitaria del misterio. Con él comienza la teología trinitaria en sentido eminente.

El carácter occidental de su concepción se muestra en su punto de partida, la unidad de Dios, y en su interés por destacar esta unidad de Dios en el ser, en la cualidad y en las acciones. A esto responde el que una y otra vez, y con expresiones distintas, retorne el pensamiento siguiente: «Dios es la Trinidad» *(De Trin.* VII, 6, 12; XV, 4, 6) y «la Trinidad es el único Dios verdadero» *(De Trin.*

[31] Así reza la fórmula oficial en los decretos promulgados en la sesión del 28 de octubre de 1965.

[32] Así, P. Tillich, H. Braun, J. A. T. Robinson.

[33] En esta línea apunta E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik* I (Zurich 1946) 240.

[34] Cf. a este propósito sobre todo cómo se expresa la *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* c. I, n. 4: «Consumada, pues, la obra cuya realización había confiado el Padre al Hijo (cf. Jn 17,4), fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés para que santificara sin cesar a la Iglesia y de esta forma los creyentes pudieran acercarse por Cristo al Padre en un mismo Espíritu (cf. Ef 2,18). El es el Espíritu de la vida, la fuente del agua que salta hasta la vida eterna (cf. Jn 4,14; 7,38-39), por quien el Padre vivifica a todos los hombres muertos por el pecado, para, finalmente, resucitar en Cristo sus cuerpos mortales (cf. Rom 8,10-11). El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo (cf. 1 Cor 3,16; 6,19) y en ellos ora y da testimonio de la adopción filial (cf. Gál 4,6; Rom 8,15-16,26)».

I, 6, 10-11). Distanciándose claramente de la tendencia característica de los griegos a considerar al Padre como Dios en sentido absoluto, para Agustín el Dios absoluto es únicamente Padre, Hijo y Espíritu en conjunto.

La idea de la absoluta unidad de Dios, que incluso en lo referente a las *opera ad extra* conduce obviamente al reconocimiento de un estricto *unum principium* (*De Trin.* V, 14, 15), encuentra en Agustín una aplicación llena de consecuencias a la hora de interpretar las teofanías divinas, que seguían constituyendo un difícil tema teológico desde la polémica arriana. Agustín corrige la concepción tradicional, amenazada siempre de subordinacionismo, según la cual las teofanías veterotestamentarias son siempre obra exclusiva de la segunda persona divina, ya que el Padre no puede manifestarse. La respuesta de Agustín reposa en el rechazo de toda diferencia cualitativa en Dios y, consiguientemente, en la negación de la invisibilidad como privilegio del Padre. Esta respuesta desembocó en una aporía: a base de las expresiones de la revelación no es posible decidir cuál de las personas se ha manifestado. Pero esta afirmación indeterminada tiene como presupuesto la idea positiva de que en principio cada una de las personas, e incluso la Trinidad en conjunto, puede haberse manifestado. Esta postura de Agustín encierra un doble aspecto: uno positivo, ya que pone de relieve contra todo subordinacionismo la unidad esencial de las tres personas; otro negativo, ya que en ella apunta con fuerza la desaparición de un enfoque propiamente económico-salvífico y la falta de diferenciación en la Trinidad revelada. La consustancialidad e igualdad de las personas la mantuvo Agustín hasta en la misma concepción de las misiones, utilizada desde antiguo por los arrianos como prueba de la inferioridad del Hijo.

El planteamiento trinitario de Agustín desemboca así en el concepto cuya introducción fue un primer gran logro de Agustín en el campo de la doctrina trinitaria especulativa: el concepto de relación como expresión de la diferenciación personal del Dios único. Es obvio que, al subrayar Agustín fuertemente la unidad de Dios, se le plantease con especial urgencia el problema que trajo de cabeza a todos los occidentales: ¿cómo puede esta unidad ser compatible con diferencias personales sin quedar eliminada o diluida por ellas? Para este fin puso en juego el concepto de relación, «línea esta la más delicada y fina que podía encontrarse para señalar de algún modo las diferencias en el ser divino sin destruir la unidad con complicadas categorías» [35].

A pesar de que ya los capadocios habían utilizado el concepto de σχέσις en la lucha contra arrianos y eunomianos, este concepto no ocupó un puesto céntrico en la doctrina trinitaria hasta Agustín, para no abandonar ya en adelante esta posición. Agustín supo unir intrínsecamente este concepto con el carácter de relación de las denominaciones personales bíblicas «Padre», «Hijo» y «Espíritu» (a pesar de que en este último término no se expresa propiamente la correlación, razón por la cual prefirió Agustín para la tercera persona el nombre de «donum»). Con sus reflexiones preparó el camino al axioma posterior de Anselmo de Canterbury, según el cual en Dios es uno todo lo que no es expresión de una relación mutua. La coherencia de su especulación se muestra en el hecho de que, para no poner en peligro el carácter real de las relaciones (y con ello de las personas divinas), nunca pierde de vista la idea del ser absoluto, al cual se refiere la relación. Este ser absoluto no puede ser sino la esencia divina, que además debe ser afirmada como idéntica con la relación. Esta explicación garantiza también la concepción de estas relaciones como puramente sustanciales. No son determinaciones accidentales de la esencia divina ni la alteran; son más bien esta esencia

[35] R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II (Erlangen ³1923) 159.

divina única bajo el aspecto de una correlatividad inmanente. Según eso, las personas consideradas en sí mismas son el único Dios verdadero y una misma cosa con el ser divino absoluto. Mientras que, en relación correlativa de unas con otras, son Padre, Hijo y Espíritu.

Con el concepto de relación consiguió Agustín, mucho mejor que los alejandrinos con la teoría hipostática (la cual resulta torpe frente a aquélla), mantener la distinción personal sin desvirtuar la unidad esencial. Como pensador neoplatónico, él no tenía dificultad alguna en entender estas sutilísimas distinciones como realidades objetivas e identificarlas con las personas. Pero, no obstante, llama la atención el que Agustín no se aviniera al concepto de persona, por no poder expresarse en él el carácter relativo. En ello se muestra que para Agustín siguió siendo un problema la intelección concreta de la triple realidad y que para él el concepto de persona aplicado a la Trinidad no era propiamente más que una palabra vacía.

De una disolución de la Trinidad en pura dialéctica le salvó la intelección analógica de la terna en la unidad a partir de la realidad de la vida anímica humana. La base para esta «teoría trinitaria psicológica», típica de Agustín, la proporciona la afirmación inferida de la Escritura de que el hombre, y sobre todo el hombre interior, es una imagen de la Trinidad divina. A pesar de que esta imagen no es más que una expresión sumamente imperfecta del prototipo divino, Agustín está convencido de que a partir de ella se puede penetrar en la vida intratrinitaria de Dios, sin que por ello el misterio sea eliminado o intelectualmente dominado. Pero las propiedades principales del alma, *esse, nosse* y *velle,* resumidas por Agustín en el tríptico *mens, notitia, amor,* reflejan plásticamente la inmanencia de la vida trinitaria en el proceso inmanente del espíritu y facilitan una cierta comprensión de la Trinidad. Con todo, esta comprensión no se alcanza si no es a partir de la fe y de sus formulaciones dogmáticas. En esto último se manifiesta cuál es el alcance exacto de las analogías psicológicas y cómo no pretenden ser pruebas racionales de la existencia de una Trinidad a partir de la estructura creada del espíritu humano. Esto es válido incluso del tríptico *memoria, intelligentia, voluntas,* expresión la más acertada de la analogía con el ser trinitario. Es este tríptico el que Agustín ha desarrollado con más detalle (*De Trin.* X-XV) respecto de la unidad y triple realidad, relatividad, inmanencia e inexistencia de los miembros.

Todas estas adquisiciones no impiden, sin embargo, percatarse de las limitaciones de este esquema doctrinal. En un examen más detenido se ve cómo Agustín consiguió las ventajas de su explicación teológica trinitaria a costa de una gran renuncia: a costa de renunciar a una consideración y valoración económica del misterio trinitario. Su doctrina trinitaria es «la más inmanente entre las inmanentes» [36], tanto que elimina la antigua perspectiva occidental, que concebía la tríada personal como forma de revelación reconocible en la historia de la salvación (y elimina esta perspectiva a pesar de que en su teología de la historia le es familiar). Con ello quedaba infravalorada la referencia de la Trinidad al mundo, se impedía la comprensión histórica de la vida divina y, en último término, se dificultaba el que este misterio fuese fecundo para el *pro me* existencial del creyente (prescindiendo de la importancia religiosa que la idea de imagen tuvo para la antropología).

La causa de esta laguna [37] de Agustín no hay que buscarla ni en una escasa

[36] A. v. Harnack, *op. cit.,* II, 292.

[37] Cf. M. Schmaus, *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins,* en *Studia Patristica* VI, ed. F. L. Cross (Berlín 1962) 503-518.

orientación bíblica de sus ideas (Agustín buscaba siempre apoyarse en la palabra de la Biblia) ni en el miedo al modalismo, que supuso siempre un cierto peligro para los occidentales y perduró durante bastante tiempo en el priscilianismo. Decisivo para este agotarse del planteamiento económico e histórico-salvífico en la doctrina trinitaria fue un hecho de la historia del dogma: la Trinidad se interpretó cada vez menos a partir del acontecimiento Cristo y, separada de la cristología, cayó en un aislamiento teorizante. Con ello se perdió uno de los factores esenciales (antes indicados) para la formación de ideas concretas sobre la actividad de las personas divinas en la revelación y para la adquisición de un conocimiento vital de la fe. Reducida a este aislamiento, la afirmación trinitaria se vio expuesta a una aplicación unilateral de categorías ontológicas. La transferencia de tales categorías había sido una necesidad durante las luchas trinitarias, pero lo que entonces había sido un recurso de emergencia para asegurar la verdad atacada se convirtió en el instrumento positivo normal de una doctrina trinitaria cristiana. Este fenómeno se debe al influjo cada vez más fuerte del pensamiento griego sobre la teología cristiana en el contexto más amplio de un proceso de asimilación del helenismo por el cristianismo. Con Agustín se cierra en la patrística este proceso de aplicación de categorías ontológicas griegas al misterio salvífico cristiano de la Trinidad. La escolástica medieval, impresionada por su autoridad y confirmada por el ideal científico aristotélico, consolidó aún más el tratamiento ontológico de este objeto de fe y siguió desarrollando la doctrina trinitaria unilateralmente en la línea de una explicación metafísica.

2. *Final de la patrística y paso a la especulación escolástica*

Un eslabón importante en este proceso de transición fue el romano Boecio († 524) [38]. Junto con Agustín llegó a ser el gran maestro de la primitiva Edad Media.

La dependencia de la concepción trinitaria agustiniana, que Boecio mismo declara *(De Trinitate,* proemio), se muestra sobre todo en la teoría de las relaciones, teoría que Boecio vuelve a desarrollar en la controversia trinitaria a raíz de la lucha con los teopasianos, para refutar con ella los ataques contra los monjes escitas y la supuesta destrucción de la unidad esencial en Dios. Sin embargo, con respecto al concepto de persona se apartó claramente de Agustín, ya que consideró este concepto (en el sentido de individuo incomunicable) apropiado para caracterizar la triple realidad en Dios. Pero en ello, lo mismo que en la separación de los conceptos de hipóstasis y subsistencia y en la utilización de este último únicamente para la esencia divina común, no estuvo muy acertado, puesto que la identificación de la persona con la *rationalis naturae individua substantia* había de tener como consecuencia el que la esencia divina apareciera como no individual y opuesta a los tres individuos (siendo así que Agustín había insistido tan intensamente en la identidad de cada persona con toda la esencia divina). El método racional de Boecio, influido por la lógica aristotélica, resultó en este punto insuficiente y un peligro directo contra la concepción estrictamente unitaria de la Trinidad. Pero el modo como explicó la fe trinitaria a base del aparato conceptual aristotélico (y neoplatónico) hizo de él un precursor de la especulación trinitaria escolástica y su primer representante.

El influjo del pensamiento filosófico sobre la doctrina trinitaria de Agustín y Boecio no salió del ámbito de lo formal, es decir, de la formulación y expresión

[38] Cf. a este respecto V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen»* (Paderborn 1935) 231.

externas de la verdad de fe. Pero al fin de la patrística el pensamiento filosófico tuvo su influencia incluso en la comprensión básica intrínseca y en la concepción más honda de la fe trinitaria. Esto es patente ante todo en el Pseudo-Dionisio. Su teoría trinitaria, influida por Proclo y el neoplatonismo, recibió la impronta de la especulación neoplatónica.

Pero el Areopagita, en el mismo contexto —y aquí radica el cuño aristotélico de su filosofía—, ve el uno supraesencial como la causa última y el principio de lo uno y lo múltiple y en general de todo ser. Con ello queda la tríada divina relegada al orden de los desarrollos del ser divino y adquiere el aspecto de un autodespliegue de la unidad en tres personas (impresión esta que Agustín quería expresamente evitar). Por eso es significativo que el Hijo y el Espíritu Santo se presenten como retoños y luces supraesenciales de la divinidad concentrada en el Padre *(De div. nom.* II, nn. 5 y 7). Debido a la idea central de que todo ser fluye del Bien Supremo en forma de irradiaciones luminosas, la trascendencia de Dios, aun sin mezclarse con las cosas, viene a ser acusadamente inmanente al mundo. Esto tiene como consecuencia una fuerte referencia mundana de la vida divina.

Así, pues, con el Pseudo-Dionisio invaden la doctrina cristiana pensamientos neoplatónicos. Se crea así una situación en la que no se sabe qué prevalece, si lo cristiano o lo neoplatónico. Esta situación se agudiza con Juan Scoto Eriúgena († hacia 877); tanto, que está muy cerca el peligro de volatilización de lo cristiano. Su sistema teológico está esbozado desde un punto de vista neoplatónico con un asombroso vigor mental. La Trinidad se inserta plenamente y se revela en el proceso mundano como una Trinidad cósmica. Pero esta revelación no se concibe en el sentido bíblico como libre acción histórica de Dios en el mundo, sino como evolución real dialéctica de la *natura* o *universitas,* que abarca a Dios y a la criatura *(De divisione naturae* II, 1). De este modo llega Eriúgena incluso a presentar la referencia mundana de la Trinidad como *discretae operationes* de cada una de las personas. Esto atenta no sólo contra la unidad de la esencia divina, sino también contra la consistencia de las personas divinas, valoradas aquí únicamente como momentos de la realización de Dios en sí mismo y en el mundo. Una Trinidad así, inmersa en el proceso mundano, no es ya el Dios superior al mundo que existe en sí mismo trinitariamente e interviene libremente en el mundo como creador. Una tal Trinidad es el ὄν neoplatónico que se revela y crea naturalmente en la dialéctica real de un movimiento circular.

El fin de la patrística y la transición a la Edad Media suponen, pues, en Occidente, con Escoto Eriúgena, un paso peligroso hacia una deformación filosófica de la doctrina trinitaria. En cambio, la evolución patrística en Oriente se produjo con Juan Damasceno († antes del 754) de un modo más armónico. La obra del Damasceno en teología trinitaria es, en cuanto síntesis de la doctrina tradicional, el paralelo oriental de la obra de Agustín, aunque sin la originalidad de este último. Su influencia no se redujo al Oriente, sino que a través de la escolástica consiguió un puesto de validez universal en la historia de la evolución doctrinal trinitaria [39].

Su obra, más que una profundización especulativa del dogma, es una síntesis de los resultados de la tradición y una aportación dialéctica a la conciliación de los *termini* teologicos. Por eso destaca en él la falta de una elaboración conceptual de las procesiones intratrinitarias. A veces se encuentra una comparación del Hijo y el Espíritu con las fuerzas espirituales del hombre. Pero se trata de un arranque para una evolución de la especulación en esta línea, no desarrollado plenamente sino por la Escolástica occidental.

[39] Cf. J. Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes v. Damaskus* (Paderborn 1909) 4.

3. *Tipos especulativos de la teoría de la Trinidad inmanente en la Escolástica*

La temprana Edad Media comenzó recorriendo en teoría trinitaria los caminos agustinianos. Pero los pensamientos de Agustín fueron muy pronto asumidos en una mentalidad nueva, que ejercitó el método especulativo con una coherencia y un rigor de nuevo cuño. No se llegó, es cierto, a deducir la afirmación revelada a partir de la conciencia del espíritu finito, sino que se daba por supuesta la fe y se admitía un conocimiento puramente analógico del misterio. Pero emergió la *ratio* con una pretensión mucho más acusada de penetración y configuración de la verdad. Esto se pone ya de manifiesto en Anselmo de Canterbury († 1109), quien deriva la trinidad de personas a partir del espíritu perfecto, obligado a pensarse y amarse a sí mismo.

La consecuencia dialéctica en la interpretación de la Trinidad llevó a Roscelino († hacia 1125) a una directa negación del misterio. Determinado por el nominalismo de la temprana Edad Media llegó a presentar las tres personas divinas como seres separados, con una unidad basada únicamente en el vínculo moral de la voluntad unitaria y del poder divino. Anselmo no estuvo desacertado al compendiar su desviación en la expresión siguiente: «Tres sunt res, unaquaeque per se separatim sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut potentia et voluntate idem sint omnino» *(De inc. Verbi,* 1). Más adelante, Abelardo († 1142), discípulo ocasional de Roscelino, asumió el nominalismo de éste. Pero, frente a la tendencia de Roscelino a interpretar las personas en sentido triteísta, Abelardo se atuvo a Agustín y desarrolló la trinidad personal a partir de la sustancia perfecta y única del *summum bonum.* Al hacerlo acentuó de tal manera la unidad de la sustancia, que la trinidad sólo tenía vigencia en la forma de los atributos divinos de poder, sabiduría y bondad. Toda su doctrina se situaba así en las cercanías del modalismo.

Hugo de San Víctor († 1141), por el contrario, volvió a un genuino agustinismo. De acuerdo con esta tradición, Hugo pone gran énfasis en afirmar la unicidad de la sustancia divina e intenta como Agustín fundamentar psicológicamente la trinidad personal. En el alma racional, que hace surgir de sí la sabiduría para abrazarla con su amor, encuentra la imagen más acabada de la Trinidad. Esto que el hombre capta como componentes de su alma debe ser en el creador original sabiduría y amor eternos y consustanciales, no separados en sustancias, sino diferenciados en personas (a diferencia de Agustín, Hugo piensa que el término persona es la expresión más apta de lo que en la Trinidad no puede ser sustancia ni accidente). Con estas explicaciones psicológicas no sobrepasa Hugo esencialmente al Padre de la Iglesia, aun cuando es evidente una más marcada impronta económico-salvífica, como se manifiesta en el hecho de que Hugo dedica una atención especial a las acciones divinas *ad extra* y a la actuación de las personas divinas [40] por medio de la gracia.

Con la obra del Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo († 1142), el agus-

[40] Esta su teoría acerca de Dios y de la Trinidad, de impronta agustiniana, la recibió Hugo por mediación de la escuela de Laón y de Abelardo. Hugo no logró de todos modos una exposición sistemática y coherente. Sobre el desarrollo de la doctrina trinitaria en la temprana Escolástica, cf. J. Hofmeier, *Die Trinitätslehre des Hugo v. St. Viktor* (Munich 1963). Más influida por la especulación de Abelardo está la concepción trinitaria de Roberto de Melun († 1167), quien toma además ciertos elementos de la visión histórico-salvífica de los victorinos. Cf. a este respecto U. Horst, *Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert v. Melun* (Maguncia 1963) 181ss.

tinismo experimentó un gran auge. Conocía Lombardo la teoría trinitaria de los capadocios a través de Juan Damasceno, pero le concedió poca importancia.

El problema trinitario básico es, para él lo mismo que para Agustín, la explicación de la trinidad de personas a partir de la unidad esencial. El papel decisivo vuelve a desempeñarlo el concepto de relación. La concepción estática de Agustín resalta aún más por el retroceso de las analogías psicológicas. En el círculo de la escuela del Lombardo llegó incluso a abandonarse la interpretación psicológica [41]. En su lugar surgió un nuevo interés por la discusión de las propiedades, que Pedro distingue conceptualmente de las personas. En él, lo mismo que en su escuela, se aquilatan las distinciones entre esencia, persona, relación y propiedad. A partir de esta tendencia se explica que surgiera el nuevo tipo de problema de si generación y espiración pueden predicarse de la esencia al igual que de las personas. La respuesta es negativa: la esencia divina no puede engendrar ni ser engendrada. En esta respuesta aparece aún con más nitidez el carácter de esta concepción trinitaria: la vida trinitaria se presenta en ella exclusivamente como unidad de las relaciones mutuas entre las hipóstasis. De todos modos, el enfoque básico estático queda un poco suavizado por el hecho de que Pedro muestra aún la relación entre misiones temporales y eternas. Pero este aspecto quedó relegado en el círculo de sus discípulos. La doctrina especial de la inhabitación personal del Espíritu Santo habría podido desarrollar una fuerza capaz de dar un peso mayor a la impronta económica de la teoría trinitaria, a su reflejo en la historia de la salvación. Pero esta concepción no contaba en Pedro con la base y el apoyo suficiente, de tal modo que en lo sucesivo no pudo hacer frente a las objeciones y no encontró resonancia ni siquiera en el círculo de discípulos del Lombardo.

Otra causa de la desaparición del interés por la teoría trinitaria psicológica de Agustín fueron las nuevas perspectivas de la escuela de Chartres y su especulación numérica. En la tradición neoplatónica de esta escuela figuraba el Padre, al igual que el «uno» en la serie numérica, como la unidad y el origen de la Trinidad. La vida intratrinitaria se presentaba, consiguientemente, en esta perspectiva, ante todo, como multiplicación de la unidad (así, Gilberto Porretano, Thierry de Chartres y Alano de Lille). Con ello se agudizaba aún más la presentación formalista de la vida intratrinitaria, sin que se pueda hablar a la vez de enfoques especulativos nuevos y de más amplias perspectivas.

Un nuevo impulso no se dio hasta Ricardo de San Víctor († 1173). La clave de sus ideas fue un análisis penetrante de la naturaleza del amor, sobre la base del concepto anselmiano de Dios como el *summum omnium* y la *summa charitas*.

Según esta teoría, el amor que Dios se tiene a sí mismo, para poder ser perfecto, precisa en primer lugar de un *alter ego*. Este *alter ego* sólo puede serlo una persona absolutamente perfecta y divina, igual a la primera persona. Pero tampoco el amor entre dos, el *amor mutuus*, es para Ricardo la realización más perfecta de la *charitas*. Esta sólo se consigue cuando la persona que ama, con un amor totalmente olvidado de sí, desea para la persona amada un tercer amigo en el vínculo amoroso. Esta es únicamente la cumbre del amor perfecto de amistad: hacer que también otros tomen parte en la felicidad del ser amado. Lo «praecipuum summae charitatis» consiste en este «posse pati consortium amoris». Pero del concepto de amor sumo deduce también Ricardo la unidad esencial de las tres personas, puesto que un amor perfecto en Dios supone la igualdad esencial de quienes se aman. A base de esta especulación no sólo consiguió Ricardo una explicación nueva y autónoma de la realidad trina y una de Dios, sino que

[41] Para más precisión, cf. J. Schneider, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus* (Munich 1961) 224.

además corrigió notablemente el concepto boeciano de persona que hasta entonces había sido más perjudicial que fecundo para la especulación. Con la caracterización de la persona divina como «incommunicabilis existentia» se descarta respecto de las personas en la Trinidad el equívoco del «sistere sub accidentibus» nacido de la fórmula boeciana, a la vez que (con el concepto de *existentia)* se salvaguarda el *sistere ex alio* [42]. Esto libera a las personas divinas del campo de los puros *modi essendi* y las presenta como *modi obtinendi naturam divinam* en una perspectiva cercana a la perspectiva griega de los τρόποι τῆς ὑπάρξεως.

Es evidente que las ideas de Ricardo de San Víctor, cuya vitalidad especulativa se nutre del Pseudo-Dionisio, eran aptas para superar la sobriedad formal de las deducciones agustinianas y de su esquema de relaciones. De hecho, encontraron resonancia en Guillermo de Auxerre († después de 1231) y en Guillermo de Auvernia († 1249) y refrenaron el influjo agustiniano, como se aprecia sobre todo en Guillermo de Auxerre, según el cual las relaciones no son necesarias para la constitución de las personas: bastan los distintos modos de originarse. También Alejandro de Hales († 1245) se inclinó por esta tesis y adoptó ampliamente la perspectiva trinitaria del místico Ricardo de San Víctor.

Con todo, esta evolución iniciada por Ricardo no redujo a silencio al agustinismo. Y es notable que la consiguiente configuración de la doctrina trinitaria agustiniana en la Alta Edad Media no fuese llevada a cabo por la escuela franciscana (la más cercana por lo demás a Agustín), sino por Tomás de Aquino (1224-1274), quien en muchos puntos del resto de su sistema doctrinal es contrario al agustinismo. En la teoría trinitaria siguió las huellas de Agustín, llegando así a deducir la realidad de las tres personas de la esencia divina única a base de aplicar las analogías de la vida del espíritu humano.

Es característico del método utilizado por Tomás —y prueba también del influjo de Agustín— el hecho de que el Aquinate acentúa más que sus precursores de la temprana Escolástica el carácter revelado de la afirmación trinitaria y la distingue inequívocamente del concepto racional de Dios *(S. Th.* I, q. 32, a. 1). De todos modos, esta conciencia básica no se mantiene tan clara a lo largo del desarrollo que Tomás hace del misterio trinitario. En la *Summa* (I, q. 27) comienza tratando de las procesiones divinas, cuya realidad ve garantizada por la Escritura. En contraste con las deformaciones arriana y sabeliana, define más exactamente el carácter de estas procesiones como acciones inmanentes de tipo puramente espiritual, cuyas analogías más adecuadas son los actos de conocer y amar del espíritu. En este punto consiguió Tomás una distinción más perfilada entre la primera y la segunda procesión, con lo que aportó una solución real al problema pendiente desde siglos sobre por qué la segunda procesión trinitaria no puede ser una generación. Del sentido de la generación deduce Tomás que ésta, según la tendencia del acto cognoscitivo, tiende a una reproducción y asimilación del engendrado al principio generador, mientras que la fuerza de la voluntad amorosa, lejos de seguir la *ratio similitudinis,* significa únicamente una *inclinatio in rem volitam.* Con ello se descubre una diferencia esencial entre generación y espiración, basada en las tendencias distintas de la asimilación y de la inclinación. Pero el centro de la especulación trinitaria del Aquinate no radica en sus reflexiones sobre la teoría de las procesiones, sino en su teoría sobre las relaciones. También aquí toma el contenido ideológico de Agustín, pero dándole una explicación mucho más amplia

[42] Cf. A. Stohr, *Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts:* ThQ 106-107 (1925-1926) 122. Sobre la repercusión de este concepto de persona en Duns Scoto, cf. H. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus* (Werl 1954) 80, 92.

y penetrante. El concepto de relación desempeña en su sistema un papel especial, como se muestra en el hecho de que no sólo hace a la relación inmediatamente concomitante de las procesiones, sino que en el problema especulativo sobre la prioridad lógica de las procesiones o de las relaciones (problema carente de respuesta aun en el círculo del Lombardo) se pronuncia por la prioridad de las relaciones. En contraste con Gilberto Porretano, quien valoraba las relaciones únicamente como *assistentes* o *extrinsecus affixae,* considera Tomás que la trinidad de personas está constituida intrínsecamente por las relaciones permanentes. En consecuencia, la relación subsistente se concibe en un sentido pleno como aquello que constituye a la persona (entendida de nuevo en sentido boeciano), como aquello que la hace cognoscible en cuanto tal y la distingue de las otras personas. La impronta agustiniana de la concepción trinitaria del Aquinate se manifiesta ante todo en su pneumatología: en ella enlaza de nuevo Tomás con el concepto de *donum,* concepto que le sirve también para explicar la intervención de la vida intradivina en las criaturas. Lógicamente, el sello agustiniano se pone de relieve también en la teoría conclusiva de las misiones. Incluso se puede decir que Tomás ha desarrollado plenamente la dinámica especulativa de la idea trinitaria agustiniana. Lo cual equivale también a afirmar que Tomás no introdujo ideas nuevas en la doctrina trinitaria. Lo mismo vale de los seguidores del Aquinate en la teoría trinitaria: Ulrico de Estrasburgo († 1277) y Godofredo de Fontaines († después de 1306), por ejemplo, sólo se separaron de su maestro en algunos matices y, sobre todo, pusieron gran énfasis en el principio de la *oppositio relationis.* Fue especialmente la teoría de las relaciones la que experimentó una elaboración más amplia en la escuela tomista.

A la línea agustiniana representada con la mayor nitidez por Tomás le salió en el siglo XIII un oponente. Y lo notable es que esta reacción surgiera en la escuela franciscana, tradicionalmente adicta al agustinismo. Característica de esta reacción es la vuelta a Ricardo de San Víctor y a la teoría trinitaria griega, como se aprecia sobre todo en la obra de Buenaventura († 1274).

La herencia agustiniana no ha desaparecido del todo en él (baste recordar la teoría de las relaciones y la concepción del espíritu humano como reproducción de la Trinidad); pero no constituye la base de su especulación trinitaria. Esta radica más bien en la idea de *innascibilitas* tomada de Ricardo, idea que Buenaventura convierte en la *primitas* del Padre, a quien reconoce como la *fecunditas respectu personarum* y la *fontalis plenitudo* en la Trinidad. Con esta concepción del Padre como principio fontal natural es obvio que para Buenaventura la primera procesión trinitaria suceda *per modum naturae* y no *per modum intellectus* (como en la tradición que en Tomás enlaza con Agustín). Es también obvio que Buenaventura no aborde propiamente el problema de si es la relación de Padre o la emanación lo que constituye primariamente su persona. A pesar de sus esfuerzos por no abandonar en este punto la concepción tradicional acerca de la prioridad de las relaciones y de las propiedades, se inclinó también a la concepción de Ricardo de San Víctor sobre la prioridad de las procesiones. El resultado fue que en esta cuestión no llegó a una explicación armónica. El influjo de Ricardo se manifiesta asimismo en que Buenaventura utiliza los conceptos de *dilectus* y *condilectus* para explicar la vida intratrinitaria, de tal modo que su expresión teológica está en conjunto más configurada según el modelo neoplatónico, dionisiano y griego. Una consecuencia positiva de todo esto fue que la relación de la Trinidad con el mundo apareció con mucha más claridad. Al ser presentado el Padre como el principio vital absoluto, no podía ya considerarse la vida del mundo como simplemente separada de él ni de las demás personas divinas. Buenaventura puso así de relieve (más claramente que los demás representantes de la alta Esco-

lástica) los elementos que conducen a una teoría trinitaria concreta económico-salvífica, e incluso asignó a cada una de las personas relaciones propias con el mundo. Pero la herencia agustiniana era aún tan fuerte, que la plasmación especulativa de la idea trinitaria mantuvo la supremacía.

Las dos líneas fundamentales de la teoría trinitaria especulativa de la Alta Edad Media no afloraron siempre en clara diferenciación. Se dieron formas eclécticas —como en Ricardo de Middletown († hacia 1308) y Marsilio de Inghen († 1386)— y en la Escolástica tardía surgió la tendencia crítica, aferrada, es cierto, al acervo ideológico tradicional, que se interesaba, sobre todo, en descubrir sus insuficiencias teoréticas. Así, Enrique de Gante († 1293) critica tanto a Ricardo de San Víctor por su insuficiente distinción del modo de las procesiones (ambas suceden en el fondo *per modum naturae)* como a Anselmo por su *oppositio relationis.* Las lucubraciones especulativas sobre el modo de ser de las hipóstasis y su relación con la naturaleza divina única se convierten en Duns Scoto († 1308) en un sutil ejercicio dialéctico, sin que al final se dé solución alguna (para Scoto, las hipóstasis pudieran ser tanto relaciones como sujetos absolutos previos a las relaciones). Las tendencias críticas del *nominalismo* condujeron, por una parte, a una formalización aún más acusada de la teoría trinitaria, y por otra —a causa de la discrepancia aquí defendida entre fe y razón—, a una minusvaloración de la importancia real de las fórmulas teológicas. Así, Guillermo de Ockham († después de 1349) mantiene la fe en la Trinidad, pero no puede admitir racionalmente ni la realidad de las relaciones ni ningún tipo de diferencia entre ellas y la esencia divina. Sobre esta base resultaba imposible una teología trinitaria propiamente tal.

Al formalismo dialéctico, que caracterizó ampliamente a la teoría trinitaria de la escolástica tardía, se opuso la mística especulativa alemana. Esta actitud espiritual, en la que se conjuntaban interioridad religiosa y sentido vital dinámico, y que encontró en el neoplatonismo el medio apto de expresión, consiguió abordar vitalmente el misterio trinitario y ponerlo en conexión con la vida del alma. El mejor ejemplo lo tenemos en el maestro Eckhart († 1327), principal representante de esta tendencia.

Dios, como principio fontal de todo ser, que se derrama en todas las cosas, es para Eckhart movimiento dinámico en sí mismo que se despliega en las tres personas. Pero en la tendencia mística a considerar a Dios como el uno original previo a toda diversidad latía el peligro de comprender el proceso intradivino como una sucesión o una emanación de las tres personas a partir del uno original, a pesar de que Eckhart rechazó tales desviaciones interpretativas. Pero ya el modo como él, de acuerdo con el esquema descensional neoplatónico, coloca la generación eterna del Hijo en paridad con la predicación de las esencias creadas y el hecho de que vincule dicha generación con el nacimiento del Hijo divino en el alma podía dar lugar a equívocos. A base de todo ello, Eckhart consiguió poner fuertemente de relieve la vital relación del ser trinitario con el mundo (aun cuando no concibió semejante relación de una manera histórico-salvífica), pero no hizo progresar esencialmente la penetración teológica en la afirmación trinitaria. Un examen detenido de las bases doctrinales de su concepción trinitaria muestran que Eckhart siguió ampliamente la tradición escolástica, aunque ajustándola a la mentalidad neoplatónica y a un interés religioso-místico [43].

Al movimiento platónico-místico pertenece también, en el paso de la Edad

[43] Por eso K. Ruh indica que la interpretación de la teoría trinitaria de la mística alemana es un problema de terminología: *Die trinitarische Spekulation der deutschen Mystik und Scholastik·* «Zt. f. dt. Philol.» 72 (1953) 24.

Media a la Moderna, Nicolás de Cusa († 1464). Su pretensión es una filosofía cristiana transracional, que debe poner de manifiesto la unidad de Dios, cosmos y hombre. Llega así a una explicación de la Trinidad a partir de la infinitud de Dios, expresión del *maximum* que todo lo abarca. Este debe poseer, además de la unidad, igualdad y conexión, puesto que sólo así puede la pluralidad quedar excluida de la absoluta unidad. Dado que Dios es *explicatio* de las cosas, la estructura trinitaria debe encontrarse plasmada también en las criaturas, sobre todo en las espirituales. El principal interés de la teología trinitaria del Cusano reside en la verificación de que la creación es una reproducción de la Trinidad, verificación llevada a cabo con un derroche de elementos y analogías nuevos [44]. En un mundo en el que el hombre, con la nueva conciencia de la infinitud cósmica, se concibe a sí mismo como *Deus humanatus,* pudo el pensamiento del Cusano contribuir a una notable vitalización del concepto cristiano de Dios. Pero no consiguió agotar ni la revelación histórica positiva de la tríada divina ni las profundidades de la Trinidad inmanente.

4. *Repercusión ulterior de la concepción económico-salvífica de la Trinidad*

La teología trinitaria especulativa de la Escolástica siguió marcando la pauta en el futuro hasta la Edad Moderna, sin que por eso se perdieran del todo las ideas bíblico-patrísticas de una Trinidad que se revela en la historia de la salvación. Estas ideas volvieron a ser formuladas de forma relativamente autónoma en el campo teológicamente fecundo de la temprana escolástica: en la época de Bernardo de Claraval († 1153), y sobre todo en suelo alemán, se dieron cita una piedad bíblica de tipo místico, una comprensión simbólica de la historia y una devoción subjetiva existencial. De ahí brotó una nueva comprensión histórico-salvífica de la Trinidad. Esta revitalización de la concepción económico-salvífica no se produce de un modo totalmente inesperado: ya en el trasfondo de las fórmulas trinitarias de Abelardo actúa un interés por el conocimiento de la triple vida personal en la revelación. En Abelardo, este interés quedó a fin de cuentas cubierto por la dialéctica, pero encontró una expresión vigorosa en Ruperto de Deutz († 1130), enemigo de la dialéctica.

Su dependencia de Agustín no le impide a Ruperto posponer las categorías demasiado formales del *De Trinitate,* de Agustín, y construir su teoría trinitaria sobre la base histórico-teológica del *De civitate Dei.* Cada uno de los estadios de la Ciudad de Dios descritos por Agustín —fundación, desarrollo y culminación— lo interpretó Ruperto como obra propia de cada una de las tres personas divinas. Resulta así que cada una de las personas se revela en un contexto peculiar de relación con el mundo. De esta peculiaridad de su revelación en relación con el mundo se deriva la gran tripartición de la historia. Es sobre todo en su obra principal, *De Trinitate et operibus eius,* donde Ruperto, con la ayuda de una exégesis a menudo alegorizante, desarrolla la prueba de que creación, redención y santificación (aun manteniendo la unidad de la actividad de las personas *ad extra)* son el «opus tripartitum Trinitatis», en el cual la «creatrix Trinitas» se revela como vida tripersonal. Como en toda teoría trinitaria enfocada económicamente, estas ideas alcanzan su punto culminante en la acción del Espíritu Santo: su obra se coloca en la tercera edad del mundo y se presenta como comunicación

[44] Cf. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Tréveris 1952) 312ss.

efectiva de sus dones. Pero Ruperto no cae de ningún modo en el error de reducir la vida trinitaria a la revelación con la consiguiente negación de la Trinidad inmanente. Su intención se dirige más bien a hacer patente en la acción *ad extra* el ritmo de las procesiones intratrinitarias y demostrar el significado de las tres personas divinas para la vida del mundo. La fórmula abstracta de *opera ad extra inseparabilia* quedó así colmada de realidad religiosa y dio pie a una vitalización de la fe en Dios. De todos modos, Ruperto dejó de lado la cuestión teológica que gira alrededor de la esencia trinitaria. Por eso no consiguió tampoco establecer una clara conexión entre la explicación económico-salvífica y la teoría de la Trinidad inmanente [45].

Con Ruperto de Deutz se produce, pues, un viraje en la especulación trinitaria a partir de la cristología como centro y por medio de una mentalidad económico-salvífica. Este cambio de perspectiva especulativa dio lugar en la misma época a un fenómeno paralelo: se trata del pensamiento de Gerhoh de Reichersberg († 1169). Decisivo para comprender su concepción básica es el hecho de que en su obra sobre el anticristo no desarrolla la prueba en favor del *filioque* con argumentos de la especulación trinitaria, sino que se basa en la visión cristológica de la historia: el Espíritu que actúa en la historia no puede proceder sólo del Padre, puesto que de tal modo se atentaría contra el lugar central que Cristo ocupa en el acontecer salvífico. A través de Anselmo de Havelberg († 1158) influyeron estas ideas en Joaquín de Fiore († 1202) y en su división tripartita de la historia. Pero no se logró aquí una síntesis completa entre doctrina trinitaria y teología de la historia [46]. Una síntesis así ya la había elaborado Honorio Augustodunense († después de 1130).

Todo ello muestra cómo los impulsos dados por Ruperto hacia una concepción económica de la Trinidad no consiguieron en su tiempo abrirse camino eficazmente. Pero ni la alta Escolástica, ni las escuelas teológicas surgidas de ella en la tardía Edad Media, ni la Escolástica restaurada de los siglos XVI y XVII se acercaron a esta mentalidad. El interés por una teoría trinitaria económico-salvífica no volvió a aparecer hasta que, con Dionisio Petavio († 1652) y Ludovico Thomassin († 1695), se produjo una vuelta a la teología positiva y a la patrística. Esto es patente en el modo como Petavio conjuga en un todo la procesión intratrinitaria con la misión exterior (*Opus de theologicis dogmatibus* III, l. VIII, § 10, 505s). Por este camino puede llegar a reconocer una inhabitación del Espíritu Santo, sin recurrir a la apropiación, y una acción peculiar del Espíritu Santo en el mundo; todo lo cual ilumina el significado salvífico del *ad nos* de la vida y acción de la Trinidad. Thomassin, por su parte, deduce la inhabitación peculiar en los miembros de Cristo del hecho de que el Espíritu Santo es el Espíritu de Jesucristo. Ambos coinciden, pues, en transferir la vida trinitaria a la realidad del *Corpus Christi mysticum* (*Dogmata theologica. De incarnatione Verbi*, l. VI, c. 8, 6ss).

Estas ideas no orientaron la doctrina trinitaria tradicional en un sentido plenamente económico, pero destacaron nuevamente sus componentes salvíficas. En el siglo XIX influyeron directamente en la llamada escuela romana: Passaglia y Schrader se sirvieron de la teoría de las misiones trinitarias para fundamentar una visión económico-salvífica de la Iglesia y para plasmar orgánicamente el con-

[45] Cf. L. Scheffczyk, *Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung*, en *Kirche und Überlieferung* (Festschr. J. R. Geiselmann), edit. por J. Betz y H. Fries (Friburgo 1960) 90-118.

[46] Cf. a este propósito St. Otto, *Die Denkform des Joachim v. Fiore und das Caput «Damnamus» des 4. Laterankonzils:* MThZ 13 (1962) 152.

cepto de tradición [47]. Pero ya antes los representantes de la escuela de Tubinga se habían abierto a una teología salvífica y económica de la Trinidad. Los factores determinantes de esta apertura fueron un contacto directo con la tradición patrística y una aceptación de los estímulos del romanticismo y del idealismo. Ya en el joven J. A. Möhler († 1838) apunta este tipo de concepción cuando indica que la doctrina trinitaria no debe «tratarse como pura especulación», sino como «exposición de la vida interior de los cristianos» [48]. En su obra primeriza siguió esta misma línea, partiendo del Espíritu Santo, para fundamentar la unidad de la Iglesia. Fr. A. Staudenmaier († 1856), de la segunda generación de Tubinga, incorporó formalmente el principio económico-salvífico a la doctrina trinitaria; Staudenmaier inicia el tratado de Trinidad con una «parte fenomenológica», es decir, con el análisis de la Trinidad «en la manifestación realizada por medio de su propia revelación» [49], y sólo a continuación emprende el análisis especulativo de la Trinidad inmanente.

Realmente esto no era aún una configuración perfecta de la doctrina trinitaria según el principio de la economía salvífica. Una tal configuración de la doctrina trinitaria no se ha logrado aún en la teología católica.

LEO SCHEFFCZYK

BIBLIOGRAFIA

EXPOSICIONES DE CONJUNTO

Adam, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Gütersloh 1965).
Baur, F. Chr., *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes,* 3 vols. (Tubinga 1841-1843).
Krüger, G., *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Tubinga 1905).
Kuhn, J., *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Katholische Dogmatik* II (Tubinga 1857).
Lebreton, J., *Histoire du dogme de la Trinité,* 2 vols. (París 1927s).
Petavius, D., *Dogmata theologica* II (París 1644).
Régnon, Th. de, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité,* 4 vols. (París 1892-1898).

MONOGRAFIAS Y ARTICULOS

Aeby, G., *Les missions divines, de saint Justin à Origène* (Friburgo 1958).
Andresen, C., *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs:* ZNW 52 (1961) 1-39.
Baldino, D., *La dottrina trinitaria di Vigilio di Tapsa* (Nápoles 1949).
Barbel, J., *Zur «Engel-Trinitätslehre» im Urchistentum:* ThRv 54 (1958) 49-58.
Barré, H., *«Trinité que j'adore...». Perspectives théologiques* (París 1965).

[47] W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Friburgo 1962) 205, 213, 268 y *passim.*

[48] Así en la primera versión de la «Unidad». Cf. Johann Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus,* ed., introd. y coment. por J. R. Geiselmann (Colonia 1957) 474.

[49] *Die christliche Dogmatik* II (Friburgo 1844) 479-554.

Bender, W., *Die Lehre über den Hl. Geist bei Tertullian* (Munich 1961).
Bilz, J., *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus* (Paderborn 1909).
Boularand, E., *L'argument patristique au concile de Florence, dans la question de la procession du Saint-Esprit:* BLE 3 (1962) 161-199.
Cantalamessa, R., *Prassea e l'eresia monarchiana:* SC 90 (1962) 28-50.
Castro, M. G. di, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa* (Friburgo 1938).
Dahl, A., *Augustin und Plotin. Phil. Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre* (Lund 1945)
Daniélou, J., *Trinité et angélologie dans la théol. judéo-chrétienne:* RSR 45 (1957) 5-41.
— *La Trinidad y la existencia humana* (Madrid 1970).
Dörries, H., *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Gotinga 1956).
Ethier, A. M., *Le «De Trinitate» de Richard de St. Victor* (París-Ottawa 1936).
Ferretti, G., *La SS. Trinità in S. Pier Damiano (Pensiero e pietà),* en *Studi su San Pier Damiano in onore del Card. A. G. Cicognani* (Faenza 1961) 1-19.
García Lescún, E., *La teología trinitaria de Gregorio de Rimini* (Burgos 1970).
Gerlitz, P., *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas. Zugleich ein religions- und dogmengeschichtlicher Versuch zur Erklärung der Herkunft der Homousie* (Leiden 1963).
González, O., *Misterio trinitario y existencia humana* (Madrid 1966).
Haubst, R., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Tréveris 1952).
Hessen, J., *Hegels Trinitätslehre* (Friburgo 1922).
Heyns, J. A., *Die Grondstruktuur van die modalistiese Triniteitsbeskouing* (Kampen 1953).
Hibbert, G., *Mystery and metaphysics in the trinitarian theology of St. Thomas:* IThQ 31 (1964) 187-213.
Hofmeier, J., *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor, dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit* (Munich 1963).
Horst, U., *Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun* (Maguncia 1964).
Hünermann, P., *Trinitarische Anthropologie bei Fr. A. Staudenmaier* (Friburgo 1962).
Jolivet, J., *Godescalc d'Orbais et la Trinité* (París 1958).
Kretschmar, G., *Studien zur frühchristl. Trinitätstheologie* (Tubinga 1956).
Kriebel, M., *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian* (tesis doctoral; Marburgo 1932).
Löffler, P., *Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius v. Poitiers zwischen Ost und West:* ZKG 71 (1960) 26-36.
Lossky, V., *La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe* (París 1948).
Macholz, W., *Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian* (tesis doctoral; Halle 1902).
Maier, J. L., *Les missions divines selon saint Augustin* (Friburgo 1960).
Malet, A., *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de St. Thomas* (París 1956).
Marcus, W., *Der Subordinatianismus als historiol. Phänomen* (Munich 1963).
Mellet, M., y Camelot, Th., *Oeuvres de saint Augustin,* 15-16: *La Trinité,* 2 vols. (París 1955; bibliografía).
Möhler, W., *Die Trinitätslehre des Marsilius von Inghen* (Limburgo 1949).
Mühlen, H., *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus* (Werl 1954).
— *Der Hl. Geist als Person* (Münster 1963).
Ortiz de Urbina, J., *Nizäa und Konstantinopel* (Maguncia 1964).
Paissac, H., *Théologie du Verbe, saint Augustin et saint Thomas* (París 1951).
Palmier, S., *Il valore dogmatico della teologia trinitaria di S. Tommaso d'Aquino nel suo opuscolo «Contra errores Graecorum»:* DTh (P) 65 (1962) 151-167.
Perino, R., *La dottrina trinitaria di S. Anselmo* (Roma 1952).
Perler, O., *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt* (Friburgo 1931).
Prestige, G. L., *God in Patristic Thought* (Londres 1936, ²1952).

Richard, S. L., *The Problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theologie of St. Thomas Aquinas* (Roma 1963).
Ritter, A. M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils* (Gotinga 1965).
Roy, O. du, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (París 1966).
Rózycki, J., *Doctrina P. Abaelardi de Trinitate,* 2 vols. (Posen 1938-1939).
Rüsch, Th., *Die Entstehung der Lehre vom Hl. Geist bei Ignatius v. Ant., Theophilus v. Ant. und Irenaeus v. Lyon* (Zurich 1952).
Ruh, K., *Die trinitarische Spekulation der dt. Mystik und Scholastik:* «Ztschr. f. dt. Philol.» 72 (1953) 24-53.
Scheffczyk, L., *Die Grundzüge der Trinitätslehre des Johannes Scotus Eriugena,* en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Munich 1957) 497-518.
— *Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz,* en *Kirche und Überlieferung* (Festschr. f. J. R. Geiselmann; Friburgo 1960) 90-118.
Schindler, A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* (Tubinga 1965).
Schmaus, M., *Die psychol. Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927).
— *Die Trinitätslehre des Fulgentius v. Ruspe, en Charisteria* (Festschr. f. A. Rzach; Reichenberg 1930).
— *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. Aquin und Duns Scotus.* II: *Die trinitarischen Lehrdifferenzen* (Münster 1930).
— *Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karoling. Zeit,* en *Vitae et Veritati* (Festg. f. K. Adam; Düsseldorf 1956) 44-56 (más bibliografía).
— *Teología dogmática.* I: *La Trinidad de Dios* (Madrid 1960).
— *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins* (Berlín 1962) 503-518 (bibliografía).
— *Die Trinitätskonzeption in Bonaventuras Itinerarium mentis ad Deum:* «Wissenschaft und Weltbild» 15 (1962) 229-237.
Schmidt, M. A., *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius* (Basilea 1956).
Schneider, J., *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus* (Munich 1961).
Schreitmüller, H., *Das Leben Gottes in Schellings Philosophie der Offenbarung* (tesis doctoral; Münster 1936).
Schuler, B., *Die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes* (Würzburgo 1961).
Schurr, V., *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen»* (Paderborn 1935).
Slipyj, J., *Die Trinitätslehre des byz. Patriarchen Photios* (Innsbruck 1921).
Smulders, P., *La doctrine trinitaire de St. Hilaire de Poitiers* (Roma 1944).
Splett, J., *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels* (Friburgo 1965).
Stohr, A., *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura* I (Münster 1923).
— *Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13 Jh.:* ThQ 106-107 (1925-1926) 113-135.
— *Die Trinitätslehre Ulrichs v. Strassburg* (Münster 1928).
Turrado, A., *Eres templo de Dios. La inhabitación de la Sma. Trinidad en los justos según san Agustín:* «Rev. Agustiniana de Espiritualidad» 8 (1967) 363-406; 9 (1968) 173-199.
Vanier, P., *Théologie trinitaire chez St. Thomas d'Aquin* (París 1953).
Vatter, R., *Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach J. E. v. Kuhn* (Spira 1940).
Verhoeven, Th. L., *Studien over Tertullianus' Adv. Praxean* (Amsterdam 1948).
Vignaux, P., *Recherche métaphysique et théologie trinitaire chez Jean Duns Scot:* Aq 5 (1962) 301-323.
Williams, M. E., *The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity* (Roma 1951).
Wölfel, E., *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus* (Münster 1965).
Wölfl, K., *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian* (Roma 1960).

CAPITULO IV

PROPIEDADES Y FORMAS DE ACTUACION DE DIOS A LA LUZ DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

Los dos capítulos precedentes han tratado de la cuestión de *quién* es Dios, respondiendo a esa pregunta a partir del testimonio de la revelación con el principio fundamental de toda confesión cristiana explícitamente trinitaria: Dios es el uno y tripersonal, Padre, Hijo y Espíritu Santo [1]. Lo que se ha dicho sobre este tema a partir de la Escritura y de la historia del dogma deberá someterse todavía a un desarrollo más profundo y sistemático (cf. el capítulo V), pero antes tendremos que tratar en este capítulo otra cuestión que está inseparablemente unida con la pregunta de quién es Dios: la pregunta sobre *qué* y *cómo* es Dios, o dicho de otra manera, la cuestión de las propiedades y formas de actuación de Dios en la historia de la salvación. Ya se ha aludido en la introducción de este volumen a los problemas generales que plantea la estructuración de una doctrina sistemática sobre Dios, y en este contexto se ha fundamentado el camino que vamos a seguir aquí [2]. Por eso bastará en este lugar con que volvamos a insistir en que es verdad que hay que distinguir las dos preguntas sobre la tripersonalidad de Dios y sobre su esencia, o sobre sus propiedades y sus formas de actuación, pero que por otra parte tampoco se pueden separar. Si se pregunta quién es Dios y se responde diciendo que el Dios uno es Padre, Hijo y Espíritu Santo, en esta respuesta va incluido algo sobre qué y cómo es Dios. Porque Padre, Hijo y Espíritu Santo están muy lejos de ser cifras vacías alusivas a la pura existencia de tres X desconocidas; solamente puede tener lugar su misma aserción cuando el Padre se manifiesta por el Hijo en el Espíritu Santo en el proceso histórico de la autocomunicación de Dios. Y eso significa que el conocimiento de la tripersonalidad divina incluye siempre un conocimiento de las propiedades y formas de actuación de Dios, tal como pueden conocerse a partir de la revelación de Dios en la historia de la salvación. Esa es precisamente la cuestión que vamos a estudiar en este capítulo.

Es evidente que pretendemos tratar de manera *teológica* la cuestión aquí planteada. No se trata, por tanto, de una reflexión filosófica que entiende a Dios como último fundamento de la realidad mundana y que dice de él lo que se puede determinar a partir de este planteamiento *per viam affirmationis, negationis, eminentiae*. Eso no quiere decir que semejante aseveración filosófica no plantee también un problema al concepto teológico de Dios, y menos aún que una doc-

[1] Empleamos aquí una formulación similar a la de Karl Barth (cf. K. Barth, KD I/1, 311-322), sin afirmar con Barth que la doctrina sobre la Trinidad *tenga que* ponerse en primer lugar. En este tomo nos apartamos también de la exposición que hace Barth, puesto que tratamos la cuestión del conocimiento de Dios en el capítulo I.

[2] Cf. pp. 21-26.

trina filosófica adecuada sobre Dios se encuentre en contradicción con lo que afirma la teología sobre Dios [3]. Semejante simplificación no sería admisible, porque como ya hemos dicho en el capítulo I, el conocimiento natural de Dios es un aspecto permanentemente válido en el conocimiento real de Dios. ¿Y qué queremos decir al pretender tratar las propiedades y la forma de actuación de Dios de manera teológica y no filosófica? Nos referimos simplemente a que tenemos que afirmar sobre Dios lo que él mismo ha afirmado sobre sí en su revelación a través de los hechos y de la palabra. Esto no excluye una reflexión teológica ulterior sobre el testimonio de la revelación respecto de esta misma cuestión, porque la teología no pretende negar su misma esencia como *intellectus fidei* a diferencia de la simple afirmación de fe, y nada nos impide aceptar también en este punto la razón especulativa en obediencia a la fe [4]; sin embargo, sigue siendo importantísimo para la afirmación teológica sobre Dios el que consienta en recibir su objeto totalmente de la revelación, para reflexionar sobre él a partir de aquélla. Por consiguiente, en una doctrina teológica sobre Dios no se trata de deducir simplemente las propiedades de Dios a partir de un principio filosófico previo. Sin embargo, es posible conceder también su justo valor a la reflexión metafísica dentro de una determinación teológica de las propiedades y formas de actuación de Dios, del mismo modo que es inevitable aportar una corrección a las aseveraciones puramente filosóficas sobre Dios a partir de los datos teológicos [5].

Dejando ahora estas observaciones formales, tenemos que aludir desde el comienzo a la diferencia material que se da entre el concepto teológico de Dios y cualquier concepto filosófico sobre él; en las secciones que siguen a continuación se irá viendo todo el alcance de este hecho. La idea de la *personalidad* de Dios no puede ser simplemente extraña a una doctrina filosófica sobre Dios, pero en todo caso no se encuentra necesariamente en el punto central de la consideración filosófica, y además se puede uno preguntar si considerándolo desde el punto de vista de la historia de la filosofía no es precisamente en el ámbito de la filosofía cristiana donde se ha planteado. La situación es muy distinta en la revelación, tanto del AT como del NT [6]. En el testimonio de la Escritura aparece con fuerza especial el hecho de que Dios no rige el mundo como un algo impersonal, sino como un tú viviente y poderoso que sale al encuentro del hombre en su historia (en una historia que no es nunca historia individual, sino que incluye siempre y ante todo una comunidad con la que Dios tiene una relación de tipo personal), como un tú del que no puede disponer el hombre, sino que dispone del hombre; y ese mismo hecho de que Dios disponga de él significa al mismo tiempo que el hombre recibe la capacidad de responder de una manera verdaderamente personal

[3] Así, por ejemplo, E. Brunner, en *Die christliche Lehre von Gott,* en *Dogmatik* I (Zurich ³1960) 132-139, 152-154, etc., afirma que se da una contradicción de este tipo, cosa que naturalmente implica la negación de un verdadero conocimiento filosófico de Dios. Prescindiendo de esta y de otras negaciones, que no tienen interés dentro de una doctrina católica sobre Dios, hemos de decir ciertamente que tanto Brunner como Barth (KD II/1) tratan nuestro tema con una profundidad teológica muy superior a la de las exposiciones hechas hasta ahora por la mayor parte de los tratados católicos.

[4] Cf. sobre este punto K. Rahner, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik:* «Catholica» 20 (1966) 11s.

[5] Esto puede decirse no sólo de la doctrina sobre la Trinidad, sino, por ejemplo, también de la afirmación filosófica sobre la inmutabilidad de Dios, que, considerada desde el punto de vista del dogma de la encarnación y hablando en términos teológicos, no puede formularse simplemente de manera no dialéctica. Cf. K. Rahner, *loc. cit.,* 7, que remite también a *Escritos* IV, 139ss.

[6] Cf. las observaciones fundamentales de K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento,* en *Escritos* I, 93-167.

al tú de Dios que le sale al encuentro. Según la Escritura, el hombre entero se encuentra bajo la palabra de Dios: en ella le interpela el Dios personal, se le dice quién es Dios y quién es él; en ella experimenta la salvación y el juicio, y conoce de qué modo tiene que responder como compañero verdadero, aunque desigual, a Dios.

A partir de este dato fundamental vemos claramente que las secciones que siguen a continuación no pueden tratar de las «propiedades» de Dios en un sentido estático, como algo que le es propio en todo momento y de manera necesaria, tal como ocurre en mayor o menor grado en la doctrina filosófica tradicional sobre Dios y en los tratados *De Deo uno* a los que estamos acostumbrados [7]. Es evidente que se pueden aducir también ciertos textos de la Escritura para demostrar esas propiedades de Dios, quizá porque hasta cierto punto la misma Escritura lleva implícita una *theologia naturalis* no refleja, o quizá porque muchas de sus afirmaciones pueden traducirse también en el sentido de esas propiedades; pero semejante procedimiento oscurecería en gran manera lo que se pretende propia y primariamente. Entre los rasgos peculiares de la persona se encuentra precisamente el hecho de que no sólo posee propiedades generales, sino que puede disponer libremente de sí misma. A esta disposición libre de sí misma corresponden determinadas *formas de actuación* que no pueden deducirse simplemente de propiedades generales, porque tienen su último fundamento en la misma libertad de la persona [8]. Tiene una importancia capital para entender rectamente las afirmaciones de la revelación sobre Dios la distinción entre las propiedades generales y las formas libres de actuación de una persona. De acuerdo con el carácter personal de Dios, del que da testimonio la Escritura, sus afirmaciones sobre el ser y el obrar de Dios son en primer lugar afirmaciones sobre su acción libre histórico-salvífica respecto al hombre, en la que ciertamente se nos manifiesta su esencia porque es Dios mismo el que se descubre en la historia, pero de una manera que no puede deducirse de las afirmaciones generales sobre las propiedades de Dios. Así, por ejemplo, la fidelidad de Dios, que caracteriza de manera notable todo su obrar en la historia de la salvación y, por tanto, también el ser de Dios en libertad, no es simplemente una versión antropomórfica, o referida y aplicada a la historia, del concepto filosófico de la inmutabilidad de Dios, y por eso no puede conocerse simplemente a partir de éste. Deberían ver claramente la significación de este hecho precisamente los que reconocen la justificación relativa de una consideración de las propiedades de Dios de manera predominantemente estática y metafísica. Si, por ejemplo, decimos en este plano que Dios es tanto su justicia (entendida aquí más en sentido griego y filosófico que en sentido bíblico) como su bondad, y que su justicia es necesaria y realmente idéntica a su bondad, porque ambas tienen que predicarse de Dios de manera infinita, ante este horizonte infinito del ser divino sigue abierta *la* pregunta que religiosamente es decisiva para el hombre: cómo se comporta concretamente este Dios infinito con el pecador. No se puede dar una respuesta a esta pregunta a partir de una consideración filosófica de Dios [9]. En cambio, es Dios mismo el que da esa respuesta

[7] La distinción que apuntamos aquí entre las propiedades de Dios en un sentido estático y las formas libres de actuación no puede identificarse simplemente con la conocida clasificación de las perfecciones de Dios en *attributa quiescentia et operativa*, puesto que los mismos *attributa operativa* se entienden en el sentido de un modo de consideración metafísicamente necesario en el tratado clásico *De Deo uno*.

[8] Cf. K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento*, op. cit.; íd., *Gotteslehre:* LThK IV (1960) 1122s; íd., *Dios:* E) *La comunicación de Dios mismo al hombre:* SM II, 343-348.

[9] Sobre la dialéctica existencialista del problema, cf. K. Rahner, *Worte ins Schweigen* (Innsbruck [8]1963).

en el testimonio de su revelación, que nos dice que la palabra última y decisiva de Dios al hombre no es la palabra de la ira, que estaría totalmente de acuerdo con la santidad de Dios, sino la palabra del amor incomprensible en Jesucristo. Por eso la consideración de las propiedades y formas de actuación de Dios tiene sobre todo la tarea de destacar este proceder libre y personal de Dios en su continuidad interna dentro de la historia de la salvación. Eso no sólo nos permite hacer una afirmación genuinamente teológica sobre la esencia de Dios, esto es, sobre su ser en libertad, sino al mismo tiempo una afirmación sobre la conducta que se le exige al hombre, que debe estar de acuerdo con esta actuación divina y no con un ser de Dios metafísicamente neutro. Este hecho nos muestra con toda claridad que un tratado *De Deo uno* que abstraiga de la historia de la salvación y se conforme con hacer afirmaciones metafísicas generales sobre Dios, confirmadas con citas bíblicas que vienen más o menos al caso y que en realidad podrían haberse omitido, porque lo que se dice lo sabíamos ya por otro camino, estaría muy lejos de lo que pretendemos.

De esta manera queda abierto el camino para la exposición de las secciones que siguen a continuación, que no intentan tanto agotar materialmente el tema como dar esa visión específicamente teológica. Ponemos sobre todo el acento en la exposición de las formas de actuación de Dios en el AT y el NT a base de la teología bíblica. Hemos de tener en cuenta tanto la unidad de ambos testamentos como el progreso que se da en el NT respecto del AT. En la sección tercera y última tendremos que reflexionar sobre algunas cuestiones que no han sido más que insinuadas en esta introducción, encuadrando los aspectos de la teología bíblica en un horizonte más amplio de tipo dogmático.

MAGNUS LÖHRER

SECCION PRIMERA

LA REVELACION PERSONAL DE DIOS EN EL AT

I. PECULIARIDAD DE LA REVELACION PERSONAL DE DIOS

«Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres..., pero en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo...»: así resume la carta a los Hebreos (1,1) el acontecer de la revelación a lo largo de toda la historia de la salvación. El verbo «hablar» tiene aquí el sentido de un término más amplio que incluye también la idea de «revelar». El mismo AT, al desarrollar su teología de la palabra de Dios, ha convertido el hablar de Dios en la designación fundamental de toda la actividad divina hacia fuera. El punto central de este uso semántico lo constituye lo que designamos en sentido estricto revelación, esto es, apertura personal de Dios frente al hombre.

1. *La palabra de Dios*

Israel, como pueblo elegido por Dios para establecer con él una alianza, experimentó de muchas maneras la comunidad con Dios basada en ese pacto. Lo que llamamos revelación por la palabra no puede aislarse de su marco mayor y más

amplio: la actuación histórico-salvífica de Dios en general. La forma más íntima de la relación personal que establece Dios con Israel tiene lugar cuando habla al pueblo por medio de «hombres de Dios» (cf. 1 Sm 2,27; 9,6s, etc.). «Moisés y los profetas» (Lc 16,29; 24,27) dan testimonio de su experiencia de Yahvé a través de la palabra. Algunos de ellos escribieron sobre esta vivencia en un relato directo, redactado en primera persona, o hicieron que fuera escrito en el círculo de sus discípulos. «Entonces oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré? ¿Y quién irá de parte nuestra? Dije: Heme aquí. Envíame», confiesa Isaías en el memorial de su vocación (6,8). Por su parte, Jeremías experimentó la sensación de que se tocaba su boca a la vez que oía decir a Yahvé: «Mira que he puesto mis palabras en tu boca» (1,9). ¿Se trata de una experiencia externa o interna? Los testimonios de la Escritura no responden a esta pregunta tantas veces formulada y que ni siquiera encaja con la Biblia y su manera de entender al hombre. En todo caso, se trata de una percepción clara y que como tal tiene un carácter integral; esto es, alcanza a la totalidad del ser humano corporal y espiritual. En esa experiencia, los profetas se sentían simplemente dominados y comprendían que Yahvé los tomaba a su servicio como «boca» terrena (cf. Ex 4,16; 7,1s). Dios los toma a su servicio con un poder irresistible, contra el que el profeta no puede hacer nada. «Ruge el león, ¿quién no temerá? Habla el Señor Yahvé, ¿quién no va a profetizar?», así describe el pastor Amós el poder que le sobrecoge cuando habla Yahvé. Jeremías experimenta esa fuerza que le coacciona «como fuego ardiente, prendido en mis huesos» (20,7ss). Ezequiel siente el peso de la mano de Dios sobre él cuando le habla (3,14; cf. 8,1). Por muy activos que puedan ser los profetas (*nabi* = el que clama habiendo sido llamado), en los puntos decisivos saben que no son sino «oyentes» que no pueden disponer de la palabra de Yahvé, sino que tienen que esperarla (cf. Jr 28,11; 42,1ss).

Siendo así las cosas, es fácil de entender que el tipo principal de anuncio profético lo constituye el dicho del mensajero; el mensajero habla en primera persona, como el que envía, de forma que el dicho del mensajero y el de Dios se identifican. La mayor parte de las veces va precedido de la introducción: «Así dijo Yahvé» (por ejemplo, en Jr, 175 veces; en Ez, 125), y muy frecuentemente se termina con la cláusula: «Oráculo de Yahvé» (por ejemplo, en Jr, unas 180 veces). El tema y el contenido no lo constituyen «verdades» en el sentido de contenidos objetivos que de suyo son inaccesibles al espíritu humano y que ahora se le hacen accesibles de manera divina al aumentar su saber sobre el ser y sus profundidades, sino que el dicho profético presenta con autoridad divina la voluntad y el modo de actuar de Yahvé, interpretando ambas cosas. Se trata sobre todo de sentencias que anuncian el juicio o la gracia para el futuro (en la historia de las formas se las llama casi siempre dichos de amenaza y promesa) y de dichos de recriminación y de advertencia, unidos interna y externamente con los primeros y que contienen ciertas exigencias para el presente. De esta manera se sitúa la historia del hombre bajo la luz de Dios, que ilumina su fundamento y su trasfondo. El *factum* futuro aparece aquí, por tanto, en cada caso como *praedictum*. Eso significa que la historia terrena se nos descubre —en primer lugar en cuanto cae sobre ella el cono de luz de la palabra de la revelación, pero finalmente también en su totalidad— como caracterizada y determinada por la actuación de Dios que se le impone. Por eso puede decir Amós: «No, no hace nada el Señor Yahvé sin revelar su plan a sus siervos los profetas» (3,7). Por tanto, la revelación por la palabra está íntimamente entrelazada con la historia de la salvación, y eso convierte a esta última en revelación de Dios por la *acción*. Dicho de otra manera: el Dios de la revelación no sólo habla al hombre a través de la palabra perceptible de su mensajero, sino también en los hechos a los que alude dicha pala-

bra. Podemos incluso decir que esos mismos hechos son «palabras», como se desprende del mensaje de los profetas. Así, por ejemplo, la palabra profética de amenaza se nos descubre como una palabra de Dios referida al momento presente que pone ya por obra el castigo con que amenazaba. Así, leemos en Os 6,5: «Por eso los he hecho pedazos por los profetas, los he matado por las palabras de mi boca (a Israel, pecador)», y en Jr 5,14: «Haré que mi palabra se vuelva fuego en tu boca, y el pueblo leña, y se consumirá», o en Jr 23,29: «¿No quema mi palabra como el fuego y como un martillo golpea la peña?» En una perspectiva semejante no es de extrañar que todo lo que ocurre en la vida de los pueblos y de los individuos aparezca como palabra de Dios realizada (cf. Zac 9,1; Sal 107, 20; 130,5; Sab 16,12s; 18,14ss). A partir de ahí es muy fácil transponer la categoría del hablar poderoso de Dios a la relación entre Yahvé y el cosmos. Según lo que podemos saber, el Deutero-Isaías es el primero en dar ese paso como mediador plenipotenciario de la revelación. En su mensaje, el gobierno del cosmos por parte de Yahvé se convierte en símbolo descifrable de su omnipotencia y de su magnificencia, y describiendo un gran arco, enlaza con su acción histórico-salvífica. Si de esta forma el hablar creador de Yahvé se convierte en constituyente íntimo del hacerse y del acontecer de la naturaleza (cf. Is 40,26; 48,13; Gn 1; Job 37,6; Sal 147,15), el cosmos se convierte también, junto a la historia, en una forma de fuente de la revelación. En todo caso, los testigos de la fe del AT conocen ya una «revelación por las obras» de Yahvé y la aprovechan (cf. Sal 8,4; 19,2; Job 38ss; Sab 13,1).

En los dichos de recriminación y de advertencia, que se encuentran unidos por una causalidad interna con las palabras de los profetas sobre el juicio y la gracia, se revela Yahvé como un Dios que actúa no arbitrariamente, sino *moralmente*. En ellos se mide la *conducta* del hombre según el patrón de su *relación* con la sabiduría divina que ha quedado cifrada en la fórmula del pacto. El decálogo, al que en Dt 4,13.23 se le llama simplemente «pacto», es la línea maestra oculta o manifiesta por la que se guían todos los dichos de los mensajeros y se recuerda una y otra vez indirecta o directamente en su doble dimensión (*sí a Dios y sí a los* demás hombres); uno de esos pasajes más impresionantes y lapidarios es, por ejemplo, Miq 6,8: «Se te ha declarado, oh hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios». Por tanto, el punto central con el que se relaciona toda la actividad profética es el documento del pacto, que ha recibido su forma fundamental a través de ese mediador de la palabra, llamado por Dios, que es Moisés —en Os 12,13; Dt 8,15; Sab 11,1, se le llama justamente profeta—. En toda gran celebración de la alianza, y especialmente en las grandes fiestas de peregrinación, los sacerdotes proclamaban ese documento ante el pueblo. En él se presenta Yahvé en primer lugar como Dios liberador («Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto, de la casa de servidumbre»: Ex 20,1; Dt 5,6), antes de anunciar sus normas fundamentales para la configuración de la vida de los compañeros de alianza.

La fijación por escrito era algo que perteneció desde el principio a la esencia de un documento válido de pacto. Por eso, según Ex 24,7, al establecerse la alianza, Moisés «tomó» en medio de las ceremonias «el libro de la alianza y lo leyó ante el pueblo». De esa forma, la palabra de Dios se convirtió en palabra proclamada una y otra vez de manera oral en el lugar de culto, y al mismo tiempo en palabra fijada por escrito. El documento mosaico del pacto se convirtió en el núcleo de cristalización de la primitiva alianza, que al final llegó a adquirir grandes proporciones y que en el tiempo de después del exilio aparece cada vez más como «Sagrada Escritura». No tenemos necesidad de describir aquí el proceso largo y com-

plicado de este desarrollo [1]. En todo caso, tomaron parte en él como autoridades oficiales los sacerdotes con su «instrucción», los sabios con su «consejo» y los profetas con su «palabra», como nos dice Jr 18,18. A lo largo de ese proceso, según iba pasando el tiempo, tanto menor se hacía la proporción cuantitativa de la experiencia directa de la palabra de Yahvé en la redacción escrita; pero gracias a su categoría cualitativa fue tomando en cierto sentido la función de fundamento sustentador y determinador de la estructura del edificio cada vez mayor de la «Escritura». A partir de una actividad preliteraria, ciertamente rica aunque no podamos captarla plenamente, y después a partir de una actividad literaria en los terrenos más diversos (Torá, profetas «anteriores» y «posteriores», «escritos» *[ketubim]* con subdivisiones) fue creciendo en el templo, bajo la mirada vigilante y la mano reguladora de las autoridades religiosas oficiales, una colección de escritos de carácter autoritativo, detrás de la cual se reconoció desde el principio, y cada vez más con el tiempo, la actuación causal y, por tanto, la autoridad del mismo Dios de la alianza. A pesar de que en el AT no encontramos una doctrina de la inspiración que se extienda a todos los textos sagrados, podemos ver ya la convicción creyente que le sirve de base, por ejemplo, en la atribución de todas las leyes a Moisés, en la denominación judía de «profetas» empleada para todos los libros históricos de Jos a Re, y por fin en el estilo redaccional «antológico», esto es, basado en textos más antiguos (por ejemplo, Prov 1-9, dependiente de Dt, Is, Jr).

2. *Revelación de Dios por medio de visiones y teofanías*

Considerado en su conjunto, no puede caber ninguna duda sobre el hecho de que la audición, la experiencia auditiva, ocupa absolutamente el primer puesto entre los fenómenos revelatorios en el AT. En los profetas clásicos, la recepción de la palabra parece que tiene lugar en casi todos los casos sin otros fenómenos sensibles adyacentes. Por otra parte, no faltan tampoco los relatos sobre visiones, e incluso puede decirse que esas «contemplaciones» parecen desempeñar en algunas ocasiones un papel determinante. Así, por ejemplo, el más antiguo de los profetas que escribieron, Amós (hacia el 750 antes de Cristo), nos habla en 7,1-3. 4-6.7s; 8,1s; 9,1s de cinco «visiones» que dejaron una honda huella en su vida y en su predicación. Pero la más conocida es la visión de la vocación de Isaías: «El año de la muerte del rey Ozías vi al Señor Yahvé sentado en un trono excelso y elevado, y sus haldas llenaban el templo» (6,1). Lo mismo aquí que en Am 9,1, el objeto de la contemplación es una aparición de Dios. Otra semejante nos describe también Ezequiel (cap. 1), aunque con una serie de rasgos más amplios y más elaborados. Pero en general no aparece el mismo Yahvé en las visiones, sino que «hace ver alguna cosa», como nos dice la expresión característica que se emplea en esos casos. Así, Amós contempla sucesivamente una bandada aniquiladora de langostas, una llama devoradora, una plomada en la mano de Yahvé y una canasta de frutos maduros, y Jeremías, una rama de almendro (1,11s). Pero todas estas visiones de los profetas tienen como elemento común el hecho de encontrarse al servicio de la recepción profética de la palabra que siempre tiene lugar en ellas. De esta manera no hacen sino confirmar la primacía de la experiencia de la palabra. En las visiones, lo mismo que en las audiciones, resulta ociosa la pregunta de si se trata de una percepción interna o externa. Cuando son

[1] Cf. MS I, 409-414.

auténticas, se trata de fenómenos operados por Dios, que deben comunicar a la revelación a la que sirven una acentuación imaginativa haciendo que «se grabe» en el corazón y el alma del vidente y de aquellos a los que se dirige. Esta última finalidad kerigmática ha dado lugar a que, como ya hemos visto en Ez 1, los relatos de visiones puedan experimentar una elaboración literaria que enriquezca en forma y colorido los rasgos simbólicos de lo que se contempla. Siguiendo el camino de esta evolución se llega al tipo de visión apocalíptica, que pone el acento en revestir los temas de predicación con imágenes y no ya en la vivencia visionaria. Las ocho «visiones nocturnas» de Zac 1,7-6,8 deben incluirse dentro de este tipo.

Con las visiones están emparentados los *sueños,* a los que conceden de ordinario gran importancia las religiones antiguas. La profecía clásica se sitúa en una postura crítica frente a la función reveladora de esos sueños (cf. Jr 23,25ss; 27,9s; Is 29,7s; cf. Dt 13,2ss). Sólo ocasionalmente aparecen como contacto profético con Dios (Nm 12,6; Dn 7,1; Jl 3,1). Sin embargo, dentro de la tradición sobre los patriarcas, desempeñan un papel generalmente positivo como medio de revelación (cf. Gn 20,3; 28,12ss; 31,11ss; 37,5ss; 40,8, etc.). Eclo 34,1-6, en cambio, nos previene ante su ambivalencia y los declara vanos con la única excepción de «si han sido enviados por el Altísimo».

De suyo hay que distinguir fundamentalmente de las visiones las manifestaciones sensibles de Dios llamadas *teofanías.* En las sagas de los patriarcas y en las diversas tradiciones de los sucesos del éxodo y el Sinaí desempeñan una función importante. Pero las diversas tradiciones de las teofanías no parecen estar de acuerdo ni en la exposición ni en su enjuiciamiento. Las mismas visiones proféticas en las que se habla de la aparición de Dios deben tomarse con la mayor reserva en lo tocante a la persona de Dios, como nos lo muestra el ejemplo clásico de Is 6,1ss. Ezequiel, al que le gustan tanto las descripciones, después de habernos dado amplios detalles sobre el carro del trono, dice tan sólo concisamente: «Y sobre esta forma de trono, en lo más alto, había una figura de apariencia humana» (1,26). Según Ex 33,20, dijo el mismo Yahvé a Moisés: «No puedes ver mi rostro y seguir viviendo». Sin embargo, en Ex 24,10 se dice de Moisés y de los ancianos: «Y vieron al Dios de Israel». Los LXX suavizan el texto diciendo: «Miraron el lugar en el que se encontraba el Dios de Israel», y pueden tener cierta razón, al menos en el sentido de que no se debe suponer aquí una visión de Dios en el sentido realista del «cara a cara». Más difícil de enjuiciar es Nm 12,8, en el que se atribuye a Moisés la categoría de hombre de Dios por encima de todos los profetas: «Contempla la figura de Yahvé». En este pasaje se habla sin lugar a dudas de una manifestación de la gracia que no tiene comparación posible, y, sin embargo, a la luz de Ex 33,20ss, tendremos que decir: el carácter propio de Dios no llegó a mostrarse a los ojos de Moisés (cf. Jn 1,18; 6,46; 1 Tim 6,16). Lo mismo en este lugar que en Am 9,1, Is 6,1 y Ez 1, se trata de un efecto de la percepción transpuesto a una imagen humana con carácter alusivo simbólico a la condescendencia gratuita y personal de Dios.

Con mucha frecuencia se habla en las teofanías del «ángel de Yahvé» que ocupa el lugar de Dios. Los pasajes relativamente numerosos han dado lugar a una serie de interpretaciones, sin que se haya llegado a imponer una *sententia communis* sobre el tema. El «ángel», la mayor parte de las veces, aparece como una figura distinta de Yahvé y que no hace sino representarle («visir»); pero algunas veces se habla en el mismo texto de Yahvé y de él de tal manera (cf., por ejemplo, Ex 2,2.4), que tenemos que pensar en una identidad real. Según eso, el «ángel» no sería sino una nueva expresión para significar al Dios de la alianza que se manifiesta. Esa tesis tan repetida de que el «ángel de Yahvé» es una inter-

polación tardía para no poner en peligro la trascendencia de Dios sólo parece aceptable en unos cuantos casos. Probablemente no puede reducirse a un común denominador lo que piensan los distintos narradores. Generalmente suelen referirse a teofanías en las que Dios muestra su benevolencia y su deseo de establecer una alianza. Las narraciones de los patriarcas describen algunas veces las apariciones de Dios de una manera muy antropomórfica y con un colorido fuertemente mitológico (cf., por ejemplo, Gn 18 y 32,23ss). En tales casos, ciertamente, no deberá interpretarse ese género literario a partir de las categorías históricas corrientes.

Las teofanías que se nos narran en momentos importantes de la historia de la alianza entre Yahvé e Israel no se nos describen la mayor parte de las veces como apariciones propiamente dichas de Dios mismo, sino como manifestaciones de su presencia mediante sorprendentes fenómenos de la naturaleza. Tenemos un ejemplo característico en la narración de la zarza ardiente (Ex 3). A pesar de la expresión «el ángel de Yahvé se le apareció en una llamarada de fuego» (3,2), por lo que se desprende del resto del texto «aparecer» no es lo mismo que «ser visto». La llama, que es al mismo tiempo un símbolo de la santidad inaccesible de Dios, no hace sino llamar a Moisés para que reciba la palabra en una experiencia auditiva. En la teofanía del Sinaí que se nos narra en Ex 19,16ss aparecen relámpagos, truenos, fuego, humo y terremotos como signos del «descenso» de Yahvé sobre el monte, pero el pueblo no percibe sino los fenómenos de la naturaleza y el mismo Moisés no tiene sobre la cima del monte más que una experiencia auditiva del Dios que habla. En ambas teofanías tenemos ante nosotros, en cierto modo, el modelo que siguen más o menos todas las apariciones de Dios que van acompañadas de fenómenos de la naturaleza. Lo mismo que en el caso de las visiones, se trata de fenómenos ordenados a la percepción de la palabra o que se encuentran de cualquier otra manera al servicio de la revelación por la palabra. Lo que principalmente se muestra en ellas es unas veces la santidad y otras la benevolencia de Dios, que quiere la alianza dentro del mundo de percepciones del pueblo de Dios.

3. *Carácter antropomórfico de la revelación de Dios en el AT*

Al hombre de nuestro tiempo que lee la Biblia no sólo le cuesta admitir la vieja imagen del mundo en la que se encuentra inserto el mensaje bíblico, sino muchas veces más aún esos antropomorfismos y antropopatismos crasos con los que tropieza con frecuencia en las afirmaciones sobre Dios e incluso en los mismos dichos divinos. A los que conocen la mitología del mundo antiguo no sólo les llama la atención en muchos temas la analogía entre los mitos y la Biblia, sino que eso les ocurre especialmente en la manera concreta de hablar de la divinidad. Incluso al mismo teólogo, familiarizado con los problemas de la analogía en el campo del ser y del conocimiento, le resulta a veces muy difícil —sobre todo porque la teología se mueve en un mundo de ideas totalmente distinto— enfrentarse adecuadamente con la forma de hablar de la Biblia.

El tema fundamental de los libros bíblicos es el volverse de Dios hacia los hombres con voluntad de establecer una alianza. Esta «condescendencia» la toma Dios tan totalmente en serio, que crea al hombre «a su imagen, semejante a él» (Gn 1,26), y el Hijo eterno de Dios vino a hacerse hombre, «semejante al hombre» (Flp 2,7; Heb 2,17), llegando como tal a hacerse una sola cosa con «el más pequeño de sus hermanos» de manera inaudita (Mt 25,40). Entre las consecuen-

cias de este «amor de Dios a los hombres» (Tit 3,4), que no podíamos esperar, se encuentra también el hecho de que los mismos modos de revelarse al hombre se acomodan a éste como ser determinado históricamente. Por eso, al hacerse palabra humana la palabra de Dios, tomó también la figura de aquélla, determinada por la constelación histórica. De ahí que la Sagrada Escritura contenga los más diversos géneros literarios tal como se daban en aquella época y cultura y en sus grados de evolución. Uno sólo de esos géneros no podía convertirse como tal en recipiente de la revelación: el mito. Y la única razón para ello es que afirmaba explícita o implícitamente la inmanencia ontológica de la divinidad, dentro de un trasfondo politeísta, y por eso estaba en contradicción en este punto tan importante con el mensaje del Dios esencialmente trascendente y único. Sin embargo, si quedaba asegurada esta afirmación central sobre Dios de cualquier manera que fuera, podían servir también las imágenes y modos de hablar míticos como medios de revelación, e incluso era necesario que lo hicieran, porque el mensaje de la revelación se dirigía a un mundo que se hallaba totalmente penetrado por el mito. En todo caso, de hecho nos encontramos en la Biblia con una serie de elementos y motivos que si los comparamos con la historia de las religiones se nos presentan externamente como mitológicos, pero que dentro de la estructura de la revelación tienen siempre un valor distinto.

¿Y qué valor tienen los muchos antropomorfismos con los que topamos en el AT, incluso en los últimos libros? Aunque nos remitimos por el momento a la exposición que se hará más adelante sobre el mensaje que nos presenta el AT acerca de Dios, podemos resumir la respuesta a esta pregunta de la siguiente manera: 1) Puesto que el ser y la esencia de Dios no son algo mundano, ni siquiera por el hecho de su relación con el mundo y el hombre, las afirmaciones «terrenas» y antropomórficas sobre Dios deben entenderse en primer lugar como una expresión —en forma de imagen— de esta relación, o en otras palabras: de la actuación y acción divinas, y, por tanto, no inmediatamente del ser divino, y pueden entenderse muy bien si las vemos sobre el trasfondo de esa manera de pensar y de hablar vital, imaginativa y plástica que tanto gusta a los orientales. 2) Puesto que según Gn 1,26 el hombre ha sido creado como *teomórfico* —la relación de imagen que se da entre Dios y el hombre se refiere en último término a la anología de la personalidad—, no es inconsecuencia el hablar también de Dios antropomórficamente; hasta puede decirse que el antropomorfismo se convierte en un testimonio elocuente de la vitalidad y *carácter personal* de Dios, que es para Israel la «propiedad» más destacada de Yahvé, mientras que pasa a un segundo plano ese «carácter espiritual» difícilmente comprensible como categoría para entender a Dios.

II. EL MONOTEISMO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El concepto de monoteísmo se refiere a la convicción y a la doctrina de que no hay muchos dioses, sino un único Dios. Para la teología de la revelación como edificio ideológico y doctrinal, este dogma de la unicidad de Dios resulta fundamental en el sentido más literal de la palabra. Por eso se toma muchas veces como evidente el que la frase «sólo hay un Dios» se encuentre al comienzo de la historia de la revelación y sea el «primogénito» de todos los artículos de fe de la Biblia. Sin embargo, los datos bíblicos son bastante distintos.

En la historia de los patriarcas no se encuentra ningún testimonio de un

monoteísmo explícito. «El Dios de los patriarcas» [2] se distingue plenamente de los dioses locales de Canaán, pero no se habla de que no existan éstos. Podría decirse que reina un silencio absoluto sobre ellos y que este hecho no implica negar su existencia, sino más bien suponerla —aunque, por otra parte, en el sentido de pura existencia—. Hay un doble elemento que caracteriza al Dios de la revelación de los patriarcas: por una parte, muestra cierto parentesco con el dios supremo, El, cabeza del panteón cananeo; pero, por otra, está tan estrecha y personalmente unido con el clan seminómada de los patriarcas como Dios protector e incluso como Dios de la alianza, que ellos le adoran solamente a él, y el resto de los dioses es prácticamente como si no existiera. La unión personal y exclusiva con él solo como gobernador del universo es lo que constituye la esencia de la religión de los patriarcas. Es evidente que en el comienzo este «monoteísmo de la acción y la vida» era la intención principal de la iniciativa del Dios de la revelación.

Lo mismo puede decirse también de la época de Moisés. La norma principal del documento mosaico de la alianza dice así: «No tendrás ningún otro dios junto a mí (o en contra de mí)» (Ex 20,3). La intolerancia del yahvismo frente al culto a otros dioses que se expresa en estas palabras le hace destacar por encima de todas las religiones del mundo que le rodea, pero la cuestión discutida de si Moisés enseñó la existencia de Yahvé como único Dios del universo —negando *la existencia de todo otro dios— no puede decidirse teniendo únicamente en* cuenta los testimonios del AT. De esto se desprende de nuevo que la revelación del Dios de la revelación no se concibe primaria ni exclusivamente como un descubrimiento de verdades de naturaleza teórica. Sólo a lo largo del desarrollo posterior de la revelación se vio claramente que en el fondo de la norma del primer mandamiento reside realmente un monoteísmo absoluto. Fue precisamente una de las tareas de los profetas la de poner esto en claro ante los ojos de un pueblo que se inclinaba al politeísmo y estaba convencido de que fuera de Israel existían y gobernaban otros dioses (cf. Jue 11,24; 1 Sm 26,19; 2 Re 3,27).

En la controversia entre el yahvismo y el baalismo, que alcanzó su punto culminante en el norte de Israel en la primera época de los reyes, *Elías* (hacia el 850 antes de Cristo) no sólo defendió la ley fundamental mosaica del culto único a Yahvé, sino que entró abiertamente en la contienda bajo el lema de «Yahvé es el Dios verdadero» *(ha-elohim,* 1 Re 18,39; cf. 37). *Amós* (hacia el 750 antes de Cristo) predicaba a Yahvé como el Dios, esto es, el conductor y juez incluso de los pueblos enemigos de Israel (Am 1-2; 9,7). Según la visión de *Isaías,* los mismos seres celestes *(seraphim)* tienen que cubrirse ante la gloria aplastante del Rey Dios Yahvé (Is 6), que gobierna como soberano sobre todos los imperios de la tierra. Los dioses de esos imperios son *elilim* (= vanidad, no ser), como nos dice Is 2,8.18; 10,10; 19,3 (cf. Sal 96,5: «Todos los dioses de los paganos son vanidad»). Jeremías llama a los dioses en 2,5; 10,8.15; 14,22; 16,19, *hebel* = soplo de viento, y en 2,11; 5,7, «no dios» *(lo-elohim).* Por fin, en el Deutero-Isaías se proclama el monoteísmo teórico en fórmulas hímnicas, como, por ejemplo, en 45,21: «No hay otro dios fuera de mí. Dios justo y salvador no lo hay fuera de mí» (cf. 41,28; 43,10; 45,21ss). Es verdad que según la lógica occidental parece que la segunda frase debilita el sentido absoluto de la primera. Pero para el creyente veterotestamentario no hace sino reforzarlo. Porque para él, «ser»

[2] Cf. A. Alt, *Der Gott der Väter* (Munich 1953) 1-78; H. Cazelles, *Der Gott der Patriarchen:* BiLeb 2 (1961) 29-49; R. de Vaux, *La religión de los Patriarcas,* en *Historia antigua de Israel* I (Cristiandad, Madrid 1975) 267-285; íd., *La religión de Moisés,* ibíd., 431-440.

es, en primer lugar, «acto» en el sentido de eficiencia (cf. la palabra alemana *Wirklichkeit,* realidad, emparentada con *wirken,* actuar, influir). El judaísmo vuelve a imprimir cada día en cierto sentido en el alma de los creyentes por medio de la oración de la *schᵉma* («Escucha, Israel, Yahvé es nuestro Dios, sólo Yahvé» [Dt 6,4]) la revelación de Yahvé como Dios único [3].

Es verdad que el monoteísmo veterotestamentario es algo más que meramente numérico y formal. Entre el monoteísmo del faraón Akenaton (hacia el 1350 antes de Cristo), por ejemplo, en cuyo himno al sol leemos: «Tú, Dios único, fuera del cual no hay ningún otro» [4], y la revelación monoteísta de Dios en la Biblia hay una diferencia esencial: Atón, como sol divinizado, es una magnitud inmanente al mundo, mientras que Yahvé es trascendente al mundo. A pesar de que Yahvé, en cierto sentido, está obrando en todo tiempo y lugar del mundo cósmico y humano, el ser y la personalidad misma de Yahvé son algo que supera al mundo, separado del mundo. Para una mente que ha estudiado filosofía, esta verdad es fácil de comprender; pero para un hombre del antiguo Oriente, profundamente inmerso en el todo cósmico del universo que puede caer bajo su campo de experiencia, semejante mensaje resulta muy difícil de captar. La fuerte tentación de «baalizar» el yahvismo tiene una de sus raíces en esta dificultad. Por lo demás, la fe radical en un Dios único aun filosóficamente está cargada de una hipoteca que casi nunca se tiene en cuenta. Se puede expresar en la pregunta: «¿Cómo es posible que se *dé un yo absolutamente solitario sin un tú? ¿La vida personal más elevada no* consiste en el intercambio vital de conocimiento y amor entre dos personas que están una frente a la otra?». Pero en el marco de un monoteísmo trascendente nunca puede ser el mundo, ni siquiera el «mundo del tú» humano, interlocutor válido y adecuado para Dios. Este problema, que no deja de tener eco en las inclinaciones politeístas de los mismos hombres de la Biblia —incluso los judíos de Elefantina, que luchaban por conservar su culto de Yahvé, veneraban claramente (hacia el 400 antes de Cristo) a una Anath-Iahu o Anath-Bethel (que difícilmente puede considerarse sólo como «hipóstasis» de Yahvé)—, no recibe en el AT una solución satisfactoria. Es cierto que existen esos «seres celestes» en torno a Yahvé, pero generalmente no tienen más categoría que la de servidores y mensajeros. Sin embargo, es verdad que en la especulación sapiencial (inspirada) de después del exilio se intuye de alguna manera que la vida de Dios en sí misma tiene una gran riqueza personal. La reflexión sobre la sabiduría divina, que tomaba como base textos anteriores de la Escritura [5], llevó en Prov 8 a una personificación de la *ḥokhmah* de Yahvé, que debe significar algo más que la transposición poética de la frase Yahvé es sabio. Experimentan también una personificación menos perfilada la palabra divina (Sal 119,89; Is 55,11; Sal 147,15ss; Sab 16,12; 18,14ss) y el Espíritu divino (cf. Ag 2,5; Neh 9,30; Is 63,10; Sab 1, 7). Estas personificaciones son un testimonio de la riqueza de la vida de Yahvé, y desde el punto de vista de la historia de la revelación son una especie de tanteo previo del descubrimiento de la plenitud ontológica pluripersonal de la esencia divina única.

[3] El texto hebreo no está claro sintácticamente, y admite, por tanto, varios sentidos teológicos, pero en época tardía ha sido entendido como una confesión del monoteísmo absoluto en sentido teológico y metafísico.

[4] Cf. H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum AT* (Berlín ²1926) 17.

[5] Cf. A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov I-IX:* RB 43 (1934) 42-68, 379-384; 44 (1935) 344-365.

III. EL DIOS TRASCENDENTE AL MUNDO

El par de contrarios monoteísmo-politeísmo, desde un punto de vista conceptual y formal, no llega a expresar sino imperfectamente la diferencia que se da entre la religión revelada de la Biblia y las religiones del antiguo Oriente. Si no nos fijamos en el contenido exacto que tienen estos términos en cada caso, podemos pensar erróneamente que se da una conexión causal entre la doctrina monoteísta de Akenaton (hacia 1350) y el mensaje de Yahvé que nos ofrece Moisés (siglo XIII), educado en la cultura intelectual de Egipto. Esa misma manera de hablar sobre Yahvé que emplea la Biblia, y que con frecuencia es mitológica en su estilo (cf., por ejemplo, Gn 2), puede ser indebida o incluso falsamente interpretada cuando intentamos determinar su valor sobre el trasfondo de un «sistema de coordenadas» insuficientemente definido. Finalmente, el punto central de la revelación bíblica, la buena nueva del Dios de la alianza que se «trasciende» a sí mismo hacia el mundo y el hombre (cf. IV), si no se comprende exactamente lo que significa el *mysterium tremendum* de la Biblia, no entra dentro de ese alto relieve que le ha dado el mismo Dios de la revelación para que se convierta el hombre en el *mysterium fascinosum* inigualable. Por eso, lo primero que tenemos que hacer es trazar temáticamente las líneas del mensaje del AT sobre el Dios trascendente al mundo, dando de ellas una visión de conjunto.

1. *Yahvé, el Dios suprarregional y supracósmico*

Generalmente, los dioses del entorno de Israel están determinados especialmente, en cuanto que una región determinada se considera como el territorio en el que vive y ejerce su poder. Tenemos ejemplos que iluminan esta concepción inmanentista en 1 Sm 29,19 (el destierro en un país extraño = servir a otros dioses), 2 Re 3,27 (el poder del dios Kemoš en Moab) y, especialmente, en 2 Re 5, donde el arameo Naamán, curado de la lepra, toma consigo tierra israelita sobre dos animales de carga y la lleva a Damasco para poder adorar allí a Yahvé. Sin embargo, el mismo Yahvé aparece ya en la historia de los patriarcas no sólo como el Dios del clan, que «camina» junto a esos seminómadas, sino como quien gobierna en todas partes dentro del ámbito del Próximo Oriente, en libertad y sin limitaciones por parte de los dioses poderosos, sin estar ligado a ningún límite de países, pueblos o imperios. Los santuarios de Betel, Hebrón y Beeršeba no son lugares donde mora el Dios de los patriarcas, sino sitios donde se aparece. En su promesa dispone de manera soberana del país de los baales, Canaán, y lo convierte en la «tierra de promisión», es decir, en lo que será el don de la alianza hecho a Israel. Cuando efectúa esa acción suya liberadora por la que establece la alianza, la liberación de Israel de Egipto, los grandes dioses del reino del Nilo no pueden hacer nada contra su mano protectora. Están sometidas a su poder todas las potestades de la tierra, porque es el Dios de todo el cielo, desde donde «desciende» también sobre el «monte de Dios», el Sinaí-Horeb (Ex 19,11.18.20). El mismo «habitar sobre el monte Sión», que se presenta desde la época de David como el «monte eterno de Dios», no implica una localización terrena de Yahvé. En la famosa visión de Isaías (Is 6), el templo no tiene sino una función relativa (lugar del poder de gracia y juicio que tiene Yahvé). Según las palabras de los serafines, toda la tierra está llena de la gloria abrumadora del rey del universo. El autor de la oración de consagración del templo, formado en la escuela de los profetas, hace decir también al constructor: «Si los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos esta casa que yo te he construido!» (1 Re 8,27). Por

eso, según Miq 3,12 y Jr 7,12, Yahvé puede llegar a entregar su templo a la destrucción, cosa que para Israel es casi inadmisible.

El primero de los profetas escritores da ya testimonio expreso de que Yahvé no está ligado al cosmos: «Si fuerzan la entrada del *šeol* (los fugitivos), mi mano de allí los sacará; si suben hasta el cielo, yo los haré bajar; si se esconden en la cumbre del Carmelo, allí los buscaré y los agarraré; si se ocultan de mi vista en el fondo del mar, allí mismo ordenaré a la serpiente que los aniquile» (Am 9,3ss). El autor de Sal 139 ha explicitado esa supraespacialidad del poder y la acción de Yahvé, expresada en este texto, como un ser que trasciende el espacio: «¿Adónde iré yo lejos de tu espíritu, adónde de tu rostro podré huir? Si hasta los cielos subo, allí estás tú; si en el *šeol* me acuesto, allí te encuentras. Si tomo las alas de la aurora, si voy a parar a lo último del mar, también allí tu mano me conduce, tu diestra me aprehende» (Sal 139,7ss). Yahvé es realmente señor de todos los espacios cósmicos y por eso no está ligado al cosmos bajo ningún aspecto. Las mismas fuerzas celestes que actúan en las estrellas —en el mundo antiguo se consideraban como los dioses supremos— pierden de tal manera su categoría divina en la revelación del AT y quedan tan sometidas a Yahvé, que el autor de Gn 1 llama simplemente «lumbreras» al sol y la luna, sin emplear sus nombres propios que traen el recuerdo de esas divinidades. En el Deutero-Isaías todo el «ejército del cielo» no tiene sino una función de servicio (cf. Is 40,26; 45,12), del mismo modo que todo ese cosmos poderoso, como obra creada (material) sin ningún esfuerzo, es un testimonio de la grandeza inabarcable y de la superioridad del Dios de la revelación por encima de todo el mundo. Todas las potencias terrenas no son sino pequeños poderes ante él. A la vista de esos imperios del mundo antiguo, que tanto nos impresionan todavía en nuestros días, y fijándose en los continentes mediterráneos de Asia, Africa y Europa, proclama el mismo profeta: «Las naciones son como gota de un cubo, como una mota de polvo en la balanza son estimadas. Las islas pesan como un grano de arena... Pues ¿con quién compararéis a Dios, qué semejanza le aplicaréis?» (Is 40,15ss). Esta trascendencia de Yahvé tiene en último término sus raíces en su carácter absoluto de creador frente a todos los entes, que no han surgido por emanación de su esencia, sino que han llegado a la existencia como palabra suya, en cierto modo condensada, a partir del poder originario de su voluntad creadora (Gn 1,1ss; Is 42,5; 45,18; Sal 33,6.9; 148,5). Ese título tan empleado de «Yahvé de los ejércitos», sea cual sea su origen, indica en la época clásica de Israel que el Señor superior al mundo es dueño de todas las fuerzas de la creación, y pone de relieve ante la comunidad creyente el esplendor de su gloria.

2. *Yahvé, el Dios supratemporal y eterno de la plenitud absoluta de vida*

Cuando ocurre, como en el entorno de Israel, que se representa a la divinidad incluida en el cosmos (= «universo»), es lógico que se piense también que de alguna manera está implicada en el proceso del hacerse y perecer la naturaleza. En Hab 1,12 hallamos un eco de esta situación a manera de «contrapunto»: «¿No eres tú desde antiguo, Yahvé, mi Dios, mi santo, que no muere?». La última frase, aun siendo negativa, pareció escandalosa a los transmisores del texto y se cambió muy pronto[6]. En efecto, hacerse y perecer son simplemente categorías «imposi-

[6] «No moriremos». Los masoretas conocían esta mutación del texto e incluso llaman la atención sobre ella.

bles» dentro del testimonio que da el AT sobre Dios. En este punto se encuentra en contradicción con todos los mitos teogónicos y especialmente con el mito del Dios que muere. Es verdad que el hebreo, que no reflexionaba filosóficamente, concebía la eternidad como un tiempo de incalculable magnitud, pero aprendió a diferenciar claramente el tiempo del mundo del «tiempo» de Dios. El mundo tiene un comienzo y Dios no. En Gn 1,1 no se enseña explícitamente la *creatio ex nihilo,* pero no cabe duda de que es errónea la opinión de que se presupone en ese texto un caos «eterno» anterior al cosmos, como en otras religiones. El *tohuwabohu* no es una materia primordial, sino que en cierto sentido «no es nada» (cf. Is 40,23), y del conjunto del texto se desprende claramente «que Dios... ha instituido para todas las cosas absolutamente un comienzo de su existencia futura» [7]. El autor no piensa que sea siquiera necesario afirmar positivamente de Dios que existía ya antes. Para él, en el ser de Dios va incluida la existencia por antonomasia. Sal 90,2 nos dice también: «Antes que los montes fueran engendrados, antes que naciesen tierra y orbe, desde siempre hasta siempre, tú *eres* Dios», y si en el versículo 4 se dice que mil años ante Yahvé son «como un ayer que se va», esto equivale a afirmar que la vida de Yahvé no se «da en el tiempo», que, por tanto, trasciende absolutamente la medida terrena del tiempo. En este sentido, el Deutero-Isaías le llama «el primero y el último» (44,6; 48,12). Si en Gn 21,33 se denomina ya a Yahvé «Dios de eternidad», puede ser que este título singular no tuviera todavía en esa época tan antigua todo el significado posterior de «eternidad», pero en Jr 10,10; Is 26,4; 33,14; 40,28; Dt 33,27; Dn 12,7; Sal 9,8; 10,16; 29,10; 92,9; 93,2, etc., se alcanza ese sentido y se da prueba de él. Según Jr 10,10 (adición posterior), Yahvé es Dios eterno en cuanto Dios *viviente.* Su plenitud vital es, por tanto, el fundamento interno de su eternidad. Todas las generaciones de Israel juran por Yahvé, el «Dios vivo» (cf. Jue 8,19; 1 Sm 14,39, etc.), y reconocen de esta manera que su vitalidad es lo último y lo más elevado de su esencia. Esa vida no puede disminuir de ninguna manera, ni siquiera por el pecado (cf. Job 7,20; 35,6). Es tan enormemente rica, que tampoco puede aumentar ni por medio de la justicia del hombre (Job 35,6), ni por su pureza (Job 22,2), ni por su ayuno (Zac 7,5), ni mediante el sacrificio (Is 1, 11ss), etc. Desde este aspecto de la vitalidad de Dios independiente del mundo, el AT considera lo que quiere decir la dogmática con el *actus purus.* En cambio, la idea de la inmutabilidad e invariabilidad de Dios que va implicada en esta denominación pasa a un segundo plano (cf. 1 Sm 15,29; Mal 3,6). Es evidente que esa idea no corresponde al modo de manifestarse Dios en la mentalidad hebrea, más psicológico y menos lógico. Los testigos de Dios no tienen reparo en hablar de cambios de sentimientos que se producen en Dios, como la ira, el odio, el dolor, etc., e incluso el arrepentimiento (cf. Gn 6,6; Ex 32,12.14; 1 Sm 15,11; Jr 4,28; 26,3.19, etc.). En Os 11,8 y Jr 31,20 nos encontramos directamente con un «cambio de sentimientos» en Dios (en un dicho del mismo Dios). Tales antropomorfismos y antropopatismos, además de su función como modos de hablar adecuados para el hombre, tienen el sentido positivo de poner en primer plano la vitalidad personal de Dios. En ese sentido resultan incluso especialmente apropiados dentro de su especie para hacernos ver lo que Dios ha querido revelarnos más allá de toda especulación sobre el *actus purus,* inscribiéndolo en cierto sentido en el corazón del hombre: su vitalidad indestructible e inagotable, que internamente tiene un alto grado de dinamismo y externamente lo gobierna todo.

[7] Cf. G. v. Rad, *Das erste Buch Mose* (Gotinga ^{3}1953) 37.

3. *Yahvé, Dios creador todopoderoso y Señor soberano de la historia*

En las antiguas religiones fuera de Israel, la cosmogonía era el tema predominante; después de la teogonía y de una dura lucha de los dioses con las potencias del caos, éste se convierte en cosmos. En Israel, la alianza de Dios es el tema central de la religión revelada, al que se subordina siempre el tema de la creación del mundo. Sin embargo, precisamente en el tema de la creación es donde destaca especialmente la trascendencia de Yahvé respecto del mundo. El Deutero-Isaías sobre todo aduce continuamente la acción creadora cósmica de Yahvé como prueba de su soberanía absoluta como Señor de la historia.

La teología de la creación del AT, que supera radicalmente todas las ideas míticas sobre la formación del mundo [8], alcanza su punto cumbre en la exposición del hecho de la creación como un hablar omnipotente de Dios. En Is 40,26 se explica la creación de las estrellas como un «llamarlas por su nombre». Is 48,13 dice de la tierra y el cielo: «Yo los llamo y todos se presentan». Y basándose en esos textos, Sal 33,6.9 formula esa frase lapidaria: «Por la palabra de Yahvé fueron hechos los cielos, por el soplo de su boca toda su mesnada... Pues él habló y fue así, mandó él y se hizo». Esta es la perspectiva con la que ha elaborado el autor de Gn 1 su solemne pasaje doctrinal sobre la creación del mundo. «Decir» *(amar)* y «crear» *(bara)* son para él conceptos intercambiables. Por tanto, Dios pronuncia palabras que gracias a la omnipotencia divina se concretan y se materializan en aquello que significan. Y este hablar cósmico de Dios no sólo es lo que constituye la primera creación, sino también lo que solemos denominar «conservación y gobierno del universo». Job 37,6 confiesa: «Dios dice a la nieve: cae sobre la tierra; y a los aguaceros: lloved fuerte», y Sal 147,15 declara con solemnidad de himno: «Yahvé envía a la tierra su mensaje, su palabra corre a toda prisa; distribuye la nieve como lana, esparce la escarcha cual ceniza. Arroja su hielo como migas de pan y con el frío congela las aguas; envía su palabra y se derriten, sopla su aliento y corren las aguas».

El desarrollo de la revelación hacia el hablar cósmico de Dios tuvo lugar claramente en Israel bajo el influjo de la experiencia profética de la palabra. Cuando en Os 6,5 se dice: «Por eso los he golpeado por los profetas, los he matado por las palabras de mi boca (a los que rompen la alianza)», en este dicho divino se confirma la concepción general de que la amenaza profética misma empieza ya a poner por obra el castigo que se anuncia en ella. De esta forma se nos descubre, al menos indirectamente, la palabra divina como una *dýnamis* y un agente lleno de fuerza. En Isaías, contemporáneo y algo más joven que Oseas, encontramos ya la expresión directa de este hecho: «Una palabra ha proferido el Señor en Jacob y ha caído en Israel» (Is 9,7). Aquí se nos descubre sencillamente la palabra divina como la fuerza que desencadena y produce los acontecimientos históricos y la misma historia: es *energeia* (energía) en el sentido más exacto del término griego.

Allí donde la naturaleza y la historia, es decir, la totalidad del mundo, aparecen como «palabra encarnada» del Dios que habla con omnipotencia, se nos

[8] El caos, representado sobre todo en las aguas del mar originario *(tehom,* Gn 1,2), aparece como impotente desde el principio (cf. Gn 1,9; Sal 77,17; 104,7ss), es decir, no sólo a raíz de una lucha con Dios. El motivo mitológico de la victoria divina sobre los poderes del caos o ha sido transpuesto al plano histórico (cf., por ejemplo, Is 17,12; 51,9ss; Jr 6,23) o se convierte en imagen poética para expresar el dominio de Yahvé sobre todas las potencias (cf. Sal 74,13s; Job 9,13; 26,12). El Sal 104,26 dice a manera de «contrapunto» respecto al mito: «Tú formaste a Leviatán para jugar con él».

presenta de una manera grandiosa el «en y por encima de» de la relación de Dios con el mundo. Tenemos el ejemplo más claro de la inmanencia de Dios en la inmanencia total de su gobierno del universo, mientras que su trascendencia se nos manifiesta como trascendencia de su ser en absoluta posesión de sí mismo. El universo depende totalmente de él en todo y está sometido a sus decisiones. Todo lo que ocurre es el resultado de su plan y proyecto: «Yo digo: mis planes se realizarán y todos mis deseos llevaré a cabo» (Is 46,10). Su soberanía es absoluta en todos los aspectos: «Hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia» (Ex 33,19).

4. *Yahvé, el Dios esencialmente santo*

En las religiones semíticas nos encontramos con una sensibilidad especial para el *mysterium tremendum* de la divinidad. Por eso no es de extrañar que en Israel desempeñe igualmente un gran papel la contraposición entre «profano» y «santo». *Qadoš* (santo) o *qodeš* (santidad) significa etimológicamente con bastante probabilidad estar separado o apartado. Se aplica en primer lugar este predicado a los lugares y cosas que están en una relación especial con Yahvé y que por eso se han retirado del uso profano. Así, por ejemplo, en Ex 3,5, se llama «santo» al lugar de la teofanía de la zarza ardiente (exigiéndose a Moisés que se quite las sandalias). Sin embargo, esta cualidad —con notable diferencia respecto de las concepciones paganas— se ve siempre en relación muy estrecha con el Dios personal de la revelación. Resulta sintomático en este sentido el grito de los habitantes de Bet Šemeš, castigados por no haber tratado con el debido respeto el arca de la alianza: «¿Quién podrá resistir delante de Yahvé, el Dios *santo?*» (1 Sm 6,20). Por tanto, en el AT «santo» se refiere siempre al mismo Yahvé, incluso cuando se emplea para designar a entes terrenos. Por eso en el curso del progreso de la revelación este término se va convirtiendo en el predicado característico de Dios. Así, Amós designa ya «santo» al nombre de Dios (2,7) y hace jurar a Yahvé por su santidad (4,2). Puesto que al jurar se alude siempre a lo más elevado y sublime que existe, se nos presenta ya aquí la santidad de Yahvé como su característica esencial.

En este punto nos hallamos ya muy cerca de la conocida visión de la vocación de Isaías, en la que los serafines aclaman a Dios como «santo, santo, santo» (Is 6,3). Estas palabras nos revelan en primer lugar la santidad óntica de Dios, es decir, su pavorosa majestad, el esplendor de su abrumadora gloria. Ante esa visión tienen que cubrir sus rostros los mismos seres celestes. Y al mismo tiempo el profeta experimenta ante esta aparición de Yahvé como rey no sólo su pequeñez de criatura, sino también toda su cuestionabilidad «moral» y su carácter de pecador. Esto significa que la santidad de Yahvé es también la máxima pureza, que desde su esencia más íntima nos está exigiendo pureza y que con su claridad implacable nos descubre que el hombre está siendo continuamente infiel a la alianza. Sí, «la luz de Israel vendrá a ser fuego, y su santo, llama; arderá y devorará su espino y su zarza en un solo día» (Is 10,17). La mayor parte de las veces la santidad de Yahvé se muestra en las teofanías bajo apariencia de fuego: cuando «chocan» la esfera divina y la terrena se producen chispas y llamas (cf. Ex 19,18; Miq 1,4; Sal 29,7; 50,3, etc.).

En este contexto se alude con frecuencia al *kabod* (= «empuje de la luz», gloria) de Yahvé. En ella resplandece la santidad mayestática de Yahvé y se proyecta por todo el mundo su resplandor. Los serafines de la visión de Isaías después del «tres veces santo» continúan diciendo: «Su *kabod* llena toda la tierra» (6,3).

Con eso no se refieren en primer lugar al poder creador de Yahvé, del que nos dan noticia la existencia y la esencia del cosmos (cf. Sal 19,2), sino al resplandor de los hechos de Yahvé en la historia y en el juicio (cf. Nm 14,20s = signo), que nos muestran que él es el Dios soberano porque es trascendente. Este *kabod* se manifestará a los hombres como magnificencia luminosa y visible en la acción de Yahvé respecto al universo y a los pueblos en los últimos tiempos (cf. Is 35,2; 40,5; 59,19; 60,1s; 66,18; Sal 57,12; 96,3; 97,6), especialmente en conexión con la vocación del rey salvador escatológico (cf. Sal 72,19).

En muchos textos aparece el *kabod* de Yahvé no sólo como irradiación —y, por tanto, propiedad— de su esencia santa, sino en cierto sentido como esta misma o como su forma propia de revelarse. Ya en el antiguo relato de la visión de Moisés se identifican el *kabod* y el rostro de Yahvé (Ex 33,18.20), y también en Ez 1,28 (cf. 3,12.23; 10,4.18; 11,23; 43,4; 44,4), el *kabod* de Yahvé es en cierto sentido la figura luminosa cegadora y dominante del mismo Yahvé (cf. 1, 28; cf. la analogía en Hch 9,3ss). El escrito sacerdotal (P) emplea una categoría similar a la del *kabod* cuando describe la presencia de Yahvé en la tienda santa y, por tanto, en el templo como un resplandor de fuego rodeado por una nube (cf. Ex 16,10; 29,43; 40,34s; Lv 9,6.23, etc.).

Si en el *kabod* se hace en cierto sentido visible la santidad de Yahvé dentro del horizonte de percepción y representación del hombre, en las palabras específicamente proféticas se presenta esa santidad de una manera conceptual al espíritu que se pregunta por su esencia, aunque sea por lo general *via negationis*. En el oráculo divino de Os 11,8, Yahvé se manifiesta como santo en cuanto que no es hombre y no deja que se desahogue libremente su ira como si fuera hombre. Es sobre todo en el Deutero-Isaías donde se nos presenta «el santo de Israel» como «totalmente distinto», imposible de comparar con el mundo y con el hombre (cf. Is 40,15.25; 55,8, etc.). Manteniendo esta misma concepción de santidad, Ezequiel designa a la manifestación de Yahvé como Dios absoluto y superior al mundo con la expresión «santificante» o «manifestarse santo» a los ojos de las naciones paganas al actuar en ellas (cf. Ez 20,41; 28,22; 36,23, etc.). Dios y el mundo no pueden ponerse fundamentalmente en un mismo plano: ahí radica la razón teológica más profunda de que Israel se haya planteado la prohibición de imágenes y de que no se haya limitado tan sólo a los ídolos, sino a todos los intentos de representar al mismo Yahvé en forma de imagen. Frente a todas las demás divinidades del Próximo Oriente, Yahvé es «el Dios al que hay que dar culto de una manera totalmente distinta»: todas las prácticas mágicas quedan excluidas en la misma fórmula de la alianza (Ex 20,7 [segundo mandamiento]; cf. 22,18; Dt 18,10ss) y los sacrificios cultuales se conciben como fruto y expresión de la decisión moral fundamental del compañero de alianza, que constituye el punto central de esa religión revelada vivida (cf. Am 5,21ss; 6,6; Is 1,10ss; Miq 6,6ss; Jr 7,21ss). La razón que explica e ilumina este hecho es que Yahvé es «totalmente distinto», como nos lo dice en todas partes su revelación.

IV. YAHVE, EL DIOS QUE QUIERE LA ALIANZA

1. *Personalidad de Dios*

El *mysterium tremendum* del Dios de la revelación tiene sus raíces en su trascendencia respecto al mundo. Su propio ser en sí mismo es por su propia esencia no mundano e inaccesible desde fuera. No puede abrirse si no es a partir de sí

mismo. La razón última de esto no se encuentra solamente en la «naturaleza» supramundana de Dios, sino también en la personalidad de esta «naturaleza», en su posesión de sí misma y en su ser en sí misma. Ser como relación consigo mismo, subsistiendo en sí mismo, significa la mayor plenitud posible del concepto de ser, y por eso no es lo que se le reprocha con frecuencia a la imagen cristiana de Dios: limitación del ser. El concepto de persona lo alcanzamos a partir de conocimientos y experiencias terrenas en las que el hombre se conoce y experimenta a sí mismo y a los demás hombres como personas, pero mediante la abstracción de la finitud el concepto se abre a lo infinito. Si en la esencia humana el ser limitado se comporta consigo mismo de manera limitada, en Dios el ser ilimitado se comporta consigo mismo de manera ilimitada: así tendríamos que decir en un enfoque filosófico del misterio de Dios. En efecto, resulta totalmente claro en la revelación que el Dios que se muestra es un YO con el que no cabe comparación posible. Esta revelación se presenta ya *formaliter,* como un abrirse de Dios al hombre, y nos permite cada vez más también *materialiter* conocer el yo mismo de Dios. No es un ELLO infinito lo que resplandece ante el espíritu del hombre, sino que es siempre un YO, un ÉL, una MISMIDAD en el sentido más pleno de la palabra. El signo más destacado de esto lo encontramos en el verbo que se predica con más frecuencia de Dios en el AT: HABLAR. En la Biblia, el lenguaje interno y externo es el constitutivo de la personalidad humana y lo que la distingue de la mera naturalidad del animal. La expresión que más se emplea en hebreo para designar al mundo animal es *behemah,* esto es, «lo mudo». El hablar se ha convertido en el AT en una categoría que abarca toda la acción divina. Se extiende a la palabra indicadora e instructiva de los hombres de Dios, a sus amenazas de castigo y sus promesas de bendición, a la palabra de la Escritura en general, a la palabra cósmica creadora y rectora y a esa palabra de Yahvé que anuncia el juicio y la gracia y que tiene poder sobre la historia. La palabra dirigida al hombre se mueve explícitamente dentro del ámbito del YO y el TÚ. Los oráculos divinos contienen con muchísima frecuencia la palabra *anoki* o *ani* (= yo). Dado que en hebreo la mayor parte de las veces sólo se indica la persona mediante la forma verbal, ese *anoki* o *ani* significa una acentuación fuerte del yo de Yahvé (= «soy yo el que...»). La fórmula de presentación de sí mismo en el documento de la alianza comienza con ese *anoki* acentuado («Yo soy Yahvé, tu Dios...», Ex 20,2), y los dichos de Dios en los profetas adoptan una y otra vez esta forma de presentación personal de Yahvé o de alusión a su persona, su pensamiento, su voluntad y su acción. En el Deutero-Isaías se subraya incluso este «yo» duplicándolo repetidas veces (43,11.25; 48,15; 51,12). La mayor parte de los antropomorfismos y antropopatismos del AT tienen, entre otras, la función de destacar lo más posible la personalidad absoluta de Dios. Esa relación de imagen, que según Gn 1,26 es lo que constituye al hombre, tiene como punto directo de relación el señorío correspondiente (Dios = Señor del universo; el hombre = señor de la tierra; cf. Gn 1,26b; Sal 8), pero este señorío hunde siempre sus raíces en la personalidad del ser y la manifiesta hacia afuera. Lo que Dios descubre de sí mismo son rasgos esenciales personales. Con frecuencia nos permite en cierto sentido contemplar su interior, su «corazón», según la manera de denominar los hebreos esa «interioridad» del hombre que es algo específico de su existencia personal. Con la palabra «corazón» (cf. Gn 6,6; 1 Sm 13,14; Os 11,8; Jr 3,15; 6,8; 15,1; 31,20; Sal 33,11; Job 36,5, etc.), se reúnen en un solo término el conocimiento, la voluntad y la emocionalidad. Y así nos encontramos con expresiones tan inauditas como Os 11,8: «Mi corazón se me revuelve dentro a la vez que mis entrañas se estremecen», o Jr 31,20: «Se han conmovido mis entrañas por él (Efraím), ternura hacia él no ha de faltarme». Aquí podemos ver con especial claridad que Yahvé

es un ser completamente personal, que posee en un grado inimaginable la espontaneidad, la apertura de sí mismo y la disposición de sí mismo y todo lo que implica la libertad, hasta poder decir con Is 46,10: «Todos mis deseos los llevaré a cabo». No tiene que dar a nadie una respuesta, es totalmente independiente en su ser y en su obrar (cf. Ex 33,19; Job 38ss).

La trascendencia respecto al mundo y la absoluta personalidad están, por tanto, íntimamente unidas en el Dios de la revelación. A su independencia incondicionada de todo lo extradivino corresponde en su interior el poder ilimitado de disponer de sí mismo, la libertad pura. En esta libertad Dios tomó la decisión de trascenderse en cierto sentido a sí mismo en dirección al mundo y al hombre. Ese es el nombre que podemos dar —permaneciendo dentro de la línea de lo que la Biblia afirma y expresa sobre Dios— a su voluntad de establecer una alianza que conduce a la creación y a la historia de la salvación sustentando ambas y poniéndolas en movimiento desde fuera y desde dentro. La disposición del mismo Dios dirigido hacia el mundo y el hombre (dicho en forma especulativa y teológica: la real orientación y referencia, natural y sobrenatural, a Dios impresa en la creación) es el centro de todo el mensaje bíblico, su evangelio en el sentido más verdadero de la palabra. El fundamento que hace posible esta disposición del mismo Dios en su trascendencia respecto al mundo y su absoluta personalidad y libertad. Ellas constituyen el *mysterium tremendum* bíblico, en el que recibe ese relieve inaudito y ese resplandor que hace temblar y ser feliz al mismo tiempo el *mysterium fascinosum* de la inclinación de Dios hacia el ser creado.

2. *El nombre de Yahvé como revelación de la voluntad divina de establecer una alianza*

El Dios de la revelación tiene ese nombre que le caracteriza solamente a él y de una manera peculiar: Yahvé. En este punto están de acuerdo todos los estratos de tradición del AT. Desde el siglo III antes de Cristo, y por temor de quebrantar el segundo mandamiento, no volvió a pronunciarse el nombre. Ecl y Est no lo emplean ya, y en el segundo libro de los Salmos (Sal 42-83) ha sido sustituido más tarde por *elohim* (Dios). Alrededor de 680 veces aparece en el AT el nombre en su forma más larga, YAHWEH, y 25 veces en la forma más corta, YAH. En los testimonios extrabíblicos encontramos la forma larga en la estela de Meša (850 antes de Cristo) y en las cartas de Lakiš (589 antes de Cristo). Hasta nuestros días no se ha llegado a un acuerdo sobre la relación histórica que se dio entre la forma corta y la larga. Y en general, en torno al nombre se extiende una gran problemática como una nube oscura [9]. Sin embargo, podemos alcanzar suficiente claridad en algunos puntos esenciales.

Los estratos de tradición E (Ex 3,14) y P (Ex 6,3) ponen expresamente su origen en Moisés, fundador de la alianza y mediador de la revelación (cf. también Os 12,10). La tradición yahvista tampoco lo niega, pero parece contar ya con un conocimiento del nombre de Yahvé en los primeros tiempos de la humanidad, aunque luego se oscureciese (cf. Gn 4,26) [10].

[9] Tenemos una prueba de ello en la gran cantidad de bibliografía que existe actualmente sobre el origen y el significado del nombre de Yahvé (cf. RGG³ III, 515).

[10] «Entonces se empezó a invocar el nombre de Yahvé». Es también posible la explicación de H. Junker: «Estas palabras, que no insisten de manera especial en el nombre de Yahvé, significan que se empezó a dar culto a Dios, esto es, a convertir la adoración a Dios en una institución estable, regulada por el uso y costumbre» (EB I [1955] 36).

Por tanto, todo el AT está conforme en que «para Israel el nombre de Yahvé fue revelado desde el tiempo de Moisés» [11]. Aunque por lo demás no es imposible que entre los antiguos semitas existiera una forma previa del nombre (Ya-u, cuyo sentido sería desconocido) —la madre de Moisés, según Ex 6,20, tiene el nombre de Yo-kebed—. En este caso, el nombre de Yahvé sería como un «injerto», que a pesar de todo contendría algo nuevo. Porque se le habría aplicado una nueva significación. ¿Y cuál es el sentido del nombre de Yahvé desde el plano de la revelación?

Como para todos los habitantes del antiguo Oriente, para el hebreo está presente en el nombre la esencia de lo denominado y descubre de esa manera un aspecto de su realidad, permitiendo incluso que se la pueda aprehender [12]. Así podemos entender la pregunta de Moisés en Ex 3,13: «Si voy a los hijos de Israel y les digo: 'El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros', cuando me pregunten '¿cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?». En la teología egipcia, el Dios supremo es Ammon-Ra, «el Dios de nombre oculto», que mantiene escondido su propio nombre detrás de sus muchas denominaciones, para poder sustraerse a las artes mágicas del hombre. Y si el Dios de Israel manifestó su nombre, esto constituía ya en sí un signo de la gracia de elección, que por otra parte quedaba protegida frente al abuso de la magia mediante el segundo mandamiento.

Algunas veces se ha discutido que se diera una verdadera respuesta a la pregunta que hace Moisés sobre el nombre: Ex 3,14 («Yo soy el que soy») podría ser una negativa o una manera de eludir el tema. Esta interpretación de la frase, que de suyo es ambivalente, desde el punto de vista puramente gramatical no es sino una entre las diversas posibilidades exegéticas, a pesar de que el uso del verbo «ser» (en lugar de «llamarse», que es lo que esperaríamos si le damos este sentido) y la forma verbal (imperfecto) no hablan en su favor. Sin embargo, 3,15 («Yahvé, el Dios... de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación») excluye totalmente que se deba negar u ocultar el nombre. Por tanto, 3,14 debe entenderse como una declaración del nombre [13].

Según eso, ¿qué significa YAHWEH? La raíz básica es, en hebreo, *hyh*, y en arameo *hwh* [14].

De suyo puede ser una forma verbal (= antiguo *Qal* = él existe) [15] o, lo que

[11] G. v. Rad, *Das erste Buch Mose* (Gotinga ^{3}1953) 92.

[12] Por el mito del *Enuma-eliš* sabemos que se daba desde un principio la identidad entre el ser nombrado y el existir (cf. H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum AT* [Berlín ^{2}1926] 109). Sobre el mismo AT se dice en ThW V, 253: «En todo el AT se es consciente del significado que tiene el nombre propio personal. El nombre designa a la persona, es una parte de ella. Con frecuencia se puede decir incluso: 'Tal como uno se llama, así es'».

[13] Tenemos que contar absolutamente con la posibilidad de que 3,14 no pertenezca al estadio originario de la narración, pero «esta adición podría ser ya bastante antigua y remontarse a una tradición quizá más antigua sobre la explicación del nombre de Yahvé. En todo caso, el v. 14a(b), sea de la época que sea, tiene gran importancia por ser la única explicación del nombre divino veterotestamentario que se nos ha transmitido en el AT» (M. Noth, *Das zweite Buch Moses* [Gotinga 1959] 30).

[14] No podemos explicar si el nombre se ha formado a partir de la raíz aramea y árabe o a partir de la hebrea, con disimilación de la *y* en *w* (por razones técnicas lingüísticas). En algunos casos se encuentra también *hawah* en el AT: Gn 27,29; Is 16,4; Neh 6,6; Eclo 2,22.

[15] La forma *hifil* vendría a ser idéntica, pero no hay razón para aceptarla, puesto que no tenemos otros paralelos y su sentido («llama a la existencia») no correspondería al contexto de Ex 3,14.

es más probable, una formación nominal con *y* (= el existente). En todo caso, Ex 3,14 nos remite al verbo *hayah*. Cuando los LXX reproducen el significado del nombre como «el que es» aciertan con el contenido gramatical, aunque no con el semántico. Porque *hayah* no significa en hebreo «ser» en el sentido griego y occidental (lo contrario sería hacerse y perecer), sino «suceder, hacerse, ocurrir, existir, ser». Por consiguiente, el aspecto dinámico es con mucho el que predomina. No puede defenderse una interpretación en el sentido del *ipsum esse* ni a partir del verbo ni a partir de la mentalidad hebrea, tan poco filosófica (a la que por lo demás nunca se le presenta como problema la «existencia» de Yahvé). El acento del «soy el que soy» recae en el ser presente y eficiente, destacado con el mayor énfasis mediante la oración de relativo paranomástica [16]. Es sintomático que se haya elegido la forma verbal del «imperfecto», que como estado inacabado tiene al mismo tiempo sentido futuro. La traducción que se ha generalizado en tiempos recientes (M. Buber y otros): «Seré el que seré», se justifica por ese hecho, aunque de acuerdo con el uso lingüístico actual pone el acento demasiado unilateralmente. «Estoy aquí como el Dios que quiere ayudarte y establecer contigo una alianza, pase lo que pase» es el sentido más profundo de la explicación del nombre de Yahvé en Ex 3,14. Esto es lo que se saca también de todo el contexto, determinado por el mensaje de la liberación de Egipto y que identifica al mismo tiempo al Dios liberador con el Dios de la alianza otorgada a los patriarcas (cf. Ex 3,15). La misma forma de presentarse a sí mismo en la fórmula de la alianza («Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado de Egipto, de la casa de esclavitud» [Ex 20,2; Dt 5,6]) confirma también esta interpretación. Lo mismo leemos en Oseas, el profeta que se muestra especialmente fiel a la herencia mosaica: «Yo soy Yahvé, tu Dios, desde Egipto». Y, sobre todo, la denuncia que hace el mismo Oseas de la alianza en Os 1,9 («Porque vosotros no sois mí pueblo ni yo soy vuestro Dios») [17], nos quita toda duda posible sobre el significado de Ex 3,14.

Como resultado de esta sección podemos anotar: el nombre de Yahvé es totalmente un nombre de alianza. Lo primero que pretende Dios con ese nombre no es manifestar su esencia metafísica, sino la constitución propia de su existencia que se ha dado a sí mismo como persona absolutamente libre disponiendo de sí mismo, al decidir volver su rostro hacia los hombres —aquí, en primer lugar, a Israel— y unirse con ellos en una relación personal a la que la revelación llama «alianza». El que fuera elegido precisamente este nombre como nombre revelado es un testimonio único, dentro de la manera de entender los nombres en el ambiente semítico-hebreo, de que Dios quiere que consideremos en cierto sentido como el «centro de su corazón» esa voluntad suya de establecer una alianza. Por eso no fue casualidad el que se eligiera el nombre de Jesús (= Yahvé es salvación) para el mayor testigo de la revelación y salvador definitivo. De esta manera, el nombre admirable de Yahvé, que durante un milenio había puesto en ebullición hímnica el corazón de Israel, pasa a la nueva alianza y se convierte también en «el nombre sobre todo nombre» (Flp 2,10) [18].

Tenemos que corregir, por tanto, esa interpretación del nombre de Yahvé como «el que es por antonomasia» o como el «ser mismo», que se había hecho

[16] Cf. Th. C. Vriezen, *'Ehye 'ašer 'ehye* (Tubinga 1950) 498-512.

[17] Cf. H. W. Wolff, *Hosea* (Neukirchen 1961), y A. Deissler, *Les petits Prophètes* I (París 1961), sobre este pasaje. No sabemos por qué se trata con frecuencia de corregir el texto (¡para facilitarlo!) de modo que diga «no vuestro Dios», siendo así que los LXX confirman su conexión con Ex 3,14.

[18] Por esa razón resulta muy poco bíblico que en la oración y la predicación se haga pasar a segundo plano el nombre de Jesús para sustituirlo por el de «Cristo», que es el nombre de una función.

usual en la tradición dogmática. Eso no significa que sea simplemente falsa. En realidad, Dios puede ser el que está presente en todo tiempo y lugar con su voluntad de establecer la alianza, porque es el infinito y eterno. El Deutero-Isaías puso ya de relieve este aspecto al subrayar la idea de la eternidad del Dios de la alianza [19]. Con todo, no es éste ni mucho menos su pensamiento fundamental. También para él Yahvé es ante todas las cosas el Dios redentor y liberador que gobierna el universo. Por eso Is 45,21 formula de esta manera la unicidad de Dios: «No hay otro dios fuera de mí. Dios justo y salvador, no hay otro fuera de mí».

3. *Yahvé, Señor divino de la alianza y aliado del hombre*

a) La «alianza» como categoría de la revelación.

Todo el AT está de acuerdo en que Yahvé ha instituido una relación especial de comunidad con Israel. La mayor parte de las veces se designa esa «comunión» con el término *berit,* al que se aproxima, aunque no signifique exactamente lo mismo, la palabra «alianza». La etimología de la palabra es discutida. Entre las muchas explicaciones, la más simple metodológicamente y la menos forzada parece ser ésta: *berit* —análogamente a otros sustantivos, como, por ejemplo, *šebit* = cautiverio (de la raíz *šabah,* tomar cautivo)— es una formación nominal de la raíz *barah* = comer juntos (según el *Lexikon* de Koehler), y se refiere originariamente a esa unión íntima que se realiza y se simboliza en la comida. En favor de esta teoría se encuentra el hecho de que la comida no sólo desempeña un papel muy importante en los relatos de alianzas que tienen lugar entre hombres (cf. Gn 26,30; 31,46.54), sino que además la ofrenda de alimentos junto con el banquete sacrificial ocupa un lugar central en la liturgia de la religión de la alianza de Israel. La significación de la cena pascual al hacer presente la acción fundamental de liberación hecha en favor de Israel por el Dios de la alianza, así como el antiguo relato de la comida de la alianza en el Sinaí (Ex 24,11), y, finalmente, el lugar que ocupa el *šelem* (alusión al *šalom* que se establece por la alianza, en el sentido de plenitud de paz, salvación), es decir, «el sacrificio de comunión» (M. Noth), del que forma parte integrante la comida sacrificial (cosa que también ocurre en todos los demás sacrificios, con excepción del holocausto), en la liturgia de la alianza (cf. Ex 24,5; Sal 50,5) [20], todo ello es testimonio importante de la conexión que se da entre *berit* y la comunión en la comida.

Es verdad que lo importante no es la etimología, sino el contenido conceptual de la palabra *berit.* De los testimonios bíblicos y extrabíblicos se desprende que las relaciones de alianza en el ámbito interhumano se realizan en distintas circunstancias y de diversas maneras, y según eso adoptan también diversas formas. La investigación más reciente [21] nos ha mostrado que se da una estrecha conexión formal entre los «pactos de soberanía» (pactos de ayuda y vasallaje) del mundo antiguo y la alianza mosaica. En ellos se establece una comunidad entre dos partes que no tienen la misma categoría: un poderoso garantiza a otro menos poderoso su protección y seguridad (en el AT: *šalom)* y recibe a cambio su lealtad y algunas

[19] Cf. Is 40,28; 41,4; 43,10s; 44,6; 48,12.

[20] «El ritual y la costumbre entienden este sacrificio... como un sacrificio de acción de gracias a Dios que une al hombre con él» (R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* [Barcelona 1964] 543).

[21] Tenemos que mencionar aquí especialmente los trabajos de G. E. Mendenhall, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient* (1960); K. Baltzer, *Das Bundesformular* (²1964), y D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (1963).

prestaciones materiales. Este tipo de alianza se concluye mediante un pacto cuyo esquema tiene los siguientes puntos esenciales [22]: 1) preámbulo; 2) historia anterior; 3) declaración de principios fundamentales sobre las relaciones en el futuro; 4) determinaciones concretas; 5) apelación a los dioses como testigos; 6) maldiciones y bendiciones. El que se ponga por escrito el tratado es un elemento constitutivo del cierre del mismo [23]. Son totalmente manifiestos los paralelos con los relatos del AT sobre la institución de la alianza. Considerado desde el punto de vista teológico, el Dios de la revelación ha elegido esta forma de tratado político como «recipiente» de esa relación de alianza que quiere establecer libremente con Israel. Es cierto que al transponerlo al plano religioso —sólo se encuentra en Israel, y fuera de él, en ninguna otra parte— se ha cambiado notablemente su contenido, y en cada una de las fases de la historia de la salvación y en cada uno de los ambientes de tradición de los portadores de la revelación se ha hecho de una manera distinta, resaltando diversos puntos [24]. Pero en todas esas perspectivas, el punto central decisivo de la teología de la alianza sigue siendo el mismo: el Dios trascendente se ha inclinado espontáneamente sobre Israel y en él ha elevado fundamentalmente a la humanidad a una relación de comunidad con él que convierte a la historia en historia de la salvación y la orienta hacia el *šalom*, esto es, hacia esa plenitud vital de existencia con Dios a la que éste ha destinado al hombre. Este contenido fundamental del concepto de alianza puede apreciarse incluso cuando se evita el término *berit*, como ocurre, por ejemplo, en los profetas Amós, Isaías y Miqueas. Puesto que el nombre de *berit* podía emplearse también para designar una comunidad de intereses, fijada y sellada mediante contrato, entre partes más o menos iguales desde el punto de vista social y político, Israel podía caer en la tentación de pensar que la alianza con Dios entraba dentro de este tipo de pactos, interpretándola como una relación de *do ut des*. Por ese motivo, los profetas mencionados renunciaron a ese concepto de «alianza», que en su época y según su opinión resultaba claramente ambiguo, y presentaron la relación entre Yahvé e Israel preferentemente como una pura relación de gracia. Con eso no hacían sino volver a poner en su lugar primitivo el acento que en la alianza divina con Moisés recaía ya en la soberanía y santidad de Dios, que garantiza la alianza como Señor de la alianza totalmente superior, subrayando que esa relación de comunidad que habían recibido como don tenía su fundamento continuo y reconfortante en el «ser personal» incomprensible del Dios que trasciende el universo, y sólo en él.

b) Iniciativas histórico-salvíficas del Dios de la alianza.

A Israel le cupo la gracia de sentirse llamado y aceptado para compartir la alianza con Dios. Esa experiencia fue algo totalmente histórico, y especialmente en el sentido de que en ella se manifestó en cada momento el presente como algo engendrado y nacido del pasado y al mismo tiempo como algo abierto con una vocación hacia el futuro. El horizonte de la conciencia histórica de Israel fue retrocediendo a la luz de la fe hasta llegar a los límites de la misma humanidad y le permitió contemplar a Yahvé como señor y rector de toda la historia de la humanidad, haciendo destacar de manera reconocible el plan histórico de Dios con

[22] Cf. K. Baltzer, *op. cit.*, 20.
[23] K. Baltzer, *op. cit.*, 26.
[24] En la tradición legal y profética, y aun dentro de estas mismas «corrientes» —es sintomática, por ejemplo, la diferencia de aspectos en D y P—, la «alianza» no se presenta como un teologúmeno totalmente inmutable.

respecto a esta humanidad. En ese proceso, la historia de la alianza entre Yahvé e Israel apareció en cierto modo como el círculo provisionalmente más interno de una serie de círculos concéntricos, según puede verse también en el tema general del Pentateuco: «Existe un plan divino inamovible, que se va realizando continuamente a pesar de todos los impedimentos y que tiene como fin la creación del pueblo de Israel como una nación teocrática con Palestina como tierra patria y la Torá de Moisés como constitución» [25].

Sin embargo, como nos dicen los profetas en sus textos de predicación escatológica y universal, el movimiento se continúa y al final vuelve a partir del punto central que ha alcanzado hacia el conjunto de la humanidad.

α) *Dios y la humanidad primitiva.* La teología sacerdotal, que ha tenido un papel decisivo en la redacción final del Pentateuco, incluyó en Gn 1 la historia de la creación en un solemne pasaje doctrinal que sirviera de prólogo a toda la historia de la alianza. En él es el hombre vértice en que, como en un cono, convergen las líneas hacia arriba y hacia dentro. A ese hombre se le define como «imagen de Dios, semejante a él» (Gn 1,26). La frase que se añade como explicación: «dominarán sobre...», y el comentario auténtico escriturístico que se hace sobre este pasaje en el Sal 8 interpretan la relación de imagen entre Dios y el hombre en el sentido de una representación de dominio, esto es, la vocación y la tarea que tiene el hombre de regir la tierra en nombre de Dios para configurarla de esta manera como un «reino de Dios y del hombre». Aunque no se habla de alianza en sentido formal, ni es posible hablar de ella —en *berit* va siempre incluida la idea de «establecer una alianza»—, se nos descubre, sin embargo, una ordenación recíproca de Dios y el hombre en el ámbito de la creación visible que convierte al hombre en cierto sentido en un *delegatus a latere* de Dios, estableciéndole en una relación especial con Dios no sólo en su actividad, sino también en su ser; y esto tiene lugar según el plan que ha preparado el Creador para el hombre. Porque el fundamento más profundo que hace posible ese dominio es el «tú» del hombre, al que Dios puede hablar, y su correspondiente capacidad de responder (que se hace así «responsabilidad») o, lo que es lo mismo, la personalidad del hombre. Por consiguiente, en esa relación de imagen nos descubre Dios también en último término la relación ontológica que se da entre él y el hombre: él ha creado y querido al hombre como «teomorfo». De este modo ha demostrado Dios que su voluntad creadora está ya guiada y determinada por su voluntad de establecer una alianza.

En nuestros días es *sententia communis* de casi todos los exegetas y algo que ya no resulta extraño a la dogmática [26] el hecho de que el yahvista redactó su historia de los orígenes de manera *etiológica,* estableciendo así una relación entre el presente y el pasado remoto. Es verdad que al hacer eso no aplica la categoría de «alianza» o «ruptura de la alianza» a su narración de Gn 2-3 [27]; pero, por su contenido, la relación entre Yahvé y el primer hombre, tal como se ha actualizado en forma de imagen en la parábola histórica del jardín de Edén, aparece claramente en la perspectiva de la relación de alianza entre Yahvé e Israel. Por medio de esta narración sagrada, Dios nos hace saber cómo actualiza por su propia libertad esa potencialidad de la que goza la personalidad del hombre en virtud de la

[25] A. Robert, *Initiation biblique* (Tournai ³1954) 109.

[26] Resulta muy instructiva en este punto la exposición que hace K. Rahner sobre el tema: *El problema de la hominización,* en colaboración con P. Overhage (Cristiandad, Madrid 1973).

[27] En la palabra *berit* va incluida la concertación previa de la alianza, cosa que no ha ocurrido en este pasaje.

creación, en un grado de plenitud inesperado. Sitúa al hombre ante las puertas abiertas de una esfera de salvación que puede y debe convertirse para él en una comunión de vida con Dios imperecedera («el árbol de la vida»). A esta promesa corresponde la indicación que hace Dios al hombre para que ponga su «yo» bajo el «tú» de Dios y se mantenga abierto precisamente de esta manera a la salvación del Dios que quiere la alianza. La libertad de Dios, que se ha inclinado hacia el hombre en la voluntad de establecer la alianza, le llama para que se decida libremente, prestándose dócilmente a la alianza con Dios —que de esa forma resulta también alianza con la propia descendencia, afectada por esa decisión—. El «no» del hombre le cierra las puertas a esa plenitud suya de salvación. Resulta característico que ese «no» se produzca cuando se duda de que Dios quiera establecer la alianza y de que ame a los hombres. La desobediencia proviene de la falta de fe en la voluntad que tiene Dios de instaurar la alianza. Al desconfiar de ese modo, el hombre rompe la relación con su Dios.

El que el hombre se haya apartado de Dios no hace desaparecer la inclinación de Dios hacia el hombre. El mero hecho de que Dios tome en serio el «no» del hombre es indirectamente una confesión de la personalidad humana y de su dignidad. El «protoevangelio» de Gn 3,15 [28], con ese carácter de promesa para el hombre al fin de los tiempos, es precisamente un testimonio de que sigue en pie la voluntad de Dios de establecer la alianza. Lo mismo se desprende de las palabras de la mujer al nacer Caín: «He adquirido un varón con el favor de Yahvé» (Gn 4,1); de la advertencia que hace Yahvé a Caín (Gn 4,6); de la intervención de Dios en favor de Abel (como vengador de sangre) en Gn 4,10s, así como de la señal divina de protección que se concede a Caín (Gn 4,15). El tema del juicio y la gracia —dando siempre la última palabra a la gracia— domina toda la historia primitiva hasta el fin de la narración del diluvio, que según la tradición del documento sacerdotal termina en el pacto con Noé (Gn 9,1-17). En este capítulo, el Dios de la revelación nos hace saber, a través del modo de escribirse la historia en ese ambiente sacerdotal y teológico, que, a pesar de todos los juicios y catástrofes, durante toda esa época de la «historia primitiva» ha permanecido fundamentalmente fiel a su voluntad de establecer la alianza, y que todo el eón de la humanidad «posterior a Noé» se encuentra bajo el signo de su palabra de bendición que lo conserva y rige.

β) *El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob.* Las narraciones de los patriarcas en el Pentateuco nos muestran dos notas características: por una parte, contienen material muy antiguo, anterior a Moisés; por otra, esos materiales han sido recogidos, transformados, interpretados y ordenados a la luz de la revelación posterior mosaica y posmosaica. Para el creyente, esto ha tenido lugar con ayuda de la inspiración del Dios de la revelación. Pero de eso se sigue que Dios nos ha hecho saber a Israel y a nosotros en las narraciones de los patriarcas de qué modo ha ido configurando ya en su época la historia para que se convierta en historia de la salvación. Si nos fijamos en el conjunto, dentro del denominado Hexateuco la época de los patriarcas es la fase de la promesa, a la que sigue, con la historia de Moisés y de Josué, la fase del cumplimiento.

Aun cuando el concepto de *berit* es una de esas categorías con las que se ha transformado el antiguo material, los estratos de tradición J, E y P están al me-

[28] «Enemistad pondré en ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras tú acechas su calcañar». Sobre la traducción e interpretación de este pasaje, cf. A. Deissler: «Oberrhein. Pastoralblatt» 55 (1954) 66ss. Según la forma, estas palabras son una sentencia de castigo contra la «serpiente»; sin embargo, por su alcance teológico son al mismo tiempo una promesa para todo el género humano.

nos de acuerdo en que en la época de los patriarcas se establecieron los fundamentos de la relación salvífica entre Yahvé e Israel. En ella se manifiesta ya Yahvé —al menos desde el punto de vista del contenido de los testimonios— como el Dios personal de la alianza; hasta puede decirse que su inclinación hacia los patriarcas, llevado del deseo de establecer una comunidad, destaca en parte más que en épocas posteriores, en especial por el hecho de que es la iniciativa de su obrar la que lo domina todo, sin estar ligado todavía a una fórmula de alianza; sin embargo, los patriarcas tienen que «actuar en forma de respuesta» consecuentemente, cosa que incluso se les exige.

La época de la revelación, que abarca la antigua y la nueva alianza, comienza con la vocación divina de *Abrahán* [29]. La orden de Dios, que lo sitúa en un nuevo camino y le hace seguir por él, corresponde a una gran promesa que recorre como motivo fundamental toda la historia de Abrahán y la misma historia de los patriarcas, dándole una unidad (Gn 12,1ss; 13,14ss; 15,5.7.18; 18,10; 22,17; 26,24; 28,3s.13ss; 32,13; 35,9ss; 48,16). El Dios de todo el universo, que puede disponer libremente de los antiguos imperios formados al borde del Eufrates y del Nilo y en las tierras que se extienden entre ellos, se inclina benévolo hacia Abrahán y le promete dos cosas: que se va a multiplicar hasta convertirse en un pueblo y que va a poseer la tierra de Canaán. Según la tradición, esta relación salvífica y de gracia alcanzó ya la forma de una alianza. La tradición yahvista y la sacerdotal la presentan de diversa manera. El relato antiguo de Gn 15,7-18 [30] (J) recoge ese rito que solía hacerse al concertar una alianza, en el que pasan a segundo plano el sacrificio y el banquete, mientras que los animales despedazados son un símbolo de la maldición con la que carga el que concierta el pacto para el caso en que rompa la alianza (cf. Jr 34,17ss). Pero Abrahán no pasa por el camino que se ha dejado entre las dos mitades del animal, sino que en un profundo sueño tiene la experiencia de que una forma de fuego, imagen sensible y representativa de Yahvé, es la que sella la alianza pasando por enmedio de la víctima. Es un testimonio inaudito de la voluntad divina de establecer la alianza y de su fidelidad irrevocable. En el relato de la concertación de la alianza en Gn 17,1-14 (P) aparece también Yahvé como iniciador único de la misma [31]. La promesa: «Por mi parte, he aquí mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos» (17,4), y: «Yo te daré a ti y a tu posteridad la tierra en que andas como peregrino, todo el país de Canaán, en posesión perpetua, y yo seré el Dios de los tuyos» (17,8), abren de parte de Dios un nuevo y gran futuro al signatario humano de la alianza. Ese futuro se refiere en primer lugar al pueblo de Israel, pero la introducción de la historia de Abrahán, que es al mismo tiempo la clave para comprenderla, nos dice expresamente que en esa intervención de Dios con apariencia de particularismo tiene lugar una iniciativa del Dios de la alianza en favor de toda la humanidad (12,3: «Por ti serán benditos todos los linajes de la tierra»).

En Gn 15,1-6 se nos descubre hasta qué punto el Dios de la revelación sitúa su voluntad de establecer la alianza, en la que se conjugan de modo peculiar la

[29] Fuera de Gn encontramos una serie de textos en favor de esta idea bíblica; el más elocuente en el AT es el de Is 51,2: «Reparad en Abrahán, vuestro padre, y en Sara, que os dio a luz; pues uno solo era cuando le llamé, pero lo bendije y lo multipliqué».

[30] G. v. Rad lo llama «un fragmento originario de la tradición más antigua sobre los patriarcas» (*Das erste Buch Mose* [Gotinga ^{3}1953] 159).

[31] La teología sacerdotal alude siempre en su vocabulario («establecer la alianza» o «darla como don») al carácter gratuito de esta relación comunitaria.

omnipotencia y el amor, en el centro de su revelación personal, queriendo en cierto modo que la consideremos como «el centro de su corazón». Abrahán se siente en cierto sentido en medio de una brecha profunda y apenas salvable a los ojos del hombre entre la promesa y el cumplimiento. Sin embargo, en ese estado de angustia, Dios no hace sino renovar la promesa, aunque sea por medio de una imagen impresionante (su posteridad simbolizada en la inmensa multitud de estrellas de la noche). Pero al renovar esa palabra se le da a Abrahán nueva fuerza: «Y creyó él a Yahvé, el cual se lo reputó por justicia» (15,6). «Creer» significa en hebreo «apoyarse fuertemente en Yahvé», y en este caso más concretamente en la promesa de Yahvé, que procede de su voluntad de instaurar la alianza y da testimonio de ella. Esta fe es al mismo tiempo una acción, y como tal es la manera fundamental de responder el hombre a la relación de comunidad que Dios funda y establece en la alianza. Eso es precisamente lo que significa la palabra bíblica «justicia» en este lugar, que ha sido citado tantas veces.

En la historia de los patriarcas, el Dios de Abrahán se muestra también como el «Dios de Isaac» (cf. Gn 26,3.24) y el «Dios de Jacob» (cf. Gn 28,13; 31,42; 32,9; 35,12; 48,15; 50,23), de forma que mirando retrospectivamente el «Dios de los patriarcas» aparece como el «Dios de Abrahán, Isaac y Jacob» (Ex 3,6.15; 4,5, etc.). Todos los rasgos de su esencia y su modo de actuar, tal como se presentan en la historia posterior de la alianza, se nos muestran ya aquí plenamente o al menos en su contorno y, de la manera más destacada e impresionante, su inclinación gratuita hacia el hombre llevado por su deseo de establecer la alianza.

γ) *El Dios redentor de Israel como Dios de la alianza en el Sinaí-Horeb.* La «descendencia» de Abrahán, de la que hablan las promesas a este patriarca, según Ex 1,7, llegó a alcanzar en Egipto la categoría de pueblo, que, sin embargo, gracias a un cambio en la constelación histórica, se convirtió en un pueblo reducido a la servidumbre (cf. Ex 1,8ss). En ese momento interviene el «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» (cf. Ex 3,6): «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para liberarle de manos de Egipto...» (Ex 3,7; cf. 3,9). Aquí está hablando el Dios que está profundamente unido con su pueblo, que querría «redimirlo» de su esclavitud, del mismo modo que más adelante se comprará la libertad de un pariente que ha venido a parar en la esclavitud por deudas (cf. Lv 25,48s). Por eso Ex 6,6 («Yo os redimiré con brazo tenso»); 15,13 («Guiaste en tu bondad al pueblo rescatado»); Sal 74,2; 77,16; 78,35; 106,10 emplean el término *gā'al,* procedente del derecho familiar —y que designa también la protección mediante la venganza de la sangre—, al hablar de la liberación de Israel de Egipto, mientras que el Deuteronomio pone en relación la salida de Egipto con el verbo *padah,* empleado en el derecho comercial y que subraya la relación especial de propiedad en que se encuentra Israel con respecto a Dios (cf. Ex 19,5; cf. Dt 9,26; 13,6; 21,8). En la salida de Israel de Egipto se muestra la voluntad que tiene Yahvé de establecer la alianza como un poder liberador, de una manera tan densa, que esa liberación se mantiene siempre viva en la conciencia de Israel como el paradigma por antonomasia de lo que es la redención y la obra redentora de Yahvé, cuyo brillo hace lucir siempre de nuevo el nombre revelador de Yahvé (cf. Ex 3), estrechamente unido a ella.

En la tradición del Pentateuco esta acción previa de alianza de Yahvé con Israel llega más tarde, en el Sinaí-Horeb, a la concertación solemne de la alianza, por la cual la relación entre Yahvé e Israel queda recogida de manera fija y permanente. Ambas cosas, la tradición de la salida de Egipto y la tradición del Sinaí, como podremos ver todavía, están tan estrechamente entrelazadas en su interior, que parece condenada al fracaso, como lo indican precisamente los últimos estu-

dios, la tesis tan repetida de que se trata de dos tradiciones distintas [32]. En la denominada perícopa del Sinaí de Ex 19-34 se actualiza el acontecimiento del Sinaí. En su forma actual es el producto de una tradición compleja. Sin embargo, esto no quita nada esencial a su núcleo histórico.

Los capítulos 19-24 de la perícopa del Sinaí están dedicados a la concertación de la alianza en sentido estricto. En la redacción final se unieron también aquí materiales de distinta procedencia y distinto carácter —fundamentalmente J y E— después de una elaboración previa conveniente, para formar «la conclusión de la alianza en el monte de Dios». El capítulo 19, dentro del contexto actual, tiene la función de ofrecimiento de la alianza por parte de Yahvé. El «dicho del águila» del v. 4 nos ofrece la «historia previa»: «Ya habéis visto lo que he hecho con los egipcios, y cómo a vosotros os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí». Sigue inmediatamente una primera «declaración de principios»: «Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo» (v. 5s).

El capítulo 20 nos presenta la fórmula de la alianza propiamente dicha, esto es, el «tratado» fijado por escrito, cosa que debe considerarse como fundamental dentro de los «pactos de vasallaje» del antiguo Oriente. En la concertación solemne de la alianza en Ex 24,7, se llama al decálogo «libro de la alianza» [33]. Comienza con la presentación que hace de sí mismo el Dios de la alianza: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre». Ahí se condensa lo que en los tratados políticos forma el «preámbulo» (nombre y título del gran rey), la «historia previa» (la relación que se ha dado hasta ahora y los beneficios precedentes) y la primera parte de la «declaración de principios» (concerniente a la relación futura). Esa breve frase —que no debería mutilarse en la predicación cristiana [34]— no es ni primariamente ni en su sentido más profundo una afirmación de autoridad en la que Yahvé pretenda aludir a su competencia como legislador absoluto, sino la declaración solemne de que quiere ser el Dios de la alianza para Israel, cosa de la que ya ha dado prueba al liberar a Israel de su esclavitud. En esta presentación que hace Yahvé de sí mismo como el Dios liberador va incluido también un compromiso de Dios para el futuro. La fórmula contiene *in nuce* toda esa inclinación de Yahvé hacia el hombre (representado aquí en Israel) nacida de su voluntad de establecer la alianza y que se ejercita en su comportamiento como aliado. Forma así la síntesis más impresionante de la buena nueva de la benevolencia y del obrar de Dios en forma de alianza que se encuentra en el AT, y es ya, por tanto, «evangelio». Eso hace que las obligaciones del signatario humano de la alianza contenidas en el decálogo —que tiene la función de «declaración de principios» para esa parte, así como de «determinaciones concretas» derivadas de aquélla— se conciban expresamente como

[32] En la fórmula de la alianza, la «historia previa» es un elemento esencial. Cf. K. Baltzer, *Bundesformular (passim)*. Se muestra también contrario a la separación el estudio de W. Beyerlin, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha* (Gotinga 1959).

[33] Cf. la prueba de esta identificación en O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (Tubinga ³1964) 282s.

[34] La fórmula abreviada normal «Yo soy el Señor, tu Dios» no sólo reproduce de manera no específica el nombre revelado de Yahvé, es decir, sin ser revelación del mismo Dios que quiere la alianza, sino que además prescinde de la «historia previa» que es esencial en la fórmula de la alianza, privando así a esa presentación de sí mismo de un acento esencial. Si tuviéramos que modificarla, lo haríamos en este sentido: «Yo soy Yahvé, tu Dios, *que te ha liberado*».

respuesta del hombre a esta palabra de alianza de Dios. En ella se esbozan los rasgos esenciales que, por designio de Dios, deben caracterizar el comportamiento de su aliado y que mantienen al signatario humano en la relación de alianza que, como espera de salvación, otorga misericordiosamente Dios. Dentro de este contexto es característico el hecho de que los mandamientos cuarto al décimo (según el modo de contar católico y luterano) exigen el «sí» fundamental respecto a los aliados de la comunidad humana, y pertenecen íntegramente al «derecho divino». Esto significa en el ámbito de la revelación una conexión indisoluble entre la religión y el *ethos* para con los demás hombres, de tal manera que el «servicio al prójimo» entra totalmente dentro del «servicio a Dios». Esas prescripciones que se han introducido entre el decálogo y la concertación de la alianza, que forman el denominado «libro de la alianza» [35] y originariamente se encontraban al final de la narración del Sinaí, ponen en cierto modo de relieve la orientación hacia los demás hombres propia de las indicaciones fundamentales del Dios de la alianza, orientación de la que ya nos da prueba el decálogo. En la predicación profética se sitúa con frecuencia el centro de gravedad mismo de la fórmula de la alianza en la «segunda tabla de Moisés» [36], y las denominadas «liturgias de la Torá» como Sal 15; 24; Is 33,14ss no se refieren a prescripciones cultuales precisamente, sino que preguntan por el *ethos* orientado hacia los demás hombres en los participantes del culto. En esta norma fundamental e inamovible de Yahvé destaca otra vez de manera impresionante hasta qué punto Dios es y quiere ser en la alianza un *deus hominibus*. El que desee pronunciar su «sí» ante él no puede pretender nunca dejar de lado esta inclinación de Dios hacia los hombres, sino que juntamente con Dios tiene que volverse hacia el hombre, afirmándolo, en sus pensamientos, palabras y obras. El servicio al prójimo es por eso desde el pacto del Sinaí una fe más viva y más activa en Dios como el Dios de la alianza.

Según Ex 24, la concertación de la alianza propiamente dicha tuvo lugar en una celebración litúrgica. En este pasaje se fusionan dos tradiciones: 24,1-2 y 9-11 por una parte y 24,3-8 por otra. La primera fuente nos habla de una comida de los ancianos de Israel ante el Dios que se aparece («pudieron ver a Dios; comieron y bebieron»); la segunda (¿E?) nos informa sobre un sacrificio litúrgico con holocaustos de comunión (unidos a una comida). La fusión de ambas tradiciones en una unidad se facilitó precisamente por el hecho de que la comida sacrificial sobre el monte podía considerarse como «acto final» del ofrecimiento en el altar «al pie del monte» (v. 4). Hay dos cosas importantes en toda esta ceremonia: 1) De la sangre (propiedad exclusiva de Dios en todos los sacrificios) se ofrece sólo la mitad a Yahvé, presentándola sobre el altar (como al señor divino que preside la mesa), mientras que con la otra mitad se rocía al pueblo diciendo: «Esta es la sangre de la alianza que Yahvé ha hecho con vosotros, según todas estas palabras» (8b). 2) Antes de que se rociara al pueblo, es decir, en medio de la liturgia de la alianza, Moisés tomó el libro de la alianza (= la fórmula de la alianza del decálogo) y lo leyó ante el pueblo, que respondió: «Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahvé». La «liturgia de la palabra», en la que a la palabra del

[35] En la investigación moderna sobre el Pentateuco, el «libro de la alianza» es el nombre que se ha generalizado para Ex 20,22-23,33, aunque «en realidad con el nombre de libro de la alianza en Ex 24,7 no se alude al complejo de Ex 20,22-23, sino al decálogo de Ex 20,2-17» (O. Eissfeldt, *op. cit.*, 283).

[36] Cf. sobre todo Am 5,21-27; Os 6,6; Is 1,14ss; Miq 6,8. Sobre todo este tema, cf. A. Deissler, *Die wesentliche Bundesweisung in der mosaischen und frühprophetischen Gottesbotschaft*, en *Gott in Welt* I (1964) 445-462. En el AT se ponen ya los fundamentos para la identificación del amor de Dios con el amor del prójimo que tendrá lugar en el NT.

Dios de la alianza que promete y ordena sigue la respuesta del pueblo de Dios, pertenece (según eso, de un modo esencial) a la liturgia de la alianza y nos hace ver que la alianza es una relación comunitaria profundamente personal. Mediante la acción de rociar a la comunidad con la sangre de la alianza, que pertenece a Dios, Dios mismo la declara alianza de sangre, esto es, el lazo más estrecho e indisoluble mediante el cual se puede unir Dios con los hombres y con el que los une a sí. A partir de ahora Israel es verdaderamente «propiedad exclusiva» de Yahvé (Ex 19,5) y «un reino de sacerdotes y un pueblo santo» (Ex 19,6). Desde ahora en adelante su historia es «historia de la alianza».

δ) *La realeza de Yahvé como cumplimiento de la historia de la alianza.* El reino es en el antiguo Oriente la base y la estructura fundamental de todas las culturas sedentarias. Eso no significa que el rey sea unilateralmente el señor que puede disponer de todo despóticamente, sino que es el garante del orden social, el que evita el caos de los hombres y el que garantiza protección y espacio vital a cambio de la obediencia necesaria para conseguir esos fines. Podemos ver en la esperanza del rey mesiánico hasta qué punto se había desarrollado en Israel este esbozo ideal del rey como una figura salvífica (cf. Is 9,6; 11,4ss; Sal 72,12ss, etc.). En las religiones del entorno de Israel, predominantemente cósmicas, la realeza terrestre se encontraba profundamente enraizada en la realeza divina celeste del dios supremo sobre el panteón —podríamos decir que de un modo mítico-mágico [37]—. Por eso el título de rey es el predicado más extendido en el antiguo Oriente al referirse al «dios supremo». En los mitos correspondientes, ese título va unido a la idea de que el dios del que se trata ha vencido en la lucha de los dioses con el caos y ha creado el cosmos.

Dentro de la religión revelada de Israel, el título de rey referido a Yahvé apenas aparece en los tiempos más antiguos. En la época anterior a la conquista del país de Canaán no puede siquiera concebirse [38]. El concepto de «pastor» y «jefe de la tribu» está mucho más cerca de los clanes nómadas que el concepto de rey de la población sedentaria de los países cultos. Es característico el que incluso después de la consolidación de la alianza de las doce tribus en Canaán, al intentar por primera vez erigir un rey en Israel en Jue 8,23, no se habla de un rey, sino de un señor [39]. Es en 1 Sm 8,7 y 12,12 donde aparece por primera vez el concepto de rey como término teocrático al comienzo de la época de los reyes [40]. Hoy predomina la opinión de que el título de *melek* para designar a Yahvé fue aceptado ya en la teología del templo en los primeros años de la época de los reyes, especialmente bajo el influjo del antiguo santuario jebuseo de Jerusalén. Sin embargo, no ha sido posible demostrar la antigüedad de los pasajes del salterio que se han querido aducir como prueba (junto a otras varias) [41]. Lo

[37] El mito y el ritual solemne de la entronización babilónica el día de año nuevo son el ejemplo más instructivo de la estrecha unión que se da (con alcance cosmostático) entre la realeza celeste y la terrena.

[38] Ex 15,18; 19,6; Nm 23,21; Dt 33,5, que han sido formulados en época tardía, no son argumentos convincentes en favor del hecho de que se empleara desde el principio en Israel el campo semántico de la raíz *mlk* para designar la posición de Yahvé como señor en la alianza (contra M. Buber, *Königtum Gottes* [Heidelberg ³1956]).

[39] «No seré yo señor sobre vosotros ni mi hijo; Yahvé será vuestro señor» (Gedeón).

[40] Sin embargo, no podemos olvidar que está hablando aquí la obra histórica del Deuteronomista. Sin embargo, en 1 Sm 14,49 nos encontramos con un hijo de Saúl que lleva el nombre teóforo de *Malki-šua.*

[41] Cf. A. Deissler, *Die Psalmen* I-III (Düsseldorf 1964-1965) sobre 5,3; 24,7ss; 48,3; 68,25; 84,4.47; 93; 95-99. La hipótesis —basada en una parte de estos salmos— de que existía una «fiesta de la entronización» (Mowinckel y sus discípulos) sigue siendo hasta nuestros días un postulado no verificable y poco probable.

único seguro es que Isaías, el gran teólogo de Sión, emplea el título de rey referido a Yahvé en su visión del templo, lo que nos demuestra que se emplea ese título en el siglo VIII (6,5), aunque es verdad que tampoco vuelve a mencionarlo en ningún otro lugar [42]. Pero en este mismo testimonio principal profético se ve inmediatamente lo alejado que se encuentra el título israelita de *melek* de la ideología real cananea: en lugar del panteón de dioses nos encontramos aquí con los serafines, totalmente desdivinizados, como «corte» celeste, y algo más importante aún: el rey divino no es aquí el vencedor sobre las potencias caóticas de la naturaleza, sino el señor soberano de la historia, que sitúa a su propio pueblo y a su rey ante la catástrofe del juicio y que al exigir la fe (cf. 7,9ss) y la obediencia a la fórmula de la alianza mosaica (cf. 1,10ss) llama a Israel a la decisión moral y a un plano histórico de existencia determinado por la salvación futura. Aquí se rompe el ciclo cosmostático de esa visión del mundo mítico-mágica, y Yahvé aparece, gracias a una transposición, continuando su papel anterior a la conquista del país de Canaán, esto es, al frente de una especie de transmigración del pueblo de Dios en la dimensión del tiempo. En Ezequiel, el otro gran profeta visionario, se transforma de manera consecuente el trono de Yahvé en el carro del trono, no ligado a un lugar (cf. 1,1-28; 3,12ss), del Dios del universo que dirige como rey la historia de la salvación (cf. Ez 20,33).

La orientación escatológica del título de *melek*, que se insinúa ya en la transformación bíblica de la idea de rey en Isaías, va tomando unos rasgos aún más destacados al emplear el verbo *malak* referido a la actuación de Dios. Lo hallamos por primera vez en los profetas del exilio. Así, Ezequiel anuncia en un dicho de mensaje: «Yo reinaré sobre vosotros con mano fuerte y tenso brazo, con furor desencadenado; os haré salir de entre los pueblos y os reuniré de los países por los que andáis dispersos» (20,33s). El Deutero-Isaías, hablando de la liberación y nueva conquista del país anunciada por Ezequiel, proclama la buena nueva a Sión: «Tu Dios es rey» (52,7). La realeza de Yahvé se manifiesta, por tanto (cf. 52,10), en el juicio futuro de los enemigos que esclavizan a Israel y en la correspondiente actuación salvífica en favor del pueblo de Dios (cf. también Is 40, 6: el rey de Israel es su liberador). Los himnos a Yahvé rey en el salterio recogen este mensaje y lo desarrollan en varias direcciones. Así, por ejemplo, el Sal 47 llama a Yahvé «gran rey sobre todo el universo» (v. 3; cf. v. 8), y su realeza sobre todos los pueblos (v. 9) se realiza al fin de los tiempos de esta manera: «Los príncipes de los pueblos se unen al pueblo del Dios de Abrahán» (v. 10). El Sal 93 vuelve sobre una idea del Deutero-Isaías y en analogía con el mito cananeo de la creación ve en la obra creadora las raíces del señorío real de Yahvé (v. 1), pasando después al plano de la historia al convertir las aguas del caos en imagen de las oleadas de los pueblos enemigos contra Jerusalén (a partir de 3c; cf. Sal 96,10). Al final de los himnos a Yahvé rey (Sal 96 y 98) se presenta con una fuerza especial la realeza escatológica de Yahvé en el juicio universal de los pueblos. Los textos de los profetas posteriores al exilio nos presentan de manera impresionante ese mismo mensaje, es decir, que al final de los tiempos se manifestará a todos los pueblos la realeza de Yahvé sobre el universo y la historia (cf. Is 24, 23; Jr 10,10; Sof 3,15; Abd 21; Zac 14,9.16s; Mal 1,14). Mirando a ese futuro que se va insinuando ya de diversos modos en el presente puede clamar Sal 145,13 a Yahvé: «Tu reino es un reino por los siglos todos, tu dominio, por todas las edades». En la época más tardía de la revelación del AT, Dn 2,44; 4,22; 7,27 nos dice que este gobierno real se convertirá al fin de los tiempos en un reino indestructible y eterno.

[42] Is 30,33 es un pasaje que está esperando aún una satisfactoria explicación exegética.

Es cosa notable que en los textos referidos a Yahvé rey no se hable nunca expresamente de que al fin de los tiempos Yahvé vaya a entregar su reino al Mesías, que por otra parte recibe muy pocas veces el nombre de *melek* en los profetas (cf. Jr 23,5; Ez 37,24). Sin embargo, es casi seguro que esos dos aspectos tenían relación entre sí en la mente de los creyentes. Según 1 Cr 17,14, David ha sido establecido sobre el *malkut* de Yahvé (su reino) y «su trono estará firme eternamente» (cf. 28,5, referido a Salomón). En este pasaje queda abierta la perspectiva en la que puede unirse la realeza de Yahvé con el señorío real del Mesías. Por eso puede decir Sal 45,7 al rey Mesías [43]. «Tu trono es el trono de Yahvé para siempre jamás», y Sal 72,1 dice: «Oh Dios, da al rey tu justicia» [44]. Los Sal 2,6-9 [45] y 110 [46] son también un testimonio inequívoco de que al final de los tiempos coincidirán el gobierno real divino y el mesiánico. Es cierto que la realeza de Yahvé sigue siendo en todos los casos lo más amplio. Así, la revelación del AT sobre Yahvé rey es precisamente la base de 1 Cor 15,28: «Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos».

c) Formas de actuación de Dios en la alianza.

«Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y equidad, en amor y compasión; te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahvé», así hace anunciar Yahvé por medio del profeta Oseas (2,20) la alianza definitiva de salvación. Aquí no se alude a condiciones previas o a prestaciones exigidas por Dios al signatario humano para instaurar la relación de alianza, sino a lo que Yahvé aporta a la misma en materia de formas de comportamiento y, por tanto, de «bienes vitales» —comparables al *mohar,* la dote que entrega el novio (cf. Gn 34,12, etc.)—. Lo que se dice aquí sobre la forma definitiva de la relación de la alianza tiene valor también para toda la actuación de Yahvé en el tiempo anterior. Eso es lo que nos muestran los testimonios bíblicos, y así se impone en este lugar la tarea de sacar a la luz las «propiedades» de Dios que mueven y dan su carácter fundamental a la actuación divina en la alianza.

α) *Benevolencia solidaria de Yahvé («ḥesed»)* [47]. «La posibilidad de que nazca y se mantenga una alianza depende de la existencia de *ḥesed*» [48]. Con este término tan difícil de traducir, los hebreos se refieren a la solidaridad en el pensamiento y en la acción entre personas que se unen o se han unido mutuamente en una relación comunitaria. En la relación de alianza entre Yahvé e Israel aparece el *ḥesed* de Yahvé como benévola solidaridad de Dios en sentimientos y acciones con respecto al pueblo que ha escogido. En el texto ampliado de la fórmula de la alianza de Ex 20 se presenta Yahvé a sí mismo como el que «tiene *ḥesed* por mil generaciones» (v. 6) y, de un modo muy similar en Ex 34,6, como el que «es rico en *ḥesed*» y el que «mantiene su *ḥesed*». Ese *ḥesed* es un elemento tan constitutivo de la alianza que en Dt 7,9.12; 1 Re 8,23; Neh 1,15; 9,32; 2 Cr 6,14; Dn 9,4 se llama sencillamente a Yahvé «el que guarda la alianza y el *ḥesed*». Nos confirman también la unión estrechísima que se da entre estos dos términos

[43] La fundamentación de esta interpretación «conservadora» se encuentra en A. Deissler, *Die Psalmen* II (Düsseldorf 1964) 16ss.

[44] El rey es aquí el Mesías; cf. *loc. cit.,* 109ss.

[45] Cf. *op. cit.* I, 29ss.46.

[46] Cf. *op. cit.* III, 90ss.

[47] El trabajo fundamental sobre este tema, que sigue siendo válido en conjunto, es: N. Glueck, *Das Wort ḥesed* (Berlín ²1961; la 1.ª ed. es de 1927).

[48] N. Glueck, *op. cit.,* 13.

los siguientes pasajes: Is 54,10; 55,3; Sal 25,10; 89,29.34.50, etc. Esa forma de actuar de Dios movido por sentimientos favorables a la alianza, que es lo que significa *ḥesed,* llega incluso a hacerle «perdonar la iniquidad, la rebeldía y el pecado» (Ex 34,7; cf. Nm 14,19ss); por tanto, Dios no denuncia la alianza violada por los hombres, sino que promete un *ḥesed* eterno al pueblo de Dios si vuelve a él (Is 54,7s). En cierto sentido puede incluso decirse que su *ḥesed* desborda la alianza histórica y se dirige a todas las criaturas (cf. Sal 33,5; 36,7; 89, 15; 119,64; 145,9). Según Sal 136,1-9, la misma creación tiene sus raíces en la voluntad divina de establecer la alianza. En dos lugares aparece incluso el calificativo *ḥasid,* que designa la plenitud permanente de *ḥesed,* como predicado de Yahvé: en las palabras divinas (por tanto, en una declaración personal) de Jr 3,12 («Vuelve, Israel apóstata. No estará airado mi semblante contra vosotros, porque quiero la alianza [= *ḥasid*]») y en la alabanza de Sal 147,5 («Quiere la alianza en todas sus obras»).

β) *Fidelidad de Yahvé.* Una de las componentes de sentido de *ḥesed* se refiere ya de suyo a la lealtad permanente y mantenida en toda ocasión, de modo que en muchos lugares la palabra podría traducirse por «fidelidad» [49]. Esto nos explica también por qué se asocian con tanta frecuencia *ḥesed* y *'emet* o *'emunah* en afirmaciones sobre Dios, como, por ejemplo, en Gn 24,27 (J); 32,11 (J); Ex 34,6 (JE); Is 16,5; Os 2,22; Sal 25,10; 40,11s; 88,12; 89,3.15, etc. Estas construcciones sustantivas de la raíz *'mn* (estar firme) se refieren generalmente a la firmeza de las palabras y acciones divinas. Si el Dios de la alianza le pide al hombre fidelidad (cf., por ejemplo, Os 4,1s; Jr 5,2s), una de las razones más importantes que tiene para hacerlo es que él mismo es un «Dios de fidelidad» (Dt 32,4; Sal 31,6; 2 Cr 15,3) y que, siendo «rico en benevolencia de alianza y fidelidad» (Ex 34,6; Sal 86,15), «ejercita la fidelidad» en la alianza (Gn 32,11; Ex 18, 9; Neh 9,33), de manera que «todos sus caminos son benevolencia de alianza y fidelidad» (Sal 25,10), y eso para siempre jamás (Sal 117,2; 146,8). El es el «Dios fiel que guarda la alianza y la benevolencia de alianza» (Dt 7,9). Por eso es fiel y segura su palabra revelada, y especialmente su promesa (1 Re 8,26; 2 Cr 1,9, etc.), y por eso el hombre puede «apoyarse firmemente» en él (*he'emin* = creer; Sal 106,12; 119,166; cf. Gn 15,6 [E]; Nm 14,11 [J], etc.).

γ) *Amor y misericordia de Yahvé.* Por su misma esencia, una alianza es una relación personal comunitaria que tiene una sólida estructura jurídica. En ella destaca de suyo más la acción objetiva que los sentimientos internos y la «atmósfera» del campo subjetivo, aunque *ḥesed* no abarca solamente la acción que une en una comunidad, sino también la vinculación personal. Pero en el campo de la convivencia humana se daban también «alianzas» en las que tenía una fuerza inaudita la mutua relación personal. Tenemos un ejemplo de esto en el pacto entre David y Jonatán. El vínculo que los une a los dos es sencillamente «el amor»: «El alma de Jonatán se apegó al alma de David y le amó Jonatán como a sí mismo» (1 Sm 18,1). Y David, por su parte, dedica al amigo muerto estas palabras inmortales: «Estoy lleno de dolor por ti, Jonatán, hermano mío, en extremo querido; tu amor era para mí más maravilloso que el amor de las mujeres» (2 Sm 1,26).

El *ḥesed* de Yahvé, ¿será también amor en este sentido de inclinación espontánea que brota del núcleo más profundo de la persona, y su manifestación que se abre paso con fuerza? En el mejor de los casos, la primera época de la revelación veterotestamentaria no nos permite más que vislumbrarlo.

[49] A eso puede añadirse la expresión tan frecuente de «benevolencia de alianza para siempre» (cf. Jr 33,11; Is 54,8; 1 Cr 16,34.41, etc.; Sal 100,5; 106,1, etc.).

El profeta Oseas (cuya actividad tiene lugar hacia los años 750-720 antes de Cristo) es el primero que ha tenido la misión de predicar al Dios de la alianza como Dios del amor. Lo primero que tenía que hacernos ver, mediante las acciones simbólicas de la historia de su matrimonio y las palabras divinas que las interpretaban, era que caer en el culto de Baal no sólo significaba para Israel la ruptura de la alianza, sino que además era un adulterio (cap. 1). De este hecho se desprende que Dios mismo concede a su alianza el valor de una alianza matrimonial. Esa comparación aparece muy clara en los capítulos 2 y 3. En el capítulo 3 se le dice al profeta de una manera tan clara como poco usual que tiene que presentar al mismo Yahvé como el «esposo» que perdona a la «esposa» pecadora, Israel. El capítulo 2 nos ofrece la explicación teológica de todas estas cosas. Es cierto que en 2,4-17 se presenta Yahvé como el Dios que castiga, pero es el amor herido el que le obliga a realizar el juicio, y ese amor pretende crear mediante el castigo la posibilidad de hacer con la «esposa» frívola algo inaudito que se anuncia en el dicho divino de 2,16s: «Por eso yo la voy a seducir: la llevaré al desierto y hablaré a su corazón. Le daré luego sus viñas, convertiré el valle de Akor (= entrada en la tierra de promisión) en puerta de esperanza; y ella me responderá allí como en los días de su juventud, como en el día en que subió del país de Egipto». En 2,18 se dice sobre esta alianza renovada: «Y sucederá aquel día que ella me llamará 'marido mío' y no me llamará más 'Baal mío'». En estos pasajes no aparece ya en primer plano la alianza como un pacto jurídico, sino como una comunidad de vida cuya fuerza fundante e impelente es el amor: «Yahvé ama a los hijos de Israel aunque ellos se vuelven a otros dioses» (Os 3,1).

Este amor, que trasciende las explicaciones racionales, se daba ya en el momento de hacer la elección del pueblo de Dios: «Cuando Israel era niño, yo lo amé. De Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1). El importante capítulo 11 de Oseas desarrolla con imágenes profundamente conmovedoras el tema del amor de Yahvé, que elige y acompaña a su pueblo: «Yo enseñé a Efraín a caminar, tomándole en mis brazos, mas no supieron que yo cuidaba de ellos. Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor, y era para ellos como quien alza a un niño contra su mejilla, me inclinaba hacia él para darle de comer» (Os 11,3s). El amor de Yahvé adquiere en estos pasajes unos rasgos al mismo tiempo maternales y paternales. Ese amor supera los arrebatos de ira [50] ante la desobediencia del «hijo», como dice el oráculo divino: «Mi corazón se me revuelve dentro a la vez que mis entrañas se estremecen. No ejecutaré el ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín, porque soy Dios, no hombre; en medio de ti soy yo el Santo, y no me gusta destruir». Y esto se completa con 14,5: «Yo sanaré su infidelidad, los amaré libremente, pues mi cólera se ha apartado de ellos». La inclusión de «libremente» *(nedabah)* subraya, sin embargo, la «noble libertad del amor que no presupone ningún mérito» [51].

Jeremías, discípulo espiritual de Oseas, proclama igualmente que la alianza de Yahvé con Israel es un «pacto de amor» (cf. 2,2; 3,1), el cual, sin embargo, puede decirse que se ha roto debido a la infidelidad del pueblo de Dios. Pero el amor de Dios no se ha extinguido, sino que llama al pueblo a la conversión: «Vuelve, Israel apóstata; no estará airado mi semblante contra vosotros. Porque quiero la alianza, no guardo rencor para siempre» (3,12; cf. 3,14.22; 4,1). Por eso al renovarse la comunidad de la alianza, el amor aparece como el fundamento que

[50] Cf. 11,5s; también está en esa línea 11,8: «¿Cómo voy a dejarte, Efraín...?». Cf. A. Deissler, *La Sainte Bible* (París 1961) 108.

[51] H. W. Wolff, *Hosea* (Neukirchen 1961) 305.

la sustenta de manera permanente: «Con amor eterno te he amado: por eso he reservado benevolencia de alianza *(ḥesed)* para ti» (31,3).

El Deutero-Isaías repite la aseveración del amor divino (Is 43,4) y lo compara en primer lugar con el amor materno: «¿Acaso puede olvidar una madre a su niño de pecho, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues aunque ella llegase a olvidar, yo no te olvido» (49,15). En ese testimonio inaudito y entrañable de amor que se nos presenta en el capítulo 54, Israel aparece como la cautiva humillada, cubierta por la vergüenza de la viudez, que va a ser ahora rescatada como esposa querida y va a ser colmada de gloria y de felicidad.

Bajo el influjo de Oseas se expresa también en la proclamación de la Torá en el Deuteronomio la idea del amor divino (cf. Dt 4,37; 7,8.13; 10,15; 23,6) y se intenta grabarla profundamente en el corazón del aliado humano para que responda con un amor similar (Dt 5,10; 6,5; 7,9, etc.). En esta perspectiva, la Torá se nos presenta como un regalo amoroso que hace el Dios de la alianza a su pueblo (cf. Dt 4,6-8), y el juicio con el que se amenaza en esas palabras se convierte en un castigo educativo: «Date cuenta de que Yahvé, tu Dios, te ha educado como un padre educa a su hijo» (Dt 8,5). La revelación de Yahvé como Dios amoroso de la alianza encuentra también su eco en el salterio (cf. Sal 47,5; 78,68; 87,2), y de una manera especial en el Cantar de los Cantares, que no puede explicarse en todo su valor teológico si no es en conexión con los textos proféticos sobre la alianza amorosa de Yahvé con Israel, con los que muestra una clara relación [52].

Tanto los textos que nos hablan de la benevolencia de alianza de Yahvé —traducida por los LXX casi siempre como *eleos*= misericordia— como los que nos hablan del amor divino en sentido propio, contienen con frecuencia términos formados a partir de la raíz *rḥm*. Su sentido originario es «portarse maternalmente» (cf. *reḥem* = seno materno) y abarca todo lo que tiene que ver con «compadecerse» o con «misericordia». Con frecuencia se encuentra también unida en ciertos derivados de la raíz *ḥnn* (originariamente: inclinarse hacia abajo). El famoso dicho divino de Ex 33,19 (J): «Hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia», no sólo es un testimonio de la libertad absoluta de Yahvé, sino que es al mismo tiempo una prueba de que el Dios grande de la alianza se vuelve y se inclina hacia el hombre pequeño y perecedero en una comunión ilimitada de sentimientos con él.

Las narraciones de los patriarcas nos hablan ya de esa benignidad (cf. Gn 33,11; 43,29) antes de que la encontremos solemnemente testimoniada en la tradición del Sinaí (cf. Ex 20,6; 22,26; 33,19; 34,6). Los escritos de los profetas nos descubren que esta misericordia gratuita es una decisión fundamental de Dios (cf. Os 2,21.25; 11,8; Miq 7,19; Jr 12,5; 31,20 [!]; 33,26; Is 14,1; 30,19; 49,13; 54,8ss; 60,10; Ez 39,25; Zac 1,16, etc.). Por eso los salmistas aluden con frecuencia a la misericordia de Yahvé (cf. 4,2; 6,3; 9,14; 25,16; 51,3 [!], etc.). Los libros más tardíos la destacan como un elemento especialmente escatológico (cf. 2 Mac 2,7; 7,29; Sab 3,9; 4,15). Todas las expresiones de ese tipo pueden resumirse en la fórmula: «Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo en la cólera y rico en benevolencia de alianza y en fidelidad» (Ex 34,6, y algo semejante en Nah 1,3; Jl 2,13; Jon 4,2; Neh 9,17; Sab 15,1; Sal 86,15; 103,8; 145,8).

La misericordia divina lo abarca fundamentalmente todo. Solamente le pone un límite la obstinación decidida (cf. Is 9,16; 27,11; 65,11ss; Jr 16,5.12s, etc.). Los mismos castigos divinos buscan en primer lugar la conversión como presu-

[52] Cf. A. Robert, *Le Cantique des Cantiques,* preparado por R. Tournay y A. Feuillet (París 1963).

puesto para una nueva donación misericordiosa de Dios (cf. Os 2,16; 6,1; Jr 3, 12.22; 4,1; 12,15; 26,3; Is 12,1; Ez 18,23.31s; 33,11; Jon 3,8s; Dt 8,5, etc.). Junto a los débiles y a los oprimidos (cf. Ex 22,26; Is 41,14; Sal 116,5s) son sobre todo los pecadores arrepentidos los que pueden esperar la misericordia de Yahvé (cf. Sal 51; 130; Is 45,21s, etc.). Sin embargo, es verdad que no tenemos ningún título jurídico para ello, sino que Yahvé es absolutamente libre en su misericordia (cf. Ex 33,19). Pero esta libertad suya quiere actuar precisamente en forma misericordiosa, de modo semejante al corazón de los padres que se inclinan con amor hacia sus hijos (cf. 31,20; Is 49,15; Sal 103,13). Sin embargo, Yahvé supera en esa actuación toda la bondad humana (cf. Is 49,15; Eclo 18,13), porque también en su misericordia amorosa sigue siendo el completamente distinto (cf. Os 11,8; Is 55,7ss).

δ) *Justicia de Yahvé.* Las afirmaciones sobre la esencia y la actuación de Yahvé como Dios de la alianza emplean con frecuencia algunos términos tomados del campo semántico de la raíz hebrea *sdq.* Si la traducimos como «ser justo» o expresiones similares, los estudios más recientes nos confirman una y otra vez [53] que se suscitan ideas inadecuadas, entendidas en el sentido del uso lingüístico ordinario que contrapone la gracia y la justicia. En Is 45,8; 46,13; 51,6 se encuentra *sedaqah* en conexión inmediata con «salvación», y en Sal 36,11; 103,17, el mismo concepto alterna con *ḥesed:* solamente por ese hecho puede entenderse ya que es insuficiente traducirlo como «justicia»; o dicho de otra manera: la justicia de Dios se refiere en el AT a la actuación de Yahvé de acuerdo con la alianza, a su «fidelidad a la comunidad» (K. Koch) en el sentido de que es un Dios de alianza «recto», «ideal». Como tal fomenta el bien de la comunidad de la alianza en todos los aspectos.

Si en el himno antiguo (contemporáneo) de Débora (siglo XI antes de Cristo) se cantan las *sedaqot* de Yahvé (Jue 5,11), eso no es sino una manera de expresar la concepción constante de que la «justicia» divina se manifiesta en acciones salvíficas para con el pueblo de la alianza: el Dios de la alianza hace prevalecer frente a los pueblos enemigos el «derecho» de Israel a su existencia (cf. Jue 11, 27; Is 12,4ss; Miq 6,3ss). A partir de aquí puede comprenderse que en el Deutero-Isaías «justicia» signifique casi siempre salvación o acción salvífica. El juicio contra los enemigos pasa, en cambio, a segundo plano, y de esa manera destaca sobre todo la plenitud positiva de paz y de salvación (cf. 45,25; 46,13; 48,18s; 51,6.8, etc.).

Sin embargo, la ayuda jurídica de Yahvé repercute también en el interior del pueblo de Dios. Yahvé se revela aquí señor protector de ese derecho divino que se ha dado a Israel como «ley fundamental» y constitución en la fórmula de la alianza. La voluntad activa de establecer alianza que aporta Yahvé se ve elevada en la «segunda tabla» del decálogo y en el libro de la alianza a la categoría de ley de vida, que vale también para la comunidad de los demás hombres, y precisamente en favor de todos los miembros del pueblo, que son sacados de esa manera del caos de la ausencia de todo derecho y situados dentro del cosmos de la ordenación jurídica que les protege. Por eso en Os 2,21; Is 33,5; Jr 9, 23, etc., el derecho divino aparece como un don gratuito de Yahvé.

Por esa causa, los que se ven oprimidos por la injusticia se vuelven hacia el «Dios de la justicia» (Sal 4,2), para que les ayude a salvaguardar sus derechos (Sal 10,18; 26,1; 43,1). Yahvé impone de un modo especial al rey la tarea de velar

[53] Cf., por ejemplo, H. Cazelles, *À propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'AT:* RB 58 (1951) 169-188, y K. Koch, *SDQ im Alten Testament* (tesis doctoral; Heidelberg 1953).

por el derecho divino que protege a los débiles (Dt 17,20; 2 Sm 12), y de esta forma, la justicia será la propiedad esencial del señor mesiánico, regalo de Dios a los hombres (Is 9,6; 11,3ss; Jr 23,5s; Zac 9,9). De modo similar a como la justicia de Yahvé asegura la salvación de Israel mediante los juicios de castigo pronunciados contra los pueblos paganos (cf. Jue 5,11; Is 41,2.10ss; 58,2; 59,16s; 63,1), al ejercicio del derecho que realiza Yahvé dentro de la alianza corresponde el castigo de los enemigos de los fieles a Yahvé y los «oprimidos». Por otra parte, es cierto que no se emplea nunca directamente la terminología de la raíz verbal *sdq* refiriéndose a estos castigos. Sin embargo, los testimonios de la revelación nos hablan también con otros términos de eso que se designa con el concepto típicamente ajeno a la Biblia de «justicia» en el sentido de retribución justa. El anuncio de premios y castigos, bendiciones y maldiciones, en Dt 28 y en Lv 26, así como en el mismo decálogo (Ex 20,5s; Dt 5,9ss), es parte integrante de la fórmula de la alianza, y se espera también necesariamente una actuación correspondiente de Dios con respecto a los individuos. Por eso confiesa Jeremías: «Tú llevas la razón, Yahvé, cuando discuto contigo; no obstante, voy a tratar contigo un punto de justicia. ¿Por qué tienen suerte los malos y son felices los hombres desleales?» (12,1). En este pasaje, el profeta atribuye a Dios expresamente el tener razón, es decir, la justicia en todos los casos, pero confiesa su incapacidad para encuadrar los hechos ordinarios de la vida en este dogma de fe. Con esto se plantea una pregunta que ya no desaparecerá en adelante y que se trata de manera detenida en el libro de Job. Los intentos de solución de la sabiduría «oficial», diciendo que, por una parte, la felicidad de los malos no es sino aparente y sobre todo que no durará (cf., por ejemplo, Sal 73), y que por otra, el sufrimiento de los fieles a Yahvé representa un medio divino de prueba y de educación (Prov 3,11; Job 5,17ss, etc.), sólo explican de manera insatisfactoria este difícil problema con una estrecha perspectiva reducida a la existencia en este mundo; al final del libro de Job (42,7) se llega a reprender a los interlocutores del atribulado por haber querido a toda costa hacer entrar la actuación de Dios en un esquema de retribución terrena proyectado por el hombre. Lo mismo que lo había hecho ya en Jr 12,5 (cf. *supra),* Yahvé se niega también en Job 38ss a dar cuenta de su manera de actuar con los hombres. Eso no significa que se eche sin más por tierra el dogma de la retribución como tal, pero sí que se le niega al hombre la posibilidad de entender «cómo» reacciona Dios al premiar y castigar las acciones humanas. Dentro de la evolución de la revelación veterotestamentaria, surge en este lugar la intuición de que debe haber una retribución individual más allá del tiempo, tal como la encontramos, por ejemplo, en Sal 49,16 y 73,26 (y quizá también en Job 1,25; 31,14). También la espera de la resurrección de los muertos, autorizada por Dios (cf. Ez 37,1-14; Is 26,19; Dn 12,2s), abría la puerta a la posibilidad de que la toma de postura definitiva de Dios respecto al hombre individual todavía no se ha dado en este mundo. Is 53 arroja nueva luz sobre el problema del sufrimiento desde una perspectiva totalmente distinta. Aquí se revela el sufrimiento del «justo por antonomasia» como expiación vicaria y, por tanto, como instrumento salvífico para «muchos». Ahí se descubre tanto el brazo de Yahvé, que castiga el pecado, como su justicia, que es fuente de salvación, y que al fin da al afligido la gloria de ser cabeza de los que han sido «redimidos» por él. En el trasfondo late la idea testificada en otros lugares de que la gracia de Dios se manifiesta siempre como superior a su juicio (cf. ya Ex 20,5b-6 y, además, Os 11,8s; Jr 3,12; 31,20; Is 60,10; Sal 104,44ss). Esto tiene aplicación en general a la actividad divina en el mundo y, por tanto, no sólo al pacto entre Yahvé e Israel. Porque la justicia divina como *iustitia salutifera,* según Sal 36,7, viene en ayuda de los hombres y de los animales y se

extiende también a los demás pueblos de la tierra (Is 51,5s) y dura eternamente (Is 51,8; Sal 111,3; 119,142; Dn 9,24).

ε) *Celo e ira de Yahvé.* Es doctrina clara de toda la revelación del AT que Yahvé reacciona ante el pecado castigándolo como conducta y acción del hombre en oposición a la esencia y voluntad divinas. Los demás pueblos de la tierra no quedan excluidos de este principio general. Esto puede verse, por ejemplo, en Sodoma (cf. Gn 13,13; 18,20; Is 1,10; 3,9), en la expulsión de las poblaciones cananeas «por causa de sus abominaciones» (Dt 18,12) y en el castigo de la mala acción que habían hecho los moabitas con el cadáver del rey de los edomitas (Am 2,1s, oráculo divino). Con mayor razón, toda ruptura de la alianza divina está sometida a la sanción del castigo divino. Sin embargo, nos llama la atención el que esa reacción de Yahvé no se atribuya a la justicia divina, sino a su celo y a su ira. «Yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian», se anuncia continuamente a Israel en la fórmula de la alianza (Ex 20,5). Están también de acuerdo en este punto Ex 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15; Jos 24,19; Nah 1,2. En Dt 9,8.19; 11,17; 29,22-27, etc.; en cambio, como motivo del castigo impuesto por Yahvé, se menciona su ira, provocada por la conducta de los hombres que rompen la alianza. El celo y la ira de Yahvé son los que producen lo que nosotros llamamos «justicia vindicativa». Esas dos formas de actuación tienen al mismo tiempo un efecto más amplio, por lo que necesitan una explicación detallada.

Cuando se emplean referidos a Yahvé términos del campo lingüístico *qn'* (tener celo, estar celoso), se hace siempre en ese sentido positivo que corresponde al celo humano por el bien (Eclo 51,18) o por el templo (Sal 69,10) o por la manifestación de la voluntad de Dios (cf. Nm 25,11.13; 1 Mac 2,26s, etc.). «Se trata siempre de imponer la exigencia absoluta de Yahvé como único señorío, gloria y obediencia, ya sea frente a ese Israel que rompe la alianza, o bien frente a los paganos y sus ídolos» [54]. El «celo de Yahvé» no es, por tanto, otra cosa que una manera de expresar —de modo típicamente hebreo— la afirmación que hace Dios de su ser divino en la alianza y en la historia de la salvación y, por tanto, una confirmación de su santidad absoluta (cf. Jos 24,19). Por este motivo, el celo de Yahvé no suscita solamente juicios de castigo dirigidos contra el pueblo de Dios pecador (cf. Dt 32,16; Ez 16,42) o incluso contra todos los hombres en general (Sof 1,18; 3,8), sino que opera al mismo tiempo también la liberación de Israel en el caso de que sus enemigos intenten hacerlo desaparecer. De esta forma, el «celo de Yahvé» se convierte también en «celo por el pueblo» (cf. Is 26,11; cf. 42,13), y es para Yahvé «como un manto» (Is 59,17) y «como una armadura» (Sab 5,17).

Mientras que «celoso» puede convertirse por así decir en un sobrenombre de Yahvé (cf. Ex 20,5; 34,4; Dt 4,24, etc.), el término «iracundo» o «airado» no llega a alcanzar nunca esta significación. Lo cual nos llama más la atención por el hecho de que en el AT se aplica a Yahvé toda la gran gama de expresiones hebreas para significar la ira, y eso con mucha frecuencia y en ocasiones acumulando una detrás de otra. La mayor parte de las veces se refieren a la reacción arrebatada de Yahvé contra la violación (perversa) del derecho divino condensado en la fórmula de la alianza (cf. Ex 32,7ss; Nm 25; Dt 11,16s; 29,19; Is 9,11; Jr 4,4; 17,4; Ez 5,13; 7,3; Os 5,10; 8,5, etc.) o también contra la duda acerca de su voluntad de establecer la alianza o de su poder salvífico (cf. Nm 11,1; 17,11;

[54] J. Scharbert, *Eifer,* en J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch* I (Graz ²1962) 220s.

Dt 1,34, etc.). Pero del mismo modo que el celo de Yahvé, se enciende también su irritación contra los enemigos del pueblo de Dios cuando por su propia cuenta y por crueldad se exceden en la misión que han recibido de ser el azote de Yahvé para Israel. Is 30,27 (teofanía de castigo contra Assur) es un ejemplo elocuente de esto: «He aquí que el nombre de Yahvé viene de lejos, arde su cólera con pesada humanidad; sus labios están llenos de furor, su lengua es como fuego que devora y su aliento como torrente desbordado...» (cf. también Is 10,5ss; 14,6; Ez 25,17; Zac 1,15, etc.). Sin embargo, el despertar de la ira de Yahvé según el AT no sigue siempre un camino racional, esto es, que pueda comprender el hombre. En 2 Sm 24,1, por ejemplo, no se menciona ningún motivo del encono de Yahvé que conduce al censo primitivo del pueblo efectuado por David. A esto podemos añadir algunos pasajes que nos informan sobre momentos en los que Yahvé descarga su mano en respuesta de acciones humanas que apenas podían considerarse culpables hasta ese grado (cf. Ex 4,24ss; 1 Sm 6,19; 2 Sm 6,6s). En estos casos sólo se puede decir con seguridad que se intenta inculcar eficazmente a la posteridad las prescripciones rituales por medio de ejemplos drásticos. Además, tradicionalmente se relacionaba toda desgracia con el juicio de Yahvé (cf. Sal 27,9). Sólo por eso tenía ya que formarse en torno a la ira de Yahvé una especie de aura de misterio. Sin embargo, nunca se llegó a considerar al Dios de la alianza como un Dios demoníaco. De eso se ocupó la misma revelación: Ex 34,6; Nm 14,18; Jr 15,15; Jl 2,13; Jon 4,2; Nah 1,3; Sal 86,15; 103,8; 145,8 dan testimonio de la *paciencia de Yahvé* (= tarda mucho en irritarse; en Prov 15,18 llega a ser incluso lo opuesto a encono), y los profetas evitan una y otra vez que se dé un carácter absoluto al teologúmeno de la ira divina. Según Os 11,9, Dios «no se excita» (para juzgar). En un oráculo divino de contenido semejante anuncia Jr 3,12: «No estará airado mi semblante contra vosotros; porque soy piadoso, no guardo rencor para siempre». Is 54,8 dice refiriéndose a la catástrofe del exilio: «En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido». Los arrebatos divinos de ira, de los que habla tantas veces el AT para demostrarnos la personalidad vital de Yahvé y su santidad penetrante, se encuentran, por tanto, sometidos a su voluntad de establecer la alianza, que es siempre superior (cf. Os 11,8; Jr 31,9.20). Pero el Dios que se manifiesta se ha declarado siempre partidario de estos testimonios de su personalidad santa —incluso en el NT— para poner ante los ojos del hombre la importancia de su voluntad y también la de su amor. Especialmente su juicio final llevará en sí el signo de la ira, como anuncia Sof 1,18 en un texto representativo de manifestaciones similares proféticas y apocalípticas: «En el día de la ira de Yahvé, por el fuego de su celo será devorada toda la tierra».

ALFONS DEISSLER

BIBLIOGRAFIA

EXPOSICIONES DE CONJUNTO DE LA TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments* I (Gotinga ^{8}1968; II-III, ^{5}1964; trad. española: *Teología del Antiguo Testamento,* 2 vols., Cristiandad, Madrid 1976).
Jacob, E., *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955).
Imschoot, P. v., *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1968).
Rad, G. v., *Theologie des Alten Testaments,* I *vols.* (Munich ^{4}1965, ^{5}1966; trad. española: *Teología del Antiguo Testamento,* 2 vols., Salamanca 1972-73).
Vriezen, Th. C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (Neukirchen 1956).

Albright, W. F., *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen* (Munich 1956).
Alt, A., *Der Gott der Väter* (Munich 1953) 1-78.
Balscheit, B., *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israel. Religion* (Berlín 1938).
Baltzer, K., *Das Bundesformular* (Neukirchen ²1964).
Barthélemy, D., *Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique* (París 1963).
Blatter, T., *Macht und Herrschaft Gottes - eine bibeltheologische Studie* (Friburgo 1962).
Buber, M., *Das Königtum Gottes* (Heidelberg ⁸1965).
— *Moses* (Heidelberg ²1952).
— *Der Glaube der Propheten* (Zurich 1950).
Cadier, I., *Les alliances de Dieu:* «Études théol. et rel.», 31 (1956) 10-30.
Eichrodt, W., *Das Gottesbild des AT* (Stuttgart 1956).
Gemser, B., *God in Genesis:* OTS 12 (1958) 1-21.
— *Vragen rondom de Patriarchenreligie* (Groningen 1958).
Glueck, N., *Das Wort «chesed» im atl. Sprachgebrauch* (Berlín ²1961).
Grether, O., *Name und Wort Gottes im AT* (Giessen 1934).
Gross, H., *Weltherrschaft als religiöse Idee im AT* (Bonn 1953).
— *Lässt sich in den Psalmen ein Thronbesteigungsfest Jahwes nachweisen?:* TThZ 65 (1956) 24-40.
Hamp, V., *Der Monotheismus im AT:* «Sacra Pagina» I (1956) 516-521.
Hempel, I., *Das AT und die Religionsgeschichte:* ThLZ 81 (1956) 259-280.
Hopkins, M., *God's Kingdom in the OT* (Winona 1963).
Kraus, H. I., *Die Königsherrschaft Gottes im AT* (Tubinga 1951).
Krinetzki, L., *Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem Alten und Neuen Testament* (Düsseldorf 1963).
Maag, V., *Malkût IHWH:* VT, Suplem. 7 (1959) 128-153.
Mayer, R., *Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung:* BZ NF 2 (1958) 26-53.
— *Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras:* BZ NF 1 (1957) 23-58.
McCarthy, D. J., *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the OT* (Roma 1963).
Mendenhall, G. E., *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient* (Zollikon 1960).
Noth, M., *Das System der Zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930).
Oesterley, W., y Robinson, T. H., *Hebrew Religion. Its Origin and Development* (Londres ²1937).
Rehm, M., *Das Bild Gottes im AT* (Würzburgo 1951).
Renckens, H., *Creación, paraíso y pecado original según Gn 1-3* (Madrid 1969).
Rost, L., *Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen:* VT, Suplem. 7 (1960) 346-359.
Rowley, H. H., *The Faith of Israel* (Londres 1956).
— *Moses und der Monotheismus:* ZAW 69 (1957) 1-21.
Scharbert, J., *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.* (Colonia 1965).
Schmidt, K., *Königtum Gottes in Ugarit und in Israel:* ZAW, Suplem. 80 (1961).
Schnackenburg, R., *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo ⁴1965; trad. española: *Reino y reinado de Dios,* Madrid 1967).
Vaux, R. de, *Historia antigua de Israel,* 2 tomos (Cristiandad, Madrid 1975), II, capítulos II-III de la 2.ª parte: *Las doce tribus de Israel* y *El sistema de las doce tribus,* 211-258.
Weiser, A., *Glaube und Geschichte im AT* (Stuttgart 1931).
Wildberger, H., *Jahwes Eigentumsvolk* (Zurich 1960).
Wright, G. E., *God Who Acts* (Londres 1952).
— *The Old Testament against its Environment* (Londres 1950).

SECCION SEGUNDA

PROPIEDADES Y FORMAS DE ACTUACION DE DIOS EN EL NT

1. *Peculiaridad de la revelación divina en el NT*

Dios, «en estos últimos tiempos», nos ha hablado «por medio de uno que es el Hijo» (cf. Heb 1,2); con esta formulación se expresa lo específico de la situación totalmente transformada en la que se encuentra el hombre neotestamentario frente al Dios que se revela. El hombre del NT vive en la certeza de que ha comenzado ya el nuevo eón. En el mundo ha tenido lugar ese gran giro al venir el Hijo de Dios a este cosmos. En él, el Hijo, la palabra divina alcanza una plenitud, intensidad y capacidad de penetración que no había conocido hasta ahora. Si hemos dicho antes que «hablar» significa (Heb 1,1s) lo mismo que «revelar», ese «hablar» se emplea ya en la teología veterotestamentaria sobre la palabra de Dios como designación fundamental de toda actividad de Dios hacia afuera; por eso podemos comprender la importancia que tiene el acontecimiento Jesucristo para exponer las propiedades y las formas de actuación de Dios. El que ha «visto» al Hijo (según la terminología de Juan: el que le ha conocido en la fe y le ha reconocido), ha visto al Padre (Jn 14,9). Las afirmaciones neotestamentarias sobre Dios se diferencian de las correspondientes aserciones del AT por el hecho de tener sin excepción un punto de referencia aprehensible por el hombre en «la faz de Jesucristo» (2 Cor 4,6). Esto es lo esencialmente nuevo en lo que dice el NT de Dios y sobre Dios. Ese modo de hablar del que se sirve Dios finalmente, «en estos últimos tiempos», ἐν υἱῷ, es el definitivo, porque dice al mundo «todo» lo que se puede decir y «escuchar» sobre Dios (cf. Jn 15,15b). Al que pregunta y busca a Dios le puede y le debe «bastar» (cf. Jn 14,8) «ver» y «escuchar» la palabra que *dice* Jesús y que *es* él mismo.

La doctrina neotestamentaria sobre Dios ha de tener en cuenta en primer lugar lo que contienen los diversos estratos de la tradición sinóptica y joánica como palabras de Jesús sobre el «Padre» (o sobre «Dios»: θεός en boca de Jesús es siempre una manera de designar al Padre; en el resto del NT ocurre lo mismo la mayor parte de las veces). Pero debe tomar además totalmente en serio a la Palabra de Dios, que *es* Jesús, tanto en el material sobre ἔργα de los evangelios como también en la reflexión sobre el acontecimiento Cristo en el epistolario del NT. Por causa de su carácter teológico peculiar tenemos que tratar por separado el último libro de la Biblia. Al elaborar el material no puede mantenerse siempre, por motivos fácilmente comprensibles, una separación clara entre la cristología y la doctrina general sobre Dios, a pesar de que es perfectamente legítimo tender a lograr semejante separación (a partir del planteamiento que hemos esbozado). La presente sección se concentra por eso en los textos del NT, cuyo contenido dogmático predominante no entra dentro de la doctrina de la Trinidad ni de la cristología en sentido estricto.

2. *Correspondencia y continuidad de los dos Testamentos*

Lo que nos dice Dios «en el Hijo», ¿resulta nuevo *quoad rem* o también *quoad modum?* Lo primero que llama la atención es que el NT, a pesar de que es totalmente distinta la situación histórico-salvífica desde la que se ha escrito, al hablar de Dios se mueve fundamentalmente dentro de las ideas y creencias ordinarias del AT. Cuando el NT habla de Dios, emplea también los *antropomorfismos* y *antropopatismos;* también el NT considera el *monoteísmo* como posesión pacífica, y lo salvaguarda con notable tranquilidad, incluso ante la perspectiva de la tripersonalidad de Dios, que se va revelando lentamente. Se da, sin embargo, un desplazamiento de perspectiva: el NT no considera rivales del único Dios verdadero únicamente a los dioses del entorno histórico religioso (así, por ejemplo, en Gál 4,8s; 1 Tes 1,9, etc.), sino también a los demonios (1 Cor 10,20s) y a una serie de otros oponentes: el vientre (Flp 3,19), Mammón (Mt 6,24), la autoridad (Hch 4,19; 5,29). En contra de todos ellos se levanta el solemne «ἡμῖν εἷς θεός» de 1 Cor 8,6: en esta confesión teórica y práctica que se nos pide cada día de la unicidad de Dios se encuentra el distintivo del cristianismo frente a otras formas de religión y de vida. La realización vital cristiana consiste en renunciar a todos los rivales de Dios y entregarse al εἷς θεός: a través de la confesión de palabra y de obra del Dios único por parte del hombre va imponiendo Dios en el mundo *continuamente el reconocimiento de su unicidad sin rival.*

Algo similar ocurre con las ideas del NT sobre la *trascendencia de Dios respecto al mundo.* Se apoyan en la certeza tradicional de la superioridad absoluta de Dios respecto al mundo, que es al mismo tiempo una inmanencia misteriosamente real. Hay que decir que es nueva para los hombres del NT la idea de que Dios está presente a su creación por su Cristo o por su Pneuma. Cristo puede afirmar: «Estoy con vosotros hasta la consumación de los tiempos» (Mt 28,20), pero también puede decirse del Paráclito que va a enviar el Hijo: «Para que esté con vosotros eternamente» (Jn 14,16), o, finalmente, del Padre y del Hijo, «vendremos a él (= al que ama) y haremos en él nuestra morada» (Jn 14,23). Pablo habla tanto del Cristo que está en nosotros (Col 1,27) como del Pneuma que vive en nosotros (Rom 8,9.11; 1 Cor 3,16, etc.) y obra en nosotros (Gál 4,6; cf. Rom 8,15). Las denominadas «fórmulas de inmanencia», que se acumulan notablemente en los escritos joánicos, estarían también en esta misma línea en cuanto a su contenido, aunque en el momento de explicarlas haya que tener en cuenta «la gran distancia que se da en los modos de representación y de expresión» frente a las fórmulas paulinas de la «mística de Cristo» [1].

Estas breves indicaciones no deben entenderse como si el pensamiento del AT no hubiera hecho sino adoptar una nueva terminología al darse la revelación de la tripersonalidad de Dios. La venida de Cristo aporta también un nuevo contenido al pensamiento y a la fe del AT. Ese Dios al que no abarcan los cielos de los cielos (cf. 1 Re 8,27) se trasciende en la encarnación de Cristo en dirección hacia el mundo y los hombres, y *en esto consiste su «vida»*, su autorrealización, a la que los escritos más tardíos del NT llaman «amor» (1 Jn 4,8.16) y la reflexión teológica «autocomunicación» (cf., posteriormente, la nota 27). Debido al modo de pensar y de hablar propio de la Biblia, que nunca desarrolla una «doctrina de las propiedades», aparece aquí claramente una peculiaridad que se puede encontrar una y otra vez en la doctrina de la Biblia sobre Dios: la trascendencia de Dios respecto del mundo y su inmanencia en el mundo no tienen para el hombre un interés puramente teórico. La imagen de la consumación escatológica que

[1] R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Friburgo de Brisgovia 1953) 91.

esboza Pablo con gran fuerza y de manera ascendente (1 Cor 15,28) culmina en la frase de que Dios será πάντα ἐν πᾶσιν: estará «en todo y en todos los aspectos operando con dominio» [2]. El misterio de Dios que se revela es de tal carácter, que llama a la existencia a todas las cosas, τὰ πάντα, y les concede la libertad, pero también las llama y las conduce irresistiblemente a una ordenación y subordinación libremente queridas. (La relación entre la libertad de la criatura y la absoluta efectividad de la voluntad salvífica divina no entra dentro del modo de enfocar las cosas los escritos del NT y debe tratarse en otro lugar).

En el NT se presupone más que se expresa el conocimiento de la *santidad* esencial de Dios. Santo en el sentido de «apartado», «separado», «totalmente distinto», lo mismo que la santidad (óntica) como pureza total y como grandeza mayestática, son categorías que de suyo deberían situar al Dios de la Biblia en una lejanía inalcanzable para el hombre si no fuera porque en la misma Escritura la idea de una santidad cerrada en sí, inalcanzable, queda precisada por otro grupo de afirmaciones que nos manifiestan «el intenso deseo de inmanencia, propio de la santidad de Yahvé» [3]. Como el Santo, Dios es al mismo tiempo el que santifica; esto es, introduce cada vez más en el ámbito de su santidad a lo «profano», lo que no es él mismo: en primer lugar, a su pueblo (Ex 19,5s; cf. 1 Pe 2,9); después, los lugares y los instrumentos de culto, y «en aquel día», hasta las campanillas de los caballos y las ollas de Jerusalén y de Judá (Zac 14,20s). Frente al gran peso que tienen las afirmaciones sobre la santidad en el NT llama la atención el hecho de que en el NT, incluso por su número, no tienen ni con mucho la misma importancia que en el AT. Fuera del Ap se habla muy raras veces de la santidad de Dios; sin embargo, la primera petición del Padrenuestro repite la idea del AT de que sea santificado el nombre de Dios (aunque por Dios mismo como sujeto activo, lo que quiere decir que, al descubrirnos la manifestación de su esencia, se nos muestra superior al mundo, poderoso y señor, y esto implica el que lleve adelante e imponga su voluntad). Pero en el NT no se olvida la santidad de Dios: se está manifestando precisamente en *Cristo* (y en el *Pneuma* «santo»), está penetrando en todos los hombres y todas las cosas. En el acontecimiento Cristo, y gracias a la misión del Espíritu, se le hace patente al creyente el mundo del Dios santo; mediante la incorporación a Cristo, la santidad de Dios toma posesión del creyente; por la fe y el sacramento, el creyente ha comenzado a tener parte en la santidad de Dios y se siente ahora llamado a «revestirse de Cristo» (cf. Rom 13,14) una y otra vez, dejando que el «que santifica» (Heb 2,11) se apodere cada vez más de su vida, para así «ser santos en toda la conducta como es santo el que ha llamado» (1 Pe 1,15). Lo que se nos muestra aquí en el concepto de la santidad de Dios en el NT vale también en general para casi toda la doctrina bíblica sobre Dios; el ser de Dios llega hasta el interior del hombre en sentido literal: irradiándose, comunicándose, transformando al hombre, produciendo la nueva creación (2 Cor 5,17), llega hasta él y se presenta ante él, y el hombre por su parte lo acepta como *creyente.*

Con la santidad de Dios está íntimamente unida su *gloria:* es la santidad de Dios en cuanto se hace experimentable para el hombre, la santidad de Dios en sus «formas externas de aparecer» [4], la esencia de Dios «tal como se hace visible a los ojos de la fe en su presencia reveladora: gloria revelada» [5]. En este

[2] W. Thüsing, *Per Christum in Deum* (Münster 1965) 246.
[3] G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I (Salamanca 1972) 266.
[4] Cf. *supra,* sección primera, III, 4. «Yahvé, el Dios esencialmente santo» (páginas 208s).
[5] E. Brunner, *Dogmatik* I (Zurich 1946) 311.

contexto puede entenderse fácilmente el hecho de que en el NT las afirmaciones relativas a la gloria se concentren en Jesús. En el caso *del* revelador y de *la* revelación de Dios por antonomasia, no puede menos de ocurrir sino que la gloria de Dios descanse «sobre la faz de Cristo» (2 Cor 4,6) y que Cristo sea el «Señor de la gloria» (1 Cor 2,8). La esencia santa de Dios aparece en su pureza y plenitud máximas en el Hijo, que es el «ἀπαύγασμα τῆς δόξης» (Heb 1,3: la irradiación, el resplandor, quizá el «reflejo» de la δόξα). El «Cristo ἐν ἡμῖν» es al mismo tiempo revelación de la δόξα y «esperanza de la δόξα» (Col 1,27). Δόξα es aquello con lo que entra en la relación más íntima el que *anuncia* el mensaje de salvación de la venida de Cristo y de esa su segunda venida aún pendiente: el *evangelio* es *mensaje de la gloria* de Cristo (2 Cor 4,4); en él podemos contemplar como en un espejo la «gloria» del Kyrios, resultando que nuestra propia esencia se ve subyugada por lo que ha contemplado, sintiéndose aprehendida por el Señor de la gloria y «de gloria en gloria» llevada y transformada en la misma imagen (esto es, en el modo de ser de Cristo) (2 Cor 3,18). Según la concepción *paulina,* es propio de la *doxa* el que, al brillar en el acontecimiento Cristo, se convierte en la *doxa* de los que la contemplan. Pero eso no basta: al apoderarse cada vez más del creyente la *doxa* de Dios en Cristo (oculta, en camino hacia la revelación plena: Col 3,4), se va transformando el mismo creyente en «lugar de aparición» de la *doxa* de Dios y restituye a Dios su *doxa* al comunicársela al mundo «glorificando» a Dios (1 Cor 6,20); «siendo» alabanza de su gloria (Ef 1, 12.14; cf. Ef 1,6; Flp 1,11). El hecho de que la gloria de Dios sobre la faz de Cristo (2 Cor 4,6) como tal sólo sea accesible al que cree, y que por eso sea al mismo tiempo visible e invisible, tiene una importante consecuencia en conexión con nuestras reflexiones: el servicio de la nueva alianza es ciertamente servicio a la mayor gloria (cf. 2 Cor 3,7-10), pero no se consuma de ninguna otra manera que como servicio a Jesús de Nazaret, revelador de Dios, en el *despojo de sí mismo* (cf. 2 Cor 4,10): el «Señor de la *doxa*» es un crucificado, y se canta solemnemente la *doxa* de Dios al confesar que Cristo es el Señor (Flp 2,11) porque precisamente en el despojo que ha hecho de sí mismo el Señor es donde se nos ha mostrado esa *doxa* de la manera más notable.

Aún más que para Pablo, la *doxa* tiene un sentido especialmente *cristológico* para el cuarto evangelista. Esto está en relación con su idea de que Jesús de Nazaret es el glorificado (y preexistente) que obra sobre la tierra. La *doxa* que pide el Hijo al Padre (Jn 17,5) y que recibe de él *(ibid.;* Jn 17,24) está ya presente en él como revelador, aunque no como una cualidad metafísica que pueda percibirse fuera de la fe. «Su δόξα consiste en que la historia ha alcanzado a través de su acción la posibilidad de la fe (y de la incredulidad) y, por tanto, también la de la vida (y la de la muerte)» [6]. En este punto, al afirmar que la *doxa* es la forma de aparecer la esencia divina santa y oculta, el cuarto evangelista coincide con todos los demás escritores bíblicos. Pero lo que le impresiona especialmente a él es la paradoja de que el Dios vivo y vivificante aparezca en el revelador como quien «da la vida» (en el Hijo) (Jn 15,13; cf. 10,11; 1 Jn 3,16), o en otras palabras: como quien muere [7]. La comprensión de la muerte del revelador como

[6] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga [15]1957) 376.

[7] R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga [3]1958) 403, ve la paradoja de la idea de la revelación en el hecho de que Dios no sale al encuentro precisamente en Jesús como un hombre «en el que no podemos percibir nada extraordinario fuera de su atrevida afirmación de que en él nos sale Dios al encuentro». Naturalmente, sólo se puede hablar así si quitamos todo valor histórico al cuarto evangelio. Precisamente lo que es extraordinario en el hombre Jesús, el hecho de que pueda morir «para vida del mundo» (cf. Jn 6,51 y algo similar en otros muchos pasajes), es un elemento carac-

epifanía del amor de Dios (cf. Jn 3,16, etc.) forma el núcleo de la doctrina joánica sobre Dios, como lo expondremos más adelante (5. «Escritos joánicos»).

La *eternidad* de Dios, que en el AT significa que la vida de Dios trasciende toda medida de tiempo, que su plenitud vital salta por encima de toda frontera, incluso temporal [8], entra también dentro del material tradicional que ha adoptado el NT. La decisión salvífica de Dios que se ha realizado en la venida de Cristo procede de una voluntad divina eterna (cf. 1 Cor 2,7; Ef 1,4; 3,9s; Col 1,26) y en el ahora del tiempo presente de salvación ha salido de ese ocultamiento en el que existía «desde el principio». Los escritos más tardíos del NT dejan entrever un grado ulterior de desarrollo, atribuyendo también a Cristo la eternidad de Dios dentro de una cristología más elaborada [9].

Como lo muestran los conceptos que hemos ido estudiando, el lenguaje del NT sobre Dios está en estrecha conexión con el del AT. Sin embargo, antes de que podamos responder a la pregunta que anteriormente nos hacíamos sobre la novedad del mensaje del NT acerca de Dios, debemos tratar en las próximas secciones las afirmaciones más importantes que hacen sobre este tema cada uno de los grupos de escritos del NT.

3. *Evangelios sinópticos*

La predicación de Jesús es, en primer lugar, anuncio del reino de Dios, de la *basileia,* que se ha acercado (ἤγγικεν: Mc 1,15) y que se ha hecho presente con su venida (Mt 12,28). *Dios es el rey y señor de la «basileia», que exige y reclama al hombre* hasta sus más íntimos impulsos y sentimientos. Resulta especialmente característica para la imagen de Dios de los sinópticos la predicación del reino de Dios por medio de las *parábolas.* En ellas se habla en forma de instrucción y parenesis del hombre que se encuentra en el reino de Dios, y al mismo tiempo, de la esencia misteriosa y oculta de Dios. El reino de Dios no tiene el carácter de cosa, sino que es una realidad eminentemente personal entre Dios y el hombre.

La exigencia de Dios es grande y lo abarca todo (tanto en las parábolas del reino de Dios como, por ejemplo, en el sermón del monte). Sin embargo, el hombre que recibe el mensaje no encuentra en Dios a un tirano. Cuando cree no se le hace violencia. Este es un hecho con el que están de acuerdo incluso los textos en los que se dice que el Señor arroja al pecador a las tinieblas exteriores (Mt 22,1-14; 25,14-30; cf. Mt 8,12) o lo rechaza al fuego eterno (Mt 25,41.46), etcétera. Tampoco puede decirse que es Lucas el primero que conoce a Dios como un padre bondadoso, a pesar de que su interés personal va siguiendo este rasgo de la predicación de Jesús con una intensidad especial. Son prueba inequívoca de ello invocar a Dios como Padre (Mt 6,9; Lc 11,2), la alusión al Padre del cielo que trata con el mismo amor paterno a buenos y malos (Mt 5,45), la mención del Señor que perdona una deuda imposible de pagar y pide a cambio una compasión semejante (Mt 18,23-25), y la cita del Dios Padre que (πόσῳ μᾶλλον) sólo da dones buenos a su hijo (Mt 7,11; Lc 11,10) [10]. Los pasajes citados (Mt 5,

terístico del contenido de la revelación y pone en entredicho la tesis de Bultmann de que Juan expone en su evangelio «solamente el hecho de la revelación, sin darnos a conocer su contenido» *(ibíd.,* 419).

[8] Cf. *supra,* sección primera, III, 2. «Yahvé, el Dios supratemporal y eterno de la plenitud absoluta de vida» (pp. 205s).

[9] Sobre la preexistencia, cf. la cristología (volumen III de esta obra).

[10] Cf. *supra* (capítulo II, sección segunda: «Revelación de la Trinidad en el NT»), se ha hablado *ex professo* del comportamiento y ser *paternal* de Dios. Cf. pp. 92s.

45 y Mt 18,23-35) nos muestran que la misma exposición del amor misericordioso de Dios al pecador no es algo específicamente lucano. Tenemos que completar inmediatamente lo dicho con otra nueva observación.

La predicación sobre Dios de los sinópticos tiene tanta importancia en su forma *verbal* como en su forma *real* (con carácter de acontecimiento). En Jesús de Nazaret ha venido la *basileia* (ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς: Mt 12,28; Lc 11,20). Tenemos una prueba de ello en las acciones que ha obrado en el Pneuma: expulsiones de demonios (Mt 12,28; Lc 11,20, etc.), curaciones milagrosas y resurrecciones de muertos (Mt 11,5; Lc 7,22). En ellas se manifiesta en Jesús de Nazaret el Dios que vence sobre los poderes del mal y sobre su caudillo; esas demostraciones de poder no deben considerarse simplemente como pruebas de tipo apologético, al estilo de la teología fundamental, para demostrar la divinidad de Cristo, sino por lo menos igualmente como parte integrante de la comunicación de Dios. En cuanto que en el horizonte de comprensión de la tradición sinóptica no se conoce a Jesús solamente como *rabbi* o como profeta, sino como revelación de Dios, puede hacerse esta equiparación: así es Dios. Así obra Dios ahora en Jesús y a través de Jesús.

Las historias de curaciones, así como los relatos sobre las aglomeraciones de las masas que querían tocar a Jesús porque salía de él una fuerza capaz de sanar (Lc 6,19; cf. Mc 3,10, etc.), y también los sumarios (redaccionales) de Mc (1, 32-34; 3,7-12; 6,53-56), en los que el poder que está operando en Jesús se entiende primariamente como un poder de curación física, fueron desde muy pronto transpuestos al plano teológico, aun cuando los sinópticos (a diferencia de Pablo) sólo emplean en parte el concepto de σώζειν en sentido teológico [11]. Tiene también importancia para nuestras reflexiones el hecho, que se ha reconocido claramente en esta última época [12], de que los *milagros de Jesús,* como *acciones reveladoras,* son parte integrante del mensaje de Jesús, signo de la acción salvífica divina. Son «manifestaciones alarmantes de Dios mismo, expresiones escatológicas... del poder y la bondad de Dios..., ofrecimiento de salvación, dones de la gracia de Dios...» [13]. En los δυνάμεις y τέρατα de Jesús se manifiesta Dios como εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος (Hch 10,38). La predicación de Jesús por la acción y por la palabra tiene en común el hecho de que Dios opera en Jesús de Nazaret sanando y salvando. En Jesús, Dios toma una nueva iniciativa salvífica —la última y definitiva—. Su conducta queda caracterizada con una fuerza especial en la parábola del banquete (Lc 14,16-24; cf. Mt 22,1-14) [14]. Por parte de Dios está todo preparado para el banquete. Pero el hombre responde a ese amor de Dios, que quiere ganarle infatigablemente, enmudeciendo, rechazándolo o incluso mostrándole su enemistad. Y el que invita —Dios— llega incluso a correr el riesgo de que pueda entenderse falsamente su amor como debilidad. Nuestra parábola es «la dramatización de la voluntad incondicionada de Dios... de que se llene su

[11] Cf. Foerster y Fohrer, art. *Σώζω,* etc.: ThW VII, 966-1024, especialmente 989s.

[12] Cf. L. Monden, *El milagro, signo de salud* (Barcelona 1963); J. B. Metz, artículo *Wunder* VI. Systematisch: LThK X (1965) 1263-1265; F. Kamphaus, *Die Wunderberichte der Evangelien:* «Bibel und Leben», 6 (1965) 122-135; H. van Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden 1965); A. Vögtle, *Die Wunder Jesu* (Stuttgart 1967); L. Monden, *Milagros de Jesús:* SM IV (1973) 599-605 (con bibliografía).

[13] A. Vögtle, *Jesu Wunder einst und heute:* «Bibel und Leben», 2 (1961) 234-254, especialmente 243, 248.

[14] «La parábola está llena de cosas inverosímiles. Así tiene que ser, puesto que la parábola habla *de Dios*» (E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes,* Düsseldorf 1962, 22).

casa» [15], y al mismo tiempo la representación en forma de imagen de la idea del reino de Dios como relación personal comunitaria entre el hombre y Dios, fundada por Dios y aceptada por el hombre en la fe.

Dentro de los sinópticos, la imagen de Dios de *Lucas* ocupa un lugar especial gracias a su acentuación del amor de Jesús hacia los pobres y pecadores, así como a su material particular de las parábolas de la misericordia divina (especialmente Lc 15). El tercer evangelista ve a Dios como «bondad sin límites». Pero no intenta encubrir que esta bondad es consecuente, y por eso mismo, en caso de necesidad, estricta; el mejor ejemplo de eso lo constituyen los ricos (cf. Lc 6,24s; 12,16-21; 16,19-31, etc.). Lucas no se distingue tampoco de los demás escritores del NT por presentar a Dios como un «Dios bueno» ante el cual no tuviera necesidad el hombre de inclinarse con adoración y respeto. La parábola del señor que considera completamente normal pedir a su siervo que le siga sirviendo hasta el fin del día, que no tiene en cuenta el trabajo de la jornada que ha tenido que realizar y el consiguiente cansancio, y que ni siquiera le da las gracias por el servicio de la mesa después de un duro trabajo en el campo, se encuentra solamente en el material propio de Lucas (Lc 17,7-10) [16]. La parábola presupone que la relación entre señor y siervo es una ilustración adecuada de lo que es la relación entre Dios y el hombre: frente al hombre, Dios obra con libertad soberana, como señor; el hombre ante él es en todas las circunstancias como un niño, un siervo, un esclavo, un criado al que Dios en cuanto señor no tiene obligación de dar ningún tipo de cuentas, ni de salario, ni demostrar ningún agradecimiento. La relación entre un padre y su hijo, según la mentalidad semítica y patriarcal (el hijo y el esclavo son propiedad del padre o del señor de un modo similar), no puede reducirse nunca a una relación contractual o entre compañeros o partes iguales. Si a pesar de eso en otros lugares (sobre todo en las parábolas de los siervos de Lc 12) se compara a Dios con el señor que hace sentarse al siervo y se pone a servirle (Lc 12,37) o que pone al buen administrador al frente de todas sus posesiones (Lc 12,44), no se pretende otra cosa que presentar de manera plástica el carácter incomprensible de la gracia y la bondad de Dios, sin querer estatuir de ninguna manera cualquier tipo de derecho humano a exigir algo de Dios [17]. Sin embargo, es verdad que el mensaje sobre Dios del Evangelio de Lucas le da derecho al pecador arrepentido a «atreverse a confiar», aun cuando haya cometido las faltas más graves (cf. Lc 15,11-32). Ninguno de los demás evangelistas llega a tanto en su descripción de la imagen de Dios. Lucas se encuentra ya dentro del pensamiento teológico que considera a Dios como «amor» (1 Jn 4,8.16).

Del ser y la conducta *paternales* de Dios se ha tratado ya *ex professo* anteriormente (capítulo II, sección segunda: «Revelación de la Trinidad en el NT»), de manera que podemos renunciar a tocar este tema dentro de nuestro contexto.

[15] *Op. cit.* (nota 14) 23.

[16] E. Neuhäusler *(op. cit.,* 34), apoyándose en Th. Zahn, supone que Marción no conoció estos versículos, porque, si no, tendría que haber visto la contradicción evidente que se daba entre su imagen de Dios como padre bondadoso y estos versículos.

[17] J. Paillard tiene razón al afirmar: «El hecho de que (Lucas) escriba de manera agradable y suave es en cierto sentido la forma que emplea Lucas para pedir perdón a sus lectores por exigir tanto de ellos» *(Vier Evangelisten - Vier Welten* [Francfort del Main 1960] 156).

4. *Cartas de Pablo*

Lo mismo que todos los demás libros de la Biblia, las cartas de Pablo son muy poco sistemáticas; desde el punto de vista de su contenido y de su forma, están determinadas por las necesidades y la capacidad de comprensión de los destinatarios, y llevan en sí mismas la firma del autor: sus ideas y concepciones personales, el estar ligadas a un tiempo y una «escuela», y, finalmente, una penetración, producida por el Espíritu, en el misterio del que es maestro y administrador Pablo. La falta de sistematización conserva la paradoja en toda su dureza; de esta forma, lo que piensa el Apóstol sobre Dios, sus propiedades y formas de actuación, se nos presenta lleno de contradicciones o al menos con muchas tensiones. En la carta a los Romanos nos encontramos con los temas (que se suelen denominar «típicamente paulinos») de la justificación (justicia de Dios), la ira de Dios, el amor de Dios. Es verdad que Pablo no los toca con la intención de esbozar una doctrina sobre Dios. Con todo, junto a la intención de instruir que se pretende directamente en cada caso, se pueden destacar algunos elementos de una doctrina sobre Dios como «aportación secundaria», según lo expondremos en los próximos apartados.

a) El Dios que justifica.

Siguiendo la línea que rechaza el concepto judío de la consecución de la salvación mediante las obras de la ley, llegamos a la imagen de ese Dios que declara justo al hombre, le otorga la salvación y la salud, le hace huir de la ira divina y le permite obtener la vida eterna. El trasfondo sobre el que se dibuja esta imagen es la imposibilidad radical de que el hombre obre su propia justificación (Rom 2,18-3,20). Dentro del proceso de la justificación por la benevolencia libre de Dios (Rom 3,24), éste transfiere al hombre su propia justicia (según 2 Cor 5,21, nos «hacemos» justicia de Dios; cf. Rom 3,25s; 10,4). En ese caso, la acción justificante de Dios es una conducta que no cabe de ninguna manera dentro de las categorías estrictamente forenses. Cuando Dios atribuye al hombre su justicia, le hace participar nada menos que de su propia manera específica de ser. Son dos las dimensiones que ve Pablo en la conducta divina cuando contempla la *cruz* al hacer el esquema de su doctrina sobre la justificación: en la entrega del Hijo manifiesta Dios su *amor* (Rom 5,6-8); pero el hecho de que Cristo tuviera que morir *así* y no de cualquier otra manera resulta incomprensible para el hombre y le recuerda al Apóstol la *santidad* exigente de Dios (cf. Rom 3,25s).

b) El Dios airado.

De modo similar al AT, también el NT y especialmente Pablo conocen al Dios «airado». (Se emplean para ello las expresiones ὀργή y θυμός, que objetivamente significan lo mismo). La ira de Dios resulta provocada por la repulsa o el desprecio de su revelación (Rom 1,18), de su bondad y paciencia (Rom 2,4s), de su voluntad manifestada en la ley (Rom 4,15). La ira de Dios tiene efectos terribles, como son su juicio (Rom 2,5s; 3,5-8), la perdición y la corrupción (Rom 2, 8s.12). Solamente en la adhesión estrecha a Jesucristo se encuentra la salvación de la ira de Dios; por su sangre somos justificados (Rom 5,9; cf. 1 Tes 1,10; 5,9). Pablo descubre al Dios airado o la ira de Dios (casi como una potencia de ira que actúa independientemente) de una manera especial en el juicio final (= día de la ira: Rom 2,5; cf. 1 Tes 1,10: salvación de la «ira que viene»), pero también

como una potencia que está operando en el tiempo presente dentro del proceso de la historia de la salvación (Rom 1,18; 1 Tes 2,16).

Sin embargo, Pablo, que es el que habla más expresamente de la ira de Dios de entre todos los autores del NT, da muestras de una notable impersonalidad en sus modos de expresión. El verbo «irritarse» no figura nunca, dentro del *corpus paulinum,* unido a «Dios» como sujeto, mientras que, por ejemplo, el «amor», según lo indica el empleo del verbo, es claramente *una conducta y actividad personal de Dios* (así, por ejemplo, los tesalonicenses son «amados de Dios»: 1 Tes 1,4; 2 Tes 2,13; cf. 2,16; y algo similar se dice de los colosenses: Col 3,12; cf. Ef 2,4). En cambio, según Rom 3,5, Dios «cubre» de ira (ἐπιφέρει: término que no se emplea nunca para referirse a la «efusión» de la ira personal); esa expresión nos hace pensar que para Pablo la *ira* no significa un *sentimiento* o una *conducta de Dios* con respecto a los hombres, sino más bien «un proceso o un efecto dentro del ámbito de hechos objetivos» (C. H. Dodd).

G. H. C. MacGregor opina que Pablo entiende por «ira de Dios» no tanto una conducta personal de Dios como la conexión inseparable entre la causa y su efecto en una estructura universal de moralidad *(in a moral universe).* Según él, la «ira» es una especie de imagen de la retribución divina que pertenece a esta estructura, pero que «tiene lugar de una manera relativamente independiente de la voluntad inmediata de Dios..., pues es el hombre mismo el que la atrae sobre sí, el que la hace venir sobre sí». Al pecado le siguen inmediatamente sus consecuencias inevitables; se las produce él mismo mediante leyes inmanentes. La «ira» sería más bien una actividad «cósmica» de Dios que una actividad ética *(The Wrath of God in the New Testament:* NTS 7 [1960-1961] 101-109).

Si esta interpretación es acertada, la idea paulina de la ira de Dios se encontraría muy cerca de lo que piensa Juan sobre la κρίσις, de la que hablaremos más adelante. La «ira» es una imagen de la santidad absoluta de Dios de la que se «separa» el pecador, es decir, de la que se aleja, pasando de la luz a las tinieblas, de la vida a la muerte, de la comunión con Dios a la lejanía de Dios. *En este cambio tiene lugar el juicio,* y el amor (desdeñado) de Dios aparece como ira de Dios.

c) El Dios que ama.

La idea de que la muerte de Cristo debe considerarse como prueba del amor divino pertenece claramente al kerigma cristiano más primitivo (Rom 5,8; 8,31s; entrega de la vida como prueba del amor de Cristo: Mc 10,45; 1 Tes 5,9; 2 Cor 5,14-18; Gál 2,20; Ef 5,2). Pero hubo que andar un camino muy fatigoso hasta poder ver en el horror de la cruz el amor de Dios. La *perspectiva total* del acontecimiento «Jesucristo», que se fue desarrollando lentamente, es lo que más contribuyó a ir salvando esa distancia entre la «acción» pública de Jesús y su muerte [18]. La νέκρωσις de Jesús (2 Cor 4,10) empieza en realidad ya en la encarnación: Heb 10,5-7.10 no hace sino explicitar este hecho; y en los escritos joánicos se convierte en un punto clave para la interpretación del acontecimiento Cristo (cf. Jn 3,16; 1 Jn 4,9s). Una formulación a la que no se ha dedicado todavía la atención que merece al valorar la doctrina paulina sobre Dios es la de 2 Cor 1,19c.20: *Cristo es el* sí, la personificación de todas las promesas de Dios. Y lo es —de una manera inteligible para los hombres— en su vida, vivida para

[18] El *proceso de formación* de esa visión de conjunto en la predicación de la comunidad primitiva puede comprobarse de diversas maneras en los Hch, como, por ejemplo, en 10,38-40, etc. La muerte en la cruz no es sino el último (y el más impresionante) de una serie interrumpida de beneficios que forman la vida de Jesús.

los demás y entregada sangrientamente en la cruz. La igualdad entre los términos amor = entrega = muerte resulta fundamental para todo este modo de hablar. Cristo es el sí de Dios al mundo; en él, el «hijo amado» (Mc 1,11 par.), los hombres en los que se complace son afirmados por Dios, esto es, amados (ἀγαπητοί [Rom 1,7] o ἠγαπημένοι [1 Tes 1,4; 2 Tes 2,13; Col 3,12]), o también τέκνα ἀγαπητά (Ef 5,2), que en el Espíritu de filiación llaman a Dios «ἀββά», querido padre (Rom 8,15; Gál 4,6). Es un movimiento único de la afirmación, del amor de Dios, el que alcanza al Hijo y a «los hijos», a los que no se avergüenza Cristo de llamar sus hermanos (Heb 2,12). La cruz (como punto final de una vida que ha transcurrido plenamente dedicada a los demás) no es, sin embargo, meramente la prueba del amor que tiene Dios a los hombres. En la cruz se nos muestra la vida del Dios-hombre como una vida totalmente entregada a *Dios* (cf. Mc 10,45; Lc 23,46; Heb 7,27). Pablo ve en esto la expresión de la *obediencia* (Flp 2,8; eso mismo nos indica Heb 10,7.10). «Y así decimos por él 'Amén' a la gloria de Dios» (2 Cor 1,20b): *Cristo* lo dice *a través de nosotros,* y a la inversa, *nosotros* lo decimos *en* y *a través de Cristo,* «al incluirnos el Espíritu... en el amén que Cristo es... en toda su vida...» [19]. Este detalle que hemos mencionado de pasada nos puede iluminar sobre los efectos del amor divino: en ese sí definitivo que ha pronunciado Dios y que es el Hijo se funda al mismo tiempo la posibilidad de una respuesta afirmativa del hombre a Dios, respuesta que en el pecado se le había negado y se le sigue negando, y que resulta característica y decisiva para la redención. La vida de Jesús que se consuma en la cruz (entregada a los hombres por parte de Dios y entregada a Dios por parte de los hombres) es la prueba del amor de Dios a los hombres (sí) y al mismo tiempo la prueba del amor de los hombres a Dios (AMÉN) *in Christo,* por la fuerza del Pneuma. De esta forma, Dios nos manifiesta su amor mediante la entrega de su Hijo a la muerte (Rom 5,8) y mediante la efusión de su Pneuma eficiente (Rom 5, 5; 8,15; Gál 4,6). Esta iniciativa, que nace de la voluntad salvífica del Dios que ama, es el fundamento de posibilidad de nuestra filiación (que podemos aceptar o rechazar libremente) (Rom 8,15-17; Gál 4,6s); si consideramos esa filiación como un «revestirse de Cristo» (Gál 3,27; Rom 13,14; cf. también las demás descripciones del acontecimiento salvífico en el bautismo), coincide objetivamente con el «ser justificados» [cf. anteriormente a) «El Dios que justifica»], con el comienzo de la vida «para Dios en Cristo» (Rom 6,11; cf. 14,8; 2 Cor 5, 15; 1 Tes 5,10).

Por tanto, la conducta que para Pablo caracteriza y define el comportamiento de Dios en el NT es también el amor. Este, por su parte y *per definitionem,* crea una comunidad, puesto que se dirige a un interlocutor personal aceptando y fundamentando determinados valores. Pablo está totalmente fascinado por el «nuevo ser» del hombre en comunión con Cristo ante el Padre. Esa expresión tan repetida con diversos matices de significación [20]: ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ, etc., es la fórmula que sintetiza la unión con Cristo que tienen los cristianos. Pero al desarrollarla en la imagen del cuerpo o del cuerpo de Cristo (Rom 12,5; 1 Cor 12,12ss; Ef 1, 22s; 4,12; 5,29s; Col 1,18.24, etc.) se evita una falsa comprensión, estrictamente individualista, de la comunión con Cristo, que queda corregida mediante la perspectiva eclesiológica. Los que han sido llamados por Dios a través de Cristo en el Pneuma y los que han sido aceptados en la unidad del cuerpo de Cristo son

[19] W. Thüsing, *op. cit.* (nota 2) 180.

[20] Según el cálculo de A. Deissmann *(Die ntl. Formel «in Christo Jesu»,* Marburgo 1892, citado en F. Prat, *La Théologie de Saint Paul* II, París 1961, 476), la fórmula en sus diversas formas aparece en Pablo un total de 164 veces.

el nuevo Templo de Dios (1 Cor 3,17, etc.); su preocupación por la unidad con Dios y su preocupación por la «unidad del Espíritu», por soportarse mutuamente en el amor (cf. Ef 4,1-6), se nos presentan como dos aspectos del mismo misterio. El Dios que ama es uno y unifica al mismo tiempo.

d) Libertad e incomprensibilidad de Dios.

Al tomar postura frente al destino del pueblo judío (Rom 9-11), Pablo choca con el mismo Dios incomprensible con el que se había encontrado en la cruz de Jesús. De nuevo el entendimiento del Apóstol se esfuerza por llegar a una solución; después de una explicación a partir de la historia de la salvación (salvación para los paganos por haber fallado los judíos; Rom 11,11.15) y después de predecir la conversión final de los judíos (11,26-32), prorrumpe en un himno al misterio inescrutable de la sabiduría divina (Rom 11,33-36). La alabanza que adora la incomprensibilidad del misterio de Dios sigue siendo también para Pablo la forma más adecuada de hablar sobre Dios. En 1 Cor 1,26-31 el camino que ha iniciado Dios para dirigirse al hombre necesitado de redención no puede explicarse si no es a partir del «carácter totalmente distinto» de Dios. La fuerza de Dios que se manifiesta en la locura y en la debilidad de la cruz es *de facto* más poderosa que cualquier otra. En la paradoja divina de la debilidad y la fuerza, Dios mantiene su misterio; y según 1 Cor 2,10, el Pneuma que investiga todas las cosas es el único capaz de sondear las profundidades de Dios.

e) Dirección, providencia y previsión de Dios.

Dios ha tomado a su servicio la vida del Apóstol en una estrecha unión con Cristo; por eso se llama a sí mismo δοῦλος Χριστοῦ (Rom 1,1; Gál 1,10; Fil 1, 1, etc., o θεοῦ: Tit 1,1). De manera análoga a como el Apóstol ha sido llamado por Dios (Rom 1,5; Col 1,1; 1 Tes 2,4; 1 Tim 1,1; 2 Tim 1,1; Tit 1,3) existe una vocación y un destino individuales para cada hombre; corresponde a este lugar todo el problema de la *predestinación* (del que se tratará en otro lugar) (cf. los textos clásicos Rom 8,29s; Ef 1,3-14, etc.), y lo mismo puede decirse de la cuestión tan debatida de la *providencia* divina. El «Dios (y Padre) de Jesucristo» (2 Cor 1,3; Ef 1,3, etc.) está obrando en nosotros *en cada momento;* él fundamenta la comunión con Cristo [2 Cor 1,21s; cf. *supra,* d)], nos hace fuertes en ella (Rom 16,25; cf. 2 Tes 2,17; 3,13) y ricos (1 Cor 1,5-9), y nos preserva (2 Tes 3,3) o nos arranca del reino del malo (2 Cor 1,10; Col 1,13, etc.); él reparte y obsequia a cada uno de tal manera que nadie puede gloriarse de ser algo o de tener algo si no es «en el Señor» (1 Cor 4,7; cf. 2 Cor 10,17s), porque Dios es el que obra todo en todas las cosas (1 Cor 15,24).

5. *Escritos joánicos*

En los escritos joánicos se encuentran tres expresiones que nos llaman en seguida la atención por el modo de estar formuladas:

a) Πνεῦμα ὁ θεός: Dios es espíritu (Jn 4,24).
b) Ὁ θεὸς φῶς ἐστίν: Dios es luz (1 Jn 1,5).
c) Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν: Dios es amor (1 Jn 4,8.16).

Ninguna de estas frases es una definición: la misma Biblia tropieza con la realidad de que el infinito no puede ser expresado en conceptos finitos. Sin embargo, la tercera frase se acerca a una definición en el sentido de que ἀγάπη es

una (la) peculiaridad esencial específicamente *divina,* como tendremos que explicar todavía. Jesús mismo ha predicado que Dios es un Dios que ama y salva (cf. *supra,* 3. «Evangelios sinópticos»), y esta convicción se mantiene a lo largo de todos los escritos del NT. Pero es la primera carta de Juan la que realiza el salto con una osadía inaudita hasta este momento, abandonando la idea convencional de que el amor de Dios es algo *junto* a las demás propiedades, como la justicia, la fidelidad, la voluntad de alianza, etc. En esta absolutización se consigue por primera vez una perspectiva de la realidad divina que distingue específicamente la imagen cristiana de Dios (y el camino cristiano de la salvación) de lo que podía pensar sobre Dios y su comportamiento el hombre que se encontraba fuera de la religión revelada del judaísmo o del cristianismo.

«Dios es ἀγάπη» significa que por su misma esencia Dios es amor que baja a los hombres y se vuelve a ellos, que los redime y conduce de esta manera hacia lo que auténticamente deben ser [21]. Sobre esta idea se basa la primera carta de Juan cuando hace afirmaciones acerca de Dios (cf. espec. 3,1s; 4,7-21). Y sobre ella se funda también el pensamiento teológico del cuarto evangelio, lo que lleva a consecuencias decisivas. Donde más claro se ve esto es en las palabras de κρίσις. Es verdad que en el cuarto evangelio *no* se da *sólo* una escatología de presente [22]. Pero sí se da *preferentemente.* Y esto está en estrecha conexión con la idea de Dios como ἀγάπη subsistente: el juicio (κρίσις) no tiene lugar al fin de los tiempos ni se rodea de todo el aparato apocalíptico convencional (trompetas, venida sobre las nubes del cielo, división en dos partes, etc.). Dios no pronuncia un juicio sobre «justos» y «pecadores». Por el contrario, el juicio tiene lugar la *primera* vez que viene el Señor a este cosmos. Y alcanza al hombre en el *ahora* escatológico en que se predica la venida del Señor. El que recibe al que ha venido (λαμβάνειν por πιστεύειν) no será juzgado (Jn 3,18a), el que lo rechaza ya *está* juzgado *(ibíd.,* 18b). Con este concepto de κρίσις persevera consecuentemente la idea del Dios de la ἀγάπη: ni el Padre ni el Hijo juzgan (en el sentido de condenar). Dios es un puro flujo comparable a la luz: el creyente se vuelve hacia esa luz y se encuentra así en la salvación. Ha «pasado de la muerte a la vida» (cf. Jn 5,24). El que no cree se aparta de todo esto y se sume, por tanto, en las tinieblas (en la perdición, en la muerte: cf. Jn 3,19.36; 1 Jn 3,14). De esta manera se mantiene alejado de Dios el afecto de la ira que va incluido en la idea del Dios que juzga, castiga y condena [23].

Es tarea de la dogmática el continuar estas líneas especulativamente y ayudar a que se impongan en la predicación cristiana más de lo que lo han hecho hasta ahora. Hay que decir claramente que, para llegar a la idea de un Dios que se contenta con premiar a los buenos y castigar a los malos, no hacía falta una revelación sobrenatural: la idea del juicio (por otra parte, desarrollada en sus

[21] Cf. sobre este concepto ThW I, 34-55 (E. Stauffer); LThK I (1957) 178-180 (V. Warnach; con bibliografía). «Amor en sentido pleno y personal es... abandonar y abrir su yo más íntimo al otro y para el otro que es amado» (K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento,* en *Escritos* I, 141s).

[22] Sobre el origen de las palabras (tradicionales) relativas a una escatología futura en el evangelio de Juan (como Jn 5,28s; 6,54), cf. los comentarios. Según R. Bultmann, caen «bajo la sospecha de que deben atribuirse a la redacción»: *Glauben und Verstehen* I, 135.

[23] Unicamente en Jn 3,36 emplea el cuarto evangelista las expresiones ordinarias en el AT y en el judaísmo sobre la «ira de Dios». Se refiere con ellas al «juicio de Dios» que está presente, que tiene lugar en cada momento, en el sentido que decíamos antes. Cf. sobre todo este tma J. Blanck, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo de Brisgovia 1964) así como los comentarios.

detalles en direcciones muy diversas) la podemos encontrar en todas las religiones que tienen una concepción compleja de un dios superior, como transposición del campo de experiencia intramundana (humana). Si la revelación cristiana significa la vivencia de algo nuevo, es en este punto, precisamente, y no en ningún otro.

Otro aspecto muy importante de la teología joánica, de enorme interés para nuestro estudio, es el incluido en esa realidad que describe el grupo de conceptos ζῆν, ζωή [24], con el que está relacionada toda una serie de palabras favoritas de Jn como πιστεύειν, γινώσκειν, γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ, ἔχειν (τὸν Χριστόν), μένειν ἐν, etc. Se trata aquí de la *comunión con Dios* en cuanto que Dios se la ofrece al hombre y el hombre acepta ese ofrecimiento en la fe [25]. La encarnación, la acción reveladora, la pasión, la muerte y la resurrección de Jesucristo son nuevas iniciativas de Dios en la historia de la salvación y constituyen el ofrecimiento que recibe el hombre en la fe como invitación a la comunión con Dios. A este ofrecimiento se abre el hombre en la fe (o se cierra en la incredulidad). Si ya antes en el ejemplo de la κρίσις aparecía claramente la ἀγάπη de Dios, con mayor razón aparece en la concepción total de Jn sobre el revelador, Cristo: su misión procede del amor de Dios al cosmos (Jn 3,16; 1 Jn 4,9); su fin es «que tengamos vida por él» (1 Jn 4,9). En la unión con el Hijo los creyentes experimentan el poder originario del amor de Dios (cf. Jn 16,26s; 17,24; 5,20ss), y por medio de Cristo se ven «introducidos tan profundamente en la comunión con Dios, que no puede pensarse siquiera intimidad mayor sin que suponga la pérdida de la personalidad» [26].

La fórmula «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16) debe considerarse todavía desde otro punto de vista. Ἀγάπη como «actitud integral acogedora» (A. Willwoll) es *el fundamento último de toda la actuación de Dios en la historia de la salvación*. Presuponemos en ese caso que del concepto de ἀγάπη se excluye toda alusión, por ligera que sea, a la idea de codiciar algo, de querer para sí alguna cosa. Esta observación es muy importante. En el pensamiento platónico no tiene sentido hablar de un Dios «que ama», porque el amor (entendido como ἔρως) se dirige (con deseo o codicia) hacia aquello que no se tiene, y en Dios *per definitionem* no cabe una tendencia de este tipo. La ἀγάπη joánica se dirige a toda la realidad creando valores y fundamentándolos. En ella no se da ni la más mínima sombra de egocentrismo. Quiere y fundamenta la comunión no por razón del ἀγαπῶν, sino por causa de los ἀγαπητοί. Se comunica a sí misma por causa de la propia gloria y en cuanto que esta «autoglorificación de Dios» consiste en la realización de las criaturas. El hombre que como ἀγαπητός se convierte en ἀγαπῶν (1 Jn 4,7) alcanza de este modo su autenticidad; empieza a vivir «auténticamente» cuando ama (1 Jn 3,14 dice que el amor fraterno es el criterio para saber si hemos pasado de la muerte a la vida). La ἀγάπη de Dios alcanza su meta cuando los hombres «tienen la vida» (en el sentido joánico; cf. Jn 10,10; 20,31) [27].

[24] Cf. sobre este punto F. Mussner, *ZΩH. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe* (MThSt [Munich 1952], con bibliografía).

[25] El pensamiento joánico da aquí un paso importante en la cuestión de la alianza, que es el punto central de la piedad judía. Sin embargo, en los escritos joánicos no se emplea en absoluto la palabra διαθήκη, que en el NT (excepto en Heb) se usa en contadas ocasiones.

[26] R. Schnackenburg, *op. cit.* (nota 1), 94.

[27] Es muy importante que no se considere la revelación como algo *yuxtapuesto* al *agape* de Dios. *Agape* es una efusión de sí, un darse a sí. Y la revelación es eso mismo. «La revelación no es sólo el medio por el que Dios nos hace ver lo que es...; la reve-

Al definir la esencia de Dios como ἀγάπη, por ser ésta «la caracterización decisiva de su actuación libre e histórica en la plenitud del tiempo» [28], la teología cristiana se sitúa en un punto central desde el que hay que entender todas las afirmaciones sobre Dios y con el que hay que confrontar todas ellas [29]. Al definir el comportamiento de Dios como amor alcanza también la teología de la revelación, que se ha ido desarrollando de manera consecuente en el Evangelio de Juan, el punto central decisivo. A partir de este centro recibe después también el *Cur Deus homo* la última respuesta a la que se puede llegar.

6. *Apocalipsis de Juan*

Si nos fijamos en su tema, el Ap se diferencia del resto del NT sobre todo por el hecho de que el *futuro* de la βασιλεία («lo que va a suceder más tarde»: 1,19) alcanza una dimensión bastante considerable.

Sin embargo, no lo llena todo. El que contempla teológicamente el NT se ve en el Ap «colocado sobre la cima de un monte elevado, desde el que, mirando hacia atrás, puede apreciar otra vez muchas ideas sobre la *basileia,* para gozar después de la visión del mar del reino escatológico de Dios» (R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* [Friburgo de Br. ^{4}1965] 232; trad. española: *Reino y reinado de Dios* [Madrid 1967]). Objetivamente, el Ap no se sale de los límites en los que se mueve el pensamiento del NT; sin embargo, «lo que nos testimonia con el esplendor inflamado de sus imágenes... es un mayor desarrollo de la fe en Dios y en su Cristo» (H. Lilje, *Das letzte Buch der Bibel* [Hamburgo 1961] 35).

La misma exposición de los modos de actuación de Dios es en buena parte un resumen plástico y lleno de imágenes de lo que habían dicho ya de otra manera los escritos anteriores del NT. Dentro de nuestro estudio tiene un interés especial en el último libro de la Biblia la perspectiva predominante de la consumación de la salvación por una parte y la fuerza concentrada del lenguaje simbólico por otra.

a) El santo sentado en el trono.

Dentro de un esquema tomado de las teofanías del AT (cf. Is 6,1; Ez 1,26; Sal 47,9, etc.), el vidente ve a Dios en el trono de la gloria y lo llama de manera lapidaria «el que está sentado en el trono» (4,2s.9s; 5,1, etc.). Estilísticamente, se subraya su elevada majestad señalando que no hay nada que perturbe al que está sentado en el trono y lo saque de su calma superior: ni la guerra, ni el ruido de batallas, ni la intervención de poderes demoníacos. Sin embargo, el Dios al que se contempla de esta manera no tiene nada de inoperante. Por el contrario, es el centro que pone en movimiento y dirige todo el enorme aparato apocalíptico: no mediante un movimiento visible de la mano o de la boca, sino (con

lación es la de la misma esencia divina..., es la cosa misma» (E. Brunner, *op. cit.* [nota 5] 195).

[28] K. Rahner, *op. cit.* (nota 21) 140.

[29] Lo mismo puede decirse de los pasajes que parecen imposibles de compaginar con 1 Jn 4,8.16, y en especial de los que nos hacen pensar en un afecto de ira por parte de Dios. Más que en ninguna otra parte aparece claro en estas palabras de la Biblia lo que aporta el autor humano: cf. MS I, 233s; MS II, 230s: «Las explosiones de ira de Dios» de las que habla la Biblia tienen la misión de poner ante los ojos del hombre «la seriedad de su voluntad», pero también la de su amor (A. Deissler).

más frecuencia) mediante una voz que sale de él (6,6; 10,4.8; 11,12; 21,3.5), por medio de ángeles (muy a menudo) o de otros modos especiales con que manifiesta su voluntad el altísimo (4,8), el que está sentado sobre el trono.

b) El «Pantocrator».

En la misma línea se hallan algunas otras expresiones, como «señor fuerte» (18,8), «amo» (δεσπότης, 6,10), «Señor de todas las cosas» (*Pantocrator:* 1,8; 4,8; 11,17, etc.). Esta última denominación llama la atención, porque aparece con relativa frecuencia en el Ap (nueve veces), mientras que no figura en el resto del NT (si exceptuamos la fórmula de la cita de 2 Cor 6,18).

Puede explicarse este hecho como mero «influjo del uso lingüístico de los LXX» (W. Michaelis: ThW III, 914), pero en ese caso no se puede olvidar que hay otros muchos libros del NT que se encuentran en el mismo ámbito de influencia de los LXX y a pesar de eso no emplean esta expresión. Por tanto, podemos suponer que este modo de denominar a Dios le parecía al autor del Ap especialmente apropiado (sobre todo en algunos pasajes escogidos) para reproducir *su* imagen de Dios y *su* experiencia de Dios. Por su parte, los LXX emplean *Pantocrator* (junto a κύριος τῶν δυναμέων) para traducir la expresión *Yahvé Zebaoth (Sabaoth),* que aparece 217 veces en el AT, con lo cual, como puede demostrarse fácilmente, se entiende a Dios como señor de todas las potencias celestes y terrenas, como señor supremo del cielo y la tierra.

Al emplear el Ap la expresión *Pantocrator* como denominación divina quiere significar que la historia, que camina sin detenerse hacia su consumación, y con ella también las fuerzas que la determinan, es dirigida por el señor de todas las cosas, el omnipotente, de cuyo señorío universal nada ni nadie puede liberarse.

c) El Dios supratemporal y eterno de la plenitud absoluta de vida.

Unicamente en el último libro de la Biblia se aplica Dios a sí mismo el nombre de «Alfa y Omega» (1,8; 21,6); «principio y fin» (21,6); «el que es, el que era y el que viene» (1,8; cf. 1,4). Además aparece en boca de Cristo el par de contrarios, «el primero y el último» (2,8; cf. 1,17, que añade: «y el viviente»). Dios y su Cristo poseen una plenitud absoluta de vida a la que no amenaza ni disminuye el paso del tiempo. Frente a la historia es el que comienza y el que termina, la causa originaria y el consumador; el eterno que «deja en libertad» el tiempo desde su eternidad para hacer que fluya de nuevo hacia ella.

Son interesantes las ampliaciones que introduce el autor del Ap en estas fórmulas que se encuentran ya en el AT. Mientras que las palabras divinas en Is 44,6; 48,12 (hebreo) dicen: «Yo soy el primero y soy también el último», los LXX (por respeto) modifican el texto de esta manera: «Yo soy el primero, y soy μετὰ ταῦτα» (44,6), o «Yo soy el primero y soy por toda la eternidad» (48,12); algo similar en Is 41,4. El autor del Ap supera ese temor de los LXX y vuelve a escribir (como el hebreo) en 1,17; 2,8 y 22,13: el primero *y el último.* (En los tres pasajes que acabamos de citar no se habla de Dios, sino de Cristo; en el Ap no se emplea nunca «el primero y el último» hablando de Dios. Sin embargo, eso no nos permite sacar la conclusión de que la eternidad de Dios sea distinta de la de Jesucristo). Es igualmente interesante la ampliación del nombre divino, revelado en Ex 3,14 y empleado según la traducción de los LXX, ὁ ὤν [30],

[30] Cf. sobre esta cuestión *supra,* capítulo IV, IV, 2. «El nombre de Yahvé como revelación de la voluntad divina de establecer una alianza». Para el Ap, ὁ ὤν es una determinación esencial mucho más metafísica que en el texto original hebreo.

añadiéndole ὁ ἦν y ὁ ἐρχόμενος (1,4.8; 4,8; cf. 11,17; 16,5). Al introducir la esperanza de la parusía en el último miembro de esta expresión triple, la denominación divina resulta enriquecida por la dimensión típicamente cristiana del elemento escatológico.

El *Dios del Ap,* según la descripción que hemos presentado, es el Señor soberano que en el proceso de la historia *pronuncia siempre la primera y la última palabra, la palabra decisiva.*

d) El Dios que «realiza su objetivo».

En una de las más grandiosas entre las muchas imágenes impresionantes del Ap el vidente contempla el juicio (21,11-15). Ante el que está sentado en el trono con soberana serenidad retroceden el cielo y la tierra; huyen y no se les ve más. En su lugar aparecen un nuevo cielo y una nueva tierra (21,1-5a); el que está sentado en el trono le dice al vidente la palabra decisiva: «HE AQUÍ QUE HAGO NUEVAS TODAS LAS COSAS» (21,5a). Podemos afirmar, por tanto, que Dios no se contenta con «obrar» (como decían los libros de la Biblia de los que hemos hablado antes), sino que va a consumar también su obra, va a realizar el objetivo de su voluntad salvífica omnipotente. La fe en esta realidad y en la venida del Señor (22,20) son fuente de fuerza para el lector del Ap entonces y ahora.

Por último, queda todavía por responder la pregunta sobre la novedad que presenta el mensaje de Dios del NT respecto del del AT.

Esa cuestión ha sido respondida de muy diversas maneras según los casos. Cuanto más cuidadosamente se estudia el origen de las ideas clave del NT tanto más claro aparece su trasfondo veterotestamentario. Se puede llegar así a la conclusión de que el NT no ha aportado nada nuevo sobre Dios, nada que no hubiera estado ya presente con anterioridad (al menos implícitamente) en el AT. O si no, se alude a la revelación trinitaria y se ve en ella lo específicamente nuevo de la revelación del NT.

En realidad, el NT estima en todo su valor la fe del AT; toma de ella su idea fundamental acerca de Dios. Pero el conocimiento de que Dios es el *agape* llevado hasta el extremo es algo para lo que era necesario que viniera el Hijo, a lo que sólo podía llevarnos el testimonio de una nueva revelación. El *agape* de Dios en último término no se puede fundamentar; podemos incluso decir que se hace incomprensible cuando se vuelve hacia lo opuesto al valor o a lo que no tiene ningún valor. «Se vuelve hacia aquello para amar lo cual no existe ningún motivo, antes bien, existe toda clase de argumentos para odiarlo o aborrecerlo. Por eso su suprema expresión es la fidelidad amorosa para con el infiel, el amor... del Señor hacia el que se pretende zafar de su derecho de propiedad y de su exigencia de dominio: hacia el pecador. El que ama no busca en este caso ninguna ganancia, el único que gana algo es el amado. Semejante amor no tiene su fundamento en nada que no sea la voluntad misma de Dios, esto es, en la voluntad incomprensible de entregarse y comunicarse a sí mismo, y *este* amor nos resulta desconocido» [31].

La exposición de las propiedades y formas de actuación de Dios en el NT deberá recalcar sobre todo este resultado, insistiendo en el hecho de que ahí se encuentra lo que convierte a la teología en una teología *cristiana* y lo que, por tanto, tiene que considerar siempre ésta como punto de partida de sus reflexiones.

JOSEF PFAMMATTER

[31] E. Brunner, *op. cit.* (nota 5) 193s.

SECCION TERCERA

PROPIEDADES Y FORMAS DE ACTUACION DE DIOS. OBSERVACIONES DOGMATICAS

Como ya hemos indicado en la introducción a este capítulo, tenemos que reflexionar sobre algunas cuestiones de carácter preferentemente dogmático relativas a este tema en conexión con la exposición que hemos hecho a partir de la teología bíblica sobre las propiedades y formas de actuación de Dios en el AT y NT. Aunque es muy importante precisamente en nuestros días poner en primer plano del pensamiento teológico la perspectiva bíblica de las propiedades y formas de actuación de Dios [1], en una visión teológica de conjunto no podemos prescindir de los aspectos que salieron a la luz gracias al trabajo teológico posterior y que siguen teniendo sentido, con tal de que se sitúen en su lugar exacto y de que volvamos a reflexionar sobre ellos a la luz de los problemas actuales. A pesar de que no sea posible hacer aquí una exposición completa de estos aspectos en particular, debemos describir a grandes rasgos el marco de historia de la teología en el que se desarrolla la doctrina sobre las propiedades de Dios y desde el que tenemos que entender también las declaraciones del magisterio, para pasar después a una reflexión más sistemática sobre aquellas cuestiones que deben tenerse especialmente en cuenta dentro de una dogmática elaborada desde el punto de vista de la historia de la salvación.

1. *La doctrina sobre las propiedades de Dios en su marco histórico*

a) Observaciones generales.

Si quisiéramos hacer una exposición amplia del desarrollo histórico de la doctrina sobre la esencia de Dios y sus propiedades en sentido lato, no tendríamos más remedio que dar a la vez una visión de la metafísica teísta, especialmente la occidental, en cuanto que ésta se encuentra en una relación determinada y de influjo mutuo con la doctrina teológica sobre Dios [2]. La doctrina teológica sobre Dios, por una parte, se entiende mejor en su misma esencia cuando se libera de lo que se ha pensado sobre Dios dentro de las diversas filosofías (y también religiones); pero, por otra, lleva implícito también el momento metafísico, en cuanto que el hombre realiza inevitablemente su propia existencia metafísica en la experiencia de Dios determinada por la palabra de Dios y en la expresión de esta experiencia [3]. Porque «por mucho que se aparte la revelación de todo lo imagi-

[1] El método que hemos elegido aquí se va imponiendo en nuestros días de un modo especial en la teología católica, en la que la perspectiva demasiado estática de los tratados *De Deo uno* debe ser superada sobre todo a partir de la teología bíblica. Los editores reconocen, sin embargo, que no es éste el único camino posible, como lo muestran sobre todo las teorías de Karl Barth (KD II/1) y Emil Brunner *(Dogmatik* I), en las que las afirmaciones bíblicas se encuentran integradas desde un principio en un horizonte dogmático.

[2] Cf. K. Rahner, *Gott:* LThK IV (1960) 1083-1086.

[3] K. Rahner, *Gotteslehre:* LThK IV (1960) 1123.

nable y por poco que busque completar lo que le falta, ha de someterse, sin embargo, a esta diferencia —consumándola—: la palabra de Dios tiene que expresarse en la palabra óntica, y la palabra óntica, en las palabras esenciales que se intercambian de manera inteligible entre seres existentes» [4]. Por consiguiente, el prescindir del aspecto metafísico acarrearía una pérdida sustancial dentro de la misma doctrina teológica sobre Dios y un abandono de la tarea que debe realizar la teología frente a la metafísica.

Aunque la tarea que aquí indicamos no puede realizarse dentro del marco de esta obra, tenemos que hacer expresa referencia a ella. A Hans Urs von Balthasar corresponde el mérito de haber hecho que la teología actual tomara conciencia de la necesidad de esta tarea. En el tercer tomo de su *Theologische Ästhetik (Herrlichkeit, 3, 1)* desarrolla dentro de una amplia visión el tema de la gloria en el ámbito de la metafísica. Una de las intenciones principales de este tomo consiste precisamente en mostrar «que el cristiano, a partir de su notable experiencia de la gloria —que es verdad que deberá considerarse de nuevo en nuestro tiempo a partir del centro de la revelación y volver a ser formulada— tiene la misión de realizar y vivir por adelantado también hoy esa experiencia del ser que no puede enajenarse, para convertirse así en guardián responsable de la gloria en su conjunto, del mismo modo que el judío que cantaba a su Dios los salmos de la creación era el guardián responsable de la gloria de la alianza y de la creación» (3, 1, 19).

Dentro de nuestro contexto encierra especial importancia el hecho de que las afirmaciones sobre Dios, su esencia y sus propiedades, recibieron un matiz fuertemente metafísico y filosófico en el campo de la teología cristiana desde las primeras controversias de los apologetas con el pensamiento del mundo griego-helenístico que les rodeaba. En ese proceso dichos pensadores podían desde luego apelar a algunos principios que se encontraban en la Escritura, como, por ejemplo, las explicaciones del libro de la Sabiduría, en el que tiene lugar una confrontación crítica con las ideas de su tiempo sobre Dios a la vez que se hacen valer motivos del pensamiento griego (cf. espec. cap. 13). El modo en que esto ocurre en el libro de la Sabiduría es el modelo del procedimiento que seguirán los apologetas y los pensadores cristianos más tardíos, aunque haya que lamentar que en el proceso de semejante controversia y apropiación críticas pasaran demasiado a segundo plano otros motivos del pensamiento bíblico. Además, una consideración atenta nos pone de manifiesto que el pensamiento bíblico y hebreo ejerce también un influjo decisivo en la polémica antignóstica, antimaniquea y antiarriana de los Padres. La incorporación y la asimilación de las categorías filosóficas griegas no sólo no destruye ese influjo —al menos en lo fundamental—, sino que le ayuda a alcanzar validez en el ámbito del pensamiento griego y helenístico [5].

Una visión diferenciada del desarrollo de la doctrina sobre la esencia y las propiedades de Dios dentro del ámbito de la teología cristiana no podrá pasar por alto diversos aspectos de los que dependen las distintas afirmaciones sobre Dios y que desempeñarán uno u otro papel según el tiempo y las circunstancias y sobre todo según la peculiaridad de cada teólogo concreto. Entre esos aspectos están principalmente la tendencia a conservar pura la fe cristiana en el mundo concreto que le rodea y en el que se vive esa fe, y la confrontación de la fe revelada con la imagen de Dios de una época determinada y con la experiencia de Dios fuera del cristianismo. Se puede poner más el acento en la crítica del hecho de man-

[4] H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* 3/1 (Einsiedeln 1965) 961.

[5] Cf. sobre este tema C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (París 1961).

tener culpablemente reprimida la verdad divina en una imagen falsa de Dios (en el sentido de Rom 1,18-23), o en la alusión al conocimiento e intuición de un Dios creador que se da también fuera del cristianismo (cf. Hch 17,16-32), a los *logoi spermatikoi* que existen, como efecto de la gracia, en la experiencia de Dios y en su formulación refleja en los pensadores no cristianos. Ambos aspectos están pidiendo una nueva interpretación de la terminología filosófica, tomada sobre todo del ambiente griego y aplicada a Dios por la teología cristiana. Así, por ejemplo, la doctrina cristiana sobre la trascendencia de Dios, sobre su esencia personal, sobre su libertad frente a la creación origina la eliminación de todas las ideas panteístas o materialistas que estaban unidas o podían estar unidas a conceptos concretos tomados del pensamiento no cristiano.

Esta tendencia se manifiesta con especial claridad en los conceptos negativos, sobre todo de los Padres griegos. Según ellos, Dios es increado (ἀγένητος), no existe en el espacio (en contra del panteísmo estoico: ἀχώρητος), es incomprensible (ἀκατάληπτος), no está sometido a ningún influjo externo (ἀπαθής), es indivisible (ἀμερής), etc. Como subraya justamente G. L. Prestige en *Dieu dans la pensée patristique* (París 1955) 25-43, estos conceptos negativos no sólo rechazan ideas falsas o insuficientes sobre Dios, sino que contienen también su correspondiente elemento positivo. Así, por ejemplo, la expresión ἀγένητος significa que Dios es el origen único de todas las cosas; ἀπαθής no supone de ninguna manera que Dios no tome parte en lo que ocurre en la creación, sino que Dios se determina a sí mismo en grado eminente; ἀμερής es una alusión a la unidad y simplicidad de Dios, etc.

Toda la historia del desarrollo de la doctrina teológica sobre Dios es una prueba de que el proceso de la incorporación y asimilación de una terminología filosófica determinada con sus implicaciones sistemáticas más o menos claras no pudo producirse sin pasar por intentos, tanteos y soluciones problemáticos que suscitaban con frecuencia la reacción del magisterio. Así ocurrió, por ejemplo, con la terminología de Tertuliano, de marcado sabor estoico, o con la confrontación que tendría lugar en el siglo XIX entre la doctrina teológica sobre Dios y el idealismo en pensadores como Günther y Rosmini, o con la aceptación de principios platónicos por parte de Herman Schell. Si el magisterio de la Iglesia, precisamente en el caso de los esfuerzos de los teólogos citados en último lugar, se comportó de una manera crítica, acentuando frente a ellos las formulaciones de la doctrina teológica sobre Dios empleadas tradicionalmente y maduradas a lo largo de la historia, eso no significa que se niegue la necesidad de una confrontación verdadera entre la doctrina teológica sobre Dios y el pensamiento de una época determinada. El encuentro con las religiones no cristianas, y especialmente con el pensamiento oriental en sus diversas formas de expresión, plantea en nuestros días a la Iglesia el problema de la transposición de la doctrina teológica sobre Dios a nuevas formas de pensamiento con no menos urgencia que en la época de los Padres de la Iglesia al encontrarse éstos con el pensamiento griego-helenístico [6].

Tiene además una especial significación en la historia del desarrollo de la doctrina teológica sobre Dios la vinculación de esta doctrina a una *imagen del mundo* determinada [7]. Consideremos la imagen cosmológica del mundo que pre-

[6] Sobre todo el problema de semejante transposición, cf. B. Welte, *Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute*, en *Auf der Spur des Ewigen* (Friburgo 1965) 410-426.

[7] Cf. sobre este punto en especial K. Rahner, *¿Es la ciencia una «confesión»?*, en *Escritos* III 427-443; H. U. v. Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*

dominó en las ideas de los mismos pensadores cristianos hasta que comenzó el giro de la Edad Moderna hacia la antropología. Si el pensamiento cristiano destacaba siempre junto a la inmanencia de Dios su trascendencia, y especialmente si en la doctrina sobre la analogía encontró un camino para expresar el ser de Dios en el mundo y por encima del mundo, la interpretación cosmológica de la realidad y las imágenes que iban implicadas en ella tenían el peligro de ver a Dios más o menos claramente como término de la realidad del mundo que se movía gradualmente hacia él. El hecho de que en la cosmovisión de la Edad Moderna se haya vuelto opaco el mundo creado, haciendo que el hombre de nuestros días se dé cuenta de la ausencia de Dios en dicho mundo con más claridad que los hombres de épocas más antiguas [8], no debe valorarse unilateralmente como una pérdida; por el contrario, esa misma experiencia puede ir también acompañada de una profunda experiencia de la incomprensibilidad de Dios, y en ese sentido ser legítimamente cristiana, con tal de que no se olvide por completo el aspecto complementario de la inmanencia (imprescindible) de Dios [9]. Las mismas afirmaciones sobre las propiedades y formas de actuación de Dios se encuentran también dentro de este campo de tensión entre la doctrina teológica sobre Dios y las formas de expresión que dependen de una imagen del mundo. La teología actual debe interpretar las diversas afirmaciones sobre el ser de Dios y su esencia como aserciones sobre el misterio del Dios incomprensible, y al mismo tiempo poner de relieve la proximidad de Dios a los hombres en su acción concreta histórico-salvífica. Sólo así podrá hacer frente al peligro de no dar el justo valor a las metáforas bíblicas, como ha ocurrido en buena parte de los tratados clásicos *De Deo uno,* sin que eso signifique volver a caer en un tipo de pensamiento antropomórfico y deficiente a base de unas ideas que dependen de una imagen del mundo ya superada [10]. En todo caso, como ya hemos señalado en la introducción, sólo puede elaborarse una doctrina teológica sobre Dios de manera adecuada partiendo de la mutua relación que existe entre las propiedades y las formas de actuación de Dios; en este trabajo, las propiedades permanentes de la esencia divina no deberán oscurecer las formas de actuación históricas y libres, pero tampoco éstas podrán ser consideradas sin el trasfondo de ese mismo ser divino.

Finalmente, en el desarrollo de la doctrina sobre las propiedades y formas de actuación de Dios se da un cierto paralelismo y una relación mutua entre la concepción más metafísica de la doctrina trinitaria y la formulación más especulativa de la doctrina sobre las propiedades. Cuando la fe cristiana, para preservar el misterio trinitario, llega a una formulación refleja de la Trinidad inmanente, se expresa también de una manera similar en lo relativo a aquellas propiedades que tocan a la esencia de Dios. Es posible que en ese caso los aspectos de la economía salvífica de la Escritura hayan pasado a un segundo plano en lenguaje teológico. Pero en la vida de la Iglesia no han sido nunca olvidados, sino que, por el contrario —lo mismo que la Trinidad en su dimensión económico-salvífica—, han permanecido siempre vivos especialmente en la liturgia.

(Cristiandad, Madrid ²1966); J. B. Metz (ed.), *Fe y entendimiento del mundo* (Madrid 1970).

[8] K. Rahner, *¿Es la ciencia una «confesión»?,* 431ss.

[9] Recientemente ha vuelto a poner de relieve este punto de vista H. U. v. Balthasar. Cf. H. U. v. Balthasar, *Die Gottvergessenheit und die Christen:* «Hochland», 57 (1964-1965) 1-11; el mismo autor, *Encuentro con Dios en el mundo actual,* en *Fe y entendimiento del mundo* (Madrid 1970) 17-41.

[10] Sobre el significado teológico de las metáforas, cf., por ejemplo, Ch. de Moré-Pontgibaud, *Du fini à l'Infini* (París 1957) y también MS I, 977-1011 (G. Söhngen).

b) El tratado clásico «De Deo uno».

En el tratado clásico *De Deo uno,* sobre todo tal como se ha plasmado con más o menos fijeza en muchos manuales recientes de impronta escolástica, no suele encontrarse en general sino un débil reflejo de los problemas que insinuábamos antes acerca de la doctrina teológica sobre las propiedades divinas. En general, este tratado se caracteriza por el hecho de seguir sistematizando las respuestas que encontraron los grandes pensadores de la Edad Media, y especialmente santo Tomás, y con frecuencia sin llegar a la altura de la visión más rica y diferenciada de Tomás de Aquino [11]. Por falta de una confrontación positiva con el pensamiento actual y de una nueva reflexión a partir de los fundamentos bíblicos, se viene a caer en cierta pobreza y anquilosamiento. Sin embargo, para entender el planteamiento teológico actual de las propiedades y formas de actuación de Dios, es necesario tener ante la vista las afirmaciones fundamentales del tratado clásico *De Deo uno.* Vamos a intentar esbozarlas a continuación siguiendo la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, que ha determinado más que cualquier otra obra la estructura tanto de los comentarios escolásticos postridentinos como la de la mayor parte de los manuales que han surgido desde la segunda mitad del siglo XIX. No nos interesa la cuestión de la herencia teológica que presupone Tomás (sobre todo Agustín y Dionisio: *De divinis nominibus)* ni el encuadramiento de las cuestiones sobre la esencia y propiedades de Dios dentro de la estructura total de la *Summa* [12]. Tampoco queremos hacer un estudio sobre el diferente modo de exponer Tomás la misma cuestión en teodicea [13], ni mostrar toda la profundidad de sus tesis, especialmente visible cuando se incluye la correspondiente cuestión gnoseológica [14]. Lo único que pretendemos es hacer una sumaria alusión a aquellos elementos que han tenido una influencia decisiva en el tratado clásico *De Deo uno.*

Para deducir las diversas propiedades de Dios resulta fundamental la aplicación del concepto aristotélico de ciencia, según el cual las propiedades necesarias de una cosa se derivan de su esencia. Aunque no es posible dar una definición esencial de Dios en sentido estricto (en cuanto que Dios trasciende *genus* y *species),* en las *quinque viae* mediante las cuales se prueba la existencia de Dios (I, q. 2, a. 3) no sólo se responde al mero *an sit Deus,* sino que está implicada ya una cierta afirmación sobre el *quid sit Deus* (o mejor: *quid non sit,* q. 3. «Introducción»), que ofrece una base para deducir otras afirmaciones. En efecto, las pruebas de Dios llegan a la conclusión de que Dios es *actus purus, causa prima, ens necessarium,* «quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis», «aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem» (I, q. 2, a. 3). A partir de ahí se pueden deducir las propiedades que convienen metafísicamente a Dios de manera necesaria, presuponiendo la distinción entre *perfectiones simplices* y *perfectiones mixtae.* Las perfecciones puras de suyo no implican ningún tipo de limitación creada, a pesar de que nosotros no

[11] Cf. sobre este tema, por ejemplo, en relación con el problema gnoseológico, E. Schillebeeckx, *L'aspect non conceptuel de notre connaissance de Dieu selon St. Thomas d'Aquin,* en *Révélation et Théologie* (Bruselas-París 1965) 243-284.

[12] Una visión de conjunto sobre la cuestión de la estructura de la *Summa* puede encontrarse en M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte* (Munich 1964) 33-47, con bibliografía, y también en A. Patfoort, *L'Unité de la I^a Pars et le mouvement interne de la Somme théologique de St. Thomas d'Aquin:* RSPhTh 47 (1963) 513-544.

[13] Cf. sobre este punto A. Motte, *Théodicée et théologie chez St. Thomas:* RSPhTh 26 (1938) 5-26.

[14] Cf. E. Schillebeeckx, *loc. cit.* (nota 11).

las encontramos sino en el ámbito de las cosas creadas Pueden afirmarse de Dios formal y propiamente de una manera analogica *(analogia attributionis intrinsecae* junto con la *analogia proportionalitatis proprie dictae) per viam affirmationis, negationis, eminentiae* No necesitamos estudiar en este lugar cómo debe entenderse exactamente la analogía en Tomás (cf sobre este tema E Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie* [Maguncia 1965] 225 260 el aspecto cognoscitivo no conceptual en nuestro conocimiento de Dios según Tomás de Aquino) En todo caso, en la deducción de las diversas propiedades, el método es siempre el mismo en primer lugar se determina la esencia de la propiedad de la que se trata, despues se hace ver que esta propiedad conviene necesariamente a Dios Cf , por ejemplo, I, q 10, a 1 «Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate est interminabile, idest principio et fine carens Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens» A 2 «Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum Non solum est aeternus, sed est sua aeternitas »

Tomás nos presenta de esta manera la división fundamental de las propiedades de Dios (I, q 2, prol) «Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit, secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit, tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et voluntate et potentia» Según eso, se hace la división en propiedades estáticas *(attributa quiescentia)* y activas *(a operativa),* las primeras (que a su vez suelen dividirse casi siempre en trascendentales y predicamentales) se refieren al ser divino, mientras que las últimas (realmente idénticas con el ser divino) se refieren a la acción divina En concreto, se deducen las propiedades siguientes Dios es absolutamente simple (q 3), absolutamente perfecto (q 4), es el sumo bien (q 6), es infinito (q 7), omnipresente (q 8), inmutable (q 9) y eterno (q 10), es único (q 11), omnisciente (q 14, donde se analiza detalladamente esta ciencia), es la suma verdad (q 16 Tomás la considera sobre todo ontológicamente) y la vida en el sentido más perfecto (q 18) Del mismo modo que Dios es su conocimiento, es también su voluntad (q 19), y es absolutamente libre frente a todo lo no divino (q 19, a 10) En cuanto que Dios es voluntad, es también amor (q 20) y es asimismo absolutamente justo (q 21, a 1) y misericordioso *(secundum effectum* q 21, a 3), así como todopoderoso (q 25) En particular, Tomás trata las cuestiones de la providencia (q 22) y la predestinación (q 23) en conexión con la relación entre Dios y lo no divino En los distintos tratados *De Deo uno* puede darse de diversas maneras la división de estos atributos y su fundamentación, completando quizá algunos aspectos particulares (por ejemplo, la belleza de Dios), pero la estructura formal de la deducción sigue siendo esencialmente la misma

En conexión con la deducción de los atributos concretos se plantea la teología escolástica la cuestión de la *esencia metafísica de Dios* Mientras que la esencia física consiste en la suma de las notas que constituyen internamente una cosa, sin que preguntemos cuál de esas notas es anterior o posterior en cuanto al conocimiento (en Dios la esencia física sería, por tanto, la suma de todas las propiedades), la esencia metafísica designa esa nota que el entendimiento concibe como la más fundamental y de la que se deducen todas las otras notas esenciales Según esto, la cuestión de la esencia metafísica de Dios equivale a preguntar cuál es ese atributo fundamental a partir del cual pueden deducirse los demás (en orden a nuestro conocimiento) y que por su parte no puede ser deducido de otro Los escolásticos contestan esta pregunta de diversas maneras *Ens summe perfectum* (nominalistas, esta sentencia no responde exactamente a lo que se pretende, puesto que con esa fórmula se expresa la esencia física), *infinitas radicalis* (Scoto,

segun el, Dios se ve determinado en su ser por el *modus infinitus,* desde donde logicamente se puede dar el paso a los atributos concretos, se trata, por tanto, de una infinitud radical), *ens summe et actualissime intelligens* (esto es, el conocimiento divino desde el punto de vista de la actualidad última y subsistente por si misma Juan de Santo Tomás, escuela de Salamanca, etc), *aseitas* (Capreolo, Cayetano, Molina), *esse subsistens* (lo que objetivamente viene a significar lo mismo que la aseidad, pues el ser y la esencia coinciden en Dios Garrigou La grange, Billot, etc) La solucion de esta cuestion depende de lo que se entienda exactamente por esencia metafísica de Dios Si por «esencia» de Dios se entiende el atributo fundamental del que se derivan los otros atributos, el mejor nombre para ese atributo fundamental es el de *esse subsistens,* en cuanto que el ser es lo mas fundamental y lo primero que se conoce Cf I, q 5, a 1 ad 3 «Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo distinguitur ab omnibus aliis et alia removentur ab eo» I II, q 2, a 5 ad 2 «Esse simpliciter acceptum secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus Sic igitur ipsum esse in se praehabet omina bona subsequentia» Sobre este tema, cf también F van Steenberghen, *Ontologie* (Einsiedeln 1952) 352 354

Se plantea además la cuestión de la *distincion* exacta entre las propiedades concretas de Dios Esta distinción no puede ser una distinción real, como se subraya contra Gilberto Porretano (D 391) y contra Gregorio Palamas Semejante distinción real iría en contra del axioma fundamental declarado por el Concilio de Florencia «In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (cf DS 1330) Por otra parte, una distinción meramente de razón, sin fundamento real (la llamada *distinctio rationis ratiocinantis)* tampoco vale, porque de esa forma, como ya recalcan los Padres en contra de Eunomio, se excluiria todo conocimiento de Dios, pues los nombres divinos deberían entenderse simplemente como sinónimos Cf R 930, 1047 Por tanto, tenemos que situar la distinción entre estos dos extremos Si no se acepta la *distinctio formalis* escotista, la distinción puede entenderse en el lenguaje escolástico como *distinctio rationis inadaequata* (a), no como *distinctio rationis ratiocinantis* (b), sino como *distinctio rationis ratiocinatae* (esto es, *cum fundamento in re),* definida más exactamente como *distinctio virtualis minor* (c) a) Es una consecuencia de la simplicidad absoluta de Dios, que excluye una distinción real entre los atributos (cf el axioma del Florentino que acabamos de citar) y no admite una *distinctio rationis adaequata,* porque ésta implica necesariamente una distinción real b) Queda excluida, porque haría ilusorio cualquier conocimiento verdadero de Dios y porque esta en contradicción con el camino del conocimiento de Dios como causa (las diversas *perfectiones simplices* que podrían predicarse de Dios no son meras tautologías) c) A diferencia de la *distinctio virtualis maior,* que es una distincion entre conceptos y en la que un concepto no incluye de ningún modo a otro, a pesar de que puede ser determinado por el otro desde fuera (por ejemplo, la *animalitas* por la *rationabilitas),* en la *distinctio virtualis minor* un concepto no abstrae completamente del otro Por el contrario, en un concepto que expresa claramente una perfección están también implícitos los demás conceptos de una manera confusa Es precisamente esta distinción la que se da en el caso de la diferenciación entre las propiedades divinas A Dios se le atribuyen *cum fundamento in re* cada una de las *perfectiones simplices,* pero de tal manera que gracias a la simplicidad y perfección absoluta de Dios cada atributo es realmente idéntico con la esencia divina y con los demás atributos Si se capta y se destaca claramente una perfección divina, se afirman en ella *implicite* y *confuse* las demás perfecciones Todo lo que se predica en concreto sobre Dios (en el sentido de una *perfectio*

simplex) designa *in confuso* el conjunto y de manera distinta una perfección determinada, incluyendo, sin embargo *(confuse),* todas las demás. K. Barth, en KD II/1, 368-375, nos hace ver que la cuestión de la distinción de las perfecciones divinas sigue siendo un problema propio de la teología actual. En la reflexión sistemática tendremos que volver de nuevo sobre el enfoque actual, que se fija sobre todo en la distinción entre las propiedades y las formas de actuación de Dios.

Al plantear hoy de nuevo la cuestión sobre las perfecciones divinas, además de la nueva reflexión a base de teología bíblica [15] y de esa distinción fundamental que ha destacado Karl Rahner entre las propiedades y las formas libres de actuación de Dios (cf. la introducción a este capítulo), es muy importante tener en cuenta los planteamientos teológicos elaborados en la teología protestante posterior a H. Cremer [16], especialmente por Emil Brunner (que acentúa la idea fundamental de los nombres divinos) [17] y Karl Barth [18].

c) Declaraciones del magisterio.

Las diversas declaraciones del magisterio a propósito de nuestro tema deben verse en conexión con todo lo que hemos dicho en general sobre el marco histórico teológico de la doctrina de las propiedades. Apenas puede hablarse en sentido propio de una evolución dogmática a este respecto, y menos aún si prescindimos de las cuestiones acerca de la creación y de las declaraciones hechas sobre Dios en este contexto [19]. Las formulaciones del magisterio que hacen al caso y que, por otra parte, sean algo más que el contrapunto necesario al desarrollo de la doctrina trinitaria, rechazan —en el lenguaje teológico de la época correspondiente— diversos errores que ponen en peligro la pureza de la imagen de Dios. De esta forma, desde la época de los Padres se condenan (especialmente en la polémica antignóstica y antimaniquea) afirmaciones dualistas, materialistas y panteístas; y del mismo modo, especialmente en la Edad Media (contra el palamismo y contra la doctrina de Gilberto Porretano sobre la diferencia real entre la esencia y las personas divinas), se subraya la simplicidad de Dios. En la Edad Moderna se toma postura de un modo particular frente a los diversos errores sobre el conocimiento de Dios (cf. cap. I), a la vez que se refuta el ateísmo y el panteísmo (cf. *infra* sobre el Vaticano I). Tiene también gran importancia la declaración hecha por el Concilio Lateranense IV y repetida por el Concilio Vaticano I sobre la incomprensibilidad de Dios. En ese sentido, podemos resumir así con Rahner la declaración más importante del magisterio: «Cuando el hombre confiesa a Dios, dice simplemente...: existe el misterio absoluto como algo real e incorruptible (que por eso mismo no se identifica ni se puede comparar con el mundo) y se le afirma siempre necesariamente (y, por tanto, *como* necesario) como presupuesto de la trascendencia infinita del espíritu en cuanto conocimiento y voluntad» [20]. Es evidente que esta declaración no proviene *solamente* del conocimiento metafísico de Dios, sino que debe comprenderse también como declaración de fe sobre ese

[15] Cf. C. Colombo, *Lo studio teologico del problema di Dio:* SC 84 (1956) 32-60.
[16] H. Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes* (Gütersloh 1897).
[17] E. Brunner, *Das Wesen Gottes und seine Eigenschaften,* en *Dogmatik* I (Zurich 1946) 121-322.
[18] K. Barth, *Die Wirklichkeit Gottes:* KD II/1, 288-764. Con respecto a las cuestiones fundamentales, cf. sobre todo § 29: *Gottes Vollkommenheiten* (362-394), donde se trata también entre otras cosas de la clasificación de las propiedades de Dios.
[19] K. Rahner, *Gott:* LThK IV (1960) 1083.
[20] K. Rahner, *op. cit.,* 1080s.

Dios al que confesamos Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo a partir de nuestra experiencia histórico-salvífica [21].

Son de destacar en particular las siguientes declaraciones del magisterio: el símbolo *quicumque* en la confesión de la Trinidad subraya especialmente: *una divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas* (DS 75). Junto a eso insiste en la inmensidad *(immensus),* el carácter increado *(increatus)* y la omnipotencia *(omnipotens)* que les corresponde de igual manera a las tres personas. En el mismo sentido, aunque de una forma más extensa, se expresa también el Concilio XI de Toledo (DS 525-532). El Sínodo de Reims (1148) hace resaltar contra Gilberto Porretano la simplicidad de Dios (D 389; cf. también DS 973s contra Eckhardt). Encierran especial interés las formulaciones del Concilio Lateranense IV (1215). Al comienzo de la definición contra los cátaros y albigenses se encuentra esta frase: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus...» (DS 800). La declaración hecha aquí sobre la incomprensibilidad e inefabilidad de Dios se ve precisada por el principio fundamental de todo conocimiento análogo de Dios: «Quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda». Cf. también sobre este punto las formulaciones del Concilio de Florencia (DS 1330), que ponen en conexión las declaraciones sobre la omnipotencia, la eternidad, la inmutabilidad y la inmensidad de Dios con el principio fundamental de la doctrina de la Trinidad: «... omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio». En el siglo XIX, el magisterio se pronuncia de diversas maneras (así, contra Günther, Rosmini y contra el ontologismo) en las cuestiones del conocimiento de Dios. En la primera frase del *Syllabus* (DS 2901) se apunta directamente contra el panteísmo.

El Concilio Vaticano I resume toda la tradición del magisterio anterior en la constitución *De fide catholica,* dirigida contra los errores del materialismo y del panteísmo: «La Iglesia santa, católica, apostólica y romana cree y confiesa: uno es el Dios vivo y verdadero, el Creador y Señor de los cielos y la tierra, omnipotente, eterno, inconmensurable, incomprensible, infinito en entendimiento, voluntad y toda perfección. Por ser una sustancia espiritual única, existente por sí misma, totalmente simple e inmutable *(qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis),* proclamamos que es real y esencialmente distinto del mundo, totalmente feliz en sí y de por sí, elevado inefablemente por encima de todas las cosas que son o pueden pensarse fuera de él» (NR 190; cf. DS 3001). Los distintos errores contra los que se dirige esta declaración se ponen más claramente al descubierto en algunas tesis concretas: «1) El que niegue al único Dios verdadero, Creador y Señor de las cosas visibles e invisibles, sea anatema. 2) El que no se avergüence de afirmar que fuera de la materia no hay nada, sea anatema. 3) El que diga que la sustancia o la esencia de Dios y todas las cosas son una sola y única realidad, sea anatema. 4) El que diga que tanto las cosas corporales como las espirituales finitas, o al menos las espirituales, han emanado de la sustancia divina, o que la esencia divina por su revelación o por evolución se convierte en la realidad de todas las cosas, o que Dios es lo universal o indeterminado que fundamenta todas las cosas diferenciadas según especies, géneros y seres individuales mediante la determinación de sí mismo, sea anatema» (NR 193-196; DS 3021-3024). Como puede verse fácilmente, de todos estos principios no sólo se desprende la diferencia esencial de Dios respecto del mundo y su absoluta superioridad frente a todas las cosas creadas, sino que el mismo Dios

[21] K. Rahner, *op. cit.,* 1081.

es caracterizado como Dios personal. Este último aspecto resalta aún más en la definición de que Dios ha creado el mundo sin ningún tipo de necesidad, con verdadera libertad (DS 3025). Por lo demás, las formulaciones demuestran que lo que se afirma de Dios mismo está íntimamente unido a la recta comprensión de Dios como creador (cf. cap. VII).

Con estas alusiones a las declaraciones del magisterio, que deben entenderse también en el marco general de la historia de la teología, queda insinuado el horizonte dogmático dentro del cual hemos de situar las afirmaciones sobre las propiedades y formas de actuación de Dios. Presuponiendo estos datos y teniendo en cuenta lo que se ha dicho sobre este tema a partir de la Escritura, podemos abordar finalmente algunas cuestiones sistemáticas.

2. *Indicaciones sistemáticas*

Hemos destacado ya en la introducción a este capítulo la distinción fundamental entre las propiedades y las formas libres de actuación de Dios. De acuerdo con esta distinción, las dos secciones precedentes han expuesto sobre todo el comportamiento libre de Dios en la historia de la salvación tal como se nos manifiesta en el AT y NT. Para completar el tema vamos a tocar algunos problemas que se plantean especialmente al tratar de conciliar las explicaciones de la teología bíblica con lo que acabamos de decir sobre el marco de historia de la teología en el que tiene lugar el desarrollo de la doctrina acerca de las propiedades divinas.

a) Teología de las formas libres de actuación de Dios.

α) Para entender adecuadamente como tales las formas libres de actuación de Dios, que no son deducibles y de las que nos da testimonio la Escritura, es importante que comprendamos fenomenológicamente a partir de su relación con la historia de la salvación las diversas aseveraciones que hace la Biblia sobre el obrar divino. Si ya desde el punto de vista de la filosofía de la religión resulta problemático el encuadrar dentro de un sistema metafísico [22] las diversas sentencias de las religiones sobre lo santo, etc., saltando por encima de la esfera propiamente religiosa, con mayor razón puede decirse esto de una interpretación metafísica demasiado rápida de las afirmaciones sobre la libre actuación histórico-salvífica de Dios cuando se revela a sí mismo. Pues se corre el inminente peligro de ocultar la referencia singular de estas afirmaciones a la historia de la salvación y hacer desaparecer la diferencia entre las propiedades y las formas libres de actuación de Dios. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se interpretan sin más las palabras del Exodo «yo soy el que soy» (Ex 3,14) como una declaración de la aseidad divina [23] o cuando se consideran las declaraciones de la Biblia sobre la santidad y el amor de Dios simplemente como afirmaciones sobre Dios en cuanto *esse subsistens* o bondad absoluta. Si es verdad que las formas libres de actuación de Dios presuponen sus propiedades (tal como se entienden éstas aquí), no hay necesidad de discutir que en este sentido las diversas afirmaciones de la Escritura sobre el comportamiento libre de Dios implican un trasfondo último metafísico tal como lo ha expuesto siempre el tratado clásico *De Deo uno*. Pero

[22] Cf. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (Berna ⁴1954) 124-264.
[23] Sobre la interpretación adecuada, cf. sección primera, pp. 211-214.

con eso no hemos captado todavía cuál es el contenido propio de estas aserciones. Ese contenido se esclarece a partir de la diferencia entre las propiedades y las formas libres de actuación divinas que hemos establecido como presupuesto básico.

β) Además hemos de reflexionar sobre la cuestión de cómo se relacionan las formas libres de actuación de Dios, en las que insistimos aquí, con lo que suele designarse corrientemente en los tratados *De Deo uno* como propiedades o perfecciones de Dios. No entramos en la discusión de si en esos tratados, al menos *de facto* (y tanto más cuanto más teológicamente se conciban), se afirma algo más que la mera inmutabilidad de las propiedades de Dios en sí mismas y en su relación mutua. Esto es completamente posible si tenemos en cuenta el influjo que de una u otra manera ejerce la Escritura sobre las diversas afirmaciones en torno a las propiedades de Dios. Si nos fijamos bien, la diferencia entre las propiedades divinas en un sentido más estático y las formas libres de actuación de Dios no puede desaparecer, al menos mientras bajo el nombre de propiedades de Dios se resuma lo que el conocimiento humano puede y debe decir [24] *fundamentalmente* sobre Dios siempre y en todas partes en virtud del orden de la creación, y, en cambio, el conocimiento de las formas libres de actuación de Dios vaya unido a la manifestación imprevisible e ineludible de Dios en su acción salvífica histórica y a la interpretación de esa acción por la palabra de Dios. Sin embargo, puesto que tanto las formas libres de actuación como las propiedades apuntan a un mismo último sujeto, el Dios trino y uno, y puesto que el Dios que se revela en la historia de la salvación es también el Dios creador, podemos y debemos decir que las propiedades de Dios reciben una nueva y más plena luz a partir de su libre comportamiento. Así, por ejemplo, la sabiduría de Dios en sentido teológico amplio es la unidad indisoluble de lo que debe atribuirse a Dios «necesariamente» como sabiduría en el sentido de una *perfectio simplex* y lo que se nos ha revelado como sabiduría de Dios de forma libre y no deducible en la historia de la salvación, y especialmente en la locura de la cruz (1 Cor 2,18-24).

En este sentido, la relación entre las propiedades y las formas libres de actuación de Dios es análoga a la relación que se da entre la creación y la alianza (historia de la salvación). Lo mismo que la alianza no puede deducirse de la creación (como estrictamente tal), tampoco se pueden deducir las formas libres de actuación de Dios de sus propiedades conocidas mediante la revelación de la creación. Pero, por otra parte, lo mismo que la creación es presupuesto de la alianza, las propiedades de Dios son también presupuesto de su comportamiento libre respecto del hombre. Y, finalmente, así como la creación y la alianza forman concretamente una unidad a pesar de todas las distinciones, el conocimiento concreto de Dios abarca también las propiedades divinas y sus formas libres de actuación en su unidad fundamental no obstante todas las distinciones; el hombre no es capaz de comprender de manera positiva cómo pueden formar una unidad en Dios las diversas formas de actuación entre sí y en relación con las propiedades divinas. «No podemos reducir a la unidad en *un* concepto positivo las formas de actuación de Dios (menos aún que sus propiedades) con todo el pluralismo de sus efectos sobre nosotros; sólo podemos decir formalmente, en una afirmación que tienda de modo asintótico a expresar la simplicidad de Dios, *que* todas ellas

[24] Es evidente que no intentamos negar que puedan conocerse también las propiedades divinas a partir de la historia de la salvación ni que en la Escritura se encuentren directa o indirectamente testimoniadas. Tampoco es siempre posible distinguir con precisión las propiedades y las formas de actuación de Dios.

tienen que formar una unidad en Dios y que se compenetran mutuamente en una perfecta armonía. Por lo que respecta a su contenido, seguimos sin poder reducirlas a síntesis de manera positiva...» [25].

γ) Desde el punto de vista gnoseológico, tanto las afirmaciones sobre las formas libres de actuación de Dios como sobre las diversas propiedades de Dios tienen que hacerse siempre por el camino de la *analogía,* incluyendo la *via affirmationis, negationis* y *eminentiae.* No hay necesidad de hablar aquí más concretamente sobre el modo de darse ese conocimiento análogo de Dios, porque se ha hablado de él en el capítulo I de este tomo. En cambio, respecto a las formas libres de actuación de Dios hay dos aspectos que debemos tener especialmente en cuenta: en cuanto que el conocimiento de esas formas de actuación se basa en la revelación de Dios en la historia de la salvación, está condicionado necesariamente por la *analogia fidei,* es decir, presupone una cierta semejanza entre Dios y el hombre en medio de una diferencia aún mayor entre ellos, lo cual tiene su fundamento en la actuación especial histórico-salvífica de Dios y no puede entenderse si no es en la fe. El hecho de que la cruz significa precisamente la suma revelación de la sabiduría y el amor de Dios de la forma más velada, es algo que sólo es capaz de conocer el creyente. Es evidente que también en este caso la *analogia fidei* como analogía es siempre *analogia entis.*

Además, las aserciones sobre las diversas formas de actuación de Dios, no menos que las aserciones sobre las propiedades divinas, deben considerarse también como palabras envueltas de misterio, pues en ellas se da a conocer Dios como el que es siempre mayor y más incomprensible. Progresar en el conocimiento de Dios es progresar al mismo tiempo en el conocimiento del *Deus absconditus.* A diferencia de las propiedades de Dios, que de suyo deben ser atribuidas a Dios siempre y necesariamente en virtud de la mera revelación de la creación, las formas de actuación de Dios se refieren siempre al misterio de Dios en cuanto que en su actuación libre histórico-salvífica ese misterio se acerca incomprensiblemente al hombre. Esto puede decirse no sólo del amor de Dios, que se dirige a los hombres de manera insuperable y definitiva en Jesucristo, sino también del juicio, que desde el punto de vista cristiano no debe entenderse como la sentencia pronunciada por un Dios infinitamente alejado del hombre, sino como la otra cara de ese amor de Dios que se dirige a los hombres y que el hombre se niega a admitir culpablemente.

δ) Si el conocimiento de las formas libres de actuación de Dios va unido a la revelación que Dios hace de sí mismo en la historia de la salvación, y si esa historia arroja también nueva luz sobre las propiedades concretas de Dios, se sigue de ambos hechos que es en el *acontecimiento Cristo* donde alcanzamos el pleno conocimiento de lo que Dios es en sí y para nosotros; en esa realidad histórica es donde ha tenido lugar la acción salvífica de Dios de manera insuperable y definitiva y donde, por tanto, ha llegado a su meta la historia de la salvación. Sería superficial pensar que, antes del acontecimiento Cristo, Dios ha revelado en el AT sus propiedades y formas de actuación, o sea, lo que suele recopilarse en el tratado *De Deo uno,* y que luego, en el NT, se añade la revelación de la Trinidad. Lo que ocurre es más bien que la revelación creciente de Dios en el AT es al mismo tiempo una preparación para la revelación de la Trinidad [26] y revelación progresiva del comportamiento libre de Dios con respecto a los hombres, mientras que la realidad Cristo no significa solamente revelación de

[25] K. Rahner, *Gotteslehre:* LThK IV (1960) 1123.
[26] Cf. capítulo II, sección primera, pp. 57, 61-66.

la Trinidad, por primera vez dada a conocer como tal, sino que es al mismo tiempo revelación del comportamiento libre, insuperable y último de Dios para con el hombre. Esto no excluye el que la densidad, la plenitud y la enorme energía de la revelación de Dios en el AT pasen intactas al NT, si queremos que se entienda la revelación de Dios en el NT en todas sus dimensiones y amplitud y con toda su fuerza. Sin embargo, sí significa que el sentido último de todo lo que se encuentra en el AT sobre el comportamiento de Dios y sobre su actuación histórico-salvífica no aparece claramente sino en Cristo. A este respecto hay que interpretar todas las afirmaciones veterotestamentarias sobre Dios en su relación con la cristología (sin que por eso se pueda prescindir de la significación propia veterotestamentaria de acuerdo con la fase de la revelación de que se trate); esto ya lo hace la Iglesia en todo momento, por ejemplo, cuando convierte el libro de los Salmos en su oración propia. Y así, cuando en la Escritura se habla de la sabiduría o de la vida o de la gloria de Dios, sólo podemos conocer el sentido pleno de esta sabiduría cuando se manifiesta en el misterio de la cruz (1 Cor 1,24), o el sentido pleno de la vida cuando aparece en la palabra de vida, Cristo (1 Jn 1,1s); y la gloria fluye a raudales cuando brilla en el rostro de Jesucristo (2 Cor 4,4). La misma ira de Dios como reacción del Dios santo contra el pecado del hombre sólo puede apreciarse en su profundidad insondable cuando el Padre entrega a su querido Hijo unigénito a la muerte para que tome sobre sí en la cruz de manera vicaria las tinieblas de Dios y descienda a las profundidades del reino de los muertos.

Si quisiéramos resumir en *una* palabra lo que se ha manifestado de modo definitivo en Cristo respecto al comportamiento de Dios para con los hombres, tendríamos que decir con Juan que en Cristo se hace patente de modo definitivo que Dios es amor (1 Jn 4,8). Desde luego es preciso entender rectamente esta frase [27]. En primer lugar, no puede interpretarse como una declaración sobre la esencia metafísica de Dios, sino como una aserción sobre la última actuación libre de Dios respecto al hombre en la historia de la salvación. Además hay que evitar el error craso y nada bíblico (que desgraciadamente parece imposible de extirpar: de cuando en cuando se encuentra aún en libros piadosos cierto sabor de marcionismo) que intenta contraponer el Dios neotestamentario del amor al Dios del temor y de la ley del AT. Esto no está de acuerdo en ningún modo con las fuertes expresiones e imágenes que emplean sobre todo los profetas para hablar del amor de Yahvé como esposo, padre o madre. Por eso, la expresión específicamente neotestamentaria de que Dios es amor no puede significar sino que el amor de Dios, como modo libre de comportarse Dios de manera definitiva y ya no superable por ninguna otra realidad, se ha hecho patente en el hecho de «que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él» (1 Jn 4,9). En Cristo, Dios ha dicho verdaderamente al hombre todo lo que tenía que decirle, y esta Palabra es la palabra del amor de Dios, que como amor hasta el extremo (Jn 13,1) ha asumido y superado en la cruz el mismo pecado. Al ser Dios amor en este sentido, la historia del hombre se ha visto encauzada por Dios de manera definitiva hacia la salvación; sin embargo, queda abierta para todos la posibilidad de no seguir ese camino haciendo uso de la libertad de aceptar o rechazar, por lo que la historia está inserta en el misterio de Dios. A partir de esta aserción central, debemos entender en último término las demás afirmaciones de la doctrina sobre Dios. A partir de ella debería ser también posible establecer

[27] Puede encontrarse una explicación detallada en K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento*, en *Escritos* I, 93-167.

una clasificación de los diversos modos de actuación de Dios, ordenándolos en función de su relación con esta aserción fundamental [28].

Finalmente, en el acontecimiento Cristo se da también una ampliación objetiva de la revelación de Dios en el sentido de que en la persona del Verbo, a causa de la unión hipostática, Dios ha compartido realmente nuestra experiencia humana, hasta el punto de que se puede y debe decir del Verbo de Dios, a diferencia del Padre y el Espíritu Santo, que Dios ha sufrido y ha muerto, etc., en sentido propio. Desde esta perspectiva reciben una luz nueva y más profunda los mismos antropomorfismos veterotestamentarios de las aserciones sobre Dios. En el acontecimiento Cristo se ha hecho patente de la manera más amplia no sólo quién es Dios, sino qué y cómo es él para nosotros; y así todo el conocimiento cristiano de Dios debe guiarse por esta última revelación, que ha tenido lugar en Cristo y que sigue estando siempre presente en la Iglesia en el Espíritu de Cristo, el único que puede iniciar a los hombres en las profundidades de Dios (1 Cor 2,10).

ε) Las formas libres de actuación de Dios sólo las conocemos por la historia de la salvación y no pueden deducirse de ninguna otra manera; no obstante, de ese modo conocemos a Dios mismo en su ser más íntimamente personal, aunque no nos sea posible conocer cómo se unifican las diversas formas de actuación en la esencia simple de Dios. Por eso no sería justo interpretar las diversas formas de actuación como un mero reflejo de Dios en el ámbito de lo no divino, sin que digan nada sobre el ser mismo de Dios. Karl Barth subraya justamente (KD II/1, 365): «Resultaría peligroso y, en último término, hasta mortal para la fe en Dios que Dios no fuera el señor de la *gloria,* que no tuviéramos la garantía de que él es realmente y sin reservas todo eso que se nos presenta en la revelación: el omnipotente, el santo, el justo, el misericordioso, el omnipresente y eterno, a pesar de que para decir todo esto tenemos que emplear un lenguaje lleno de imágenes. Y lo es no en un grado inferior, sino en un grado infinitamente *superior* a lo que nosotros podemos conocer, y de una manera totalmente real, es decir, no solamente para nosotros, sino *en sí mismo*». En lo tocante a la doctrina sobre la Trinidad hay que decir [29]: del mismo modo que la Trinidad de la economía salvífica *es* la Trinidad inmanente, de manera que a Dios se le conoce en su esencia triple porque se nos comunica en la Palabra y el Espíritu, así también las afirmaciones sobre las formas libres de actuación de Dios se refieren a él mismo en su ser divino más íntimo. Este hecho aparece con más claridad aún si tenemos en cuenta que el conocimiento de la Trinidad y el conocimiento de las formas libres de actuación de Dios en la historia de la salvación no son dos aspectos yuxtapuestos e independientes entre sí, sino dos aspectos que están mutuamente condicionados, como ya hemos dicho (δ). Por tanto, si la revelación de la Trinidad

[28] K. Barth, en KD II/1, 377-394, trata de una manera penetrante y en confrontación crítica con la tradición teológica la cuestión de la división de las perfecciones divinas. Según Barth, el método adecuado para hacer una clasificación consiste en «considerar las perfecciones divinas como perfecciones de esta misma esencia suya especial; por tanto, como perfecciones de su *vida,* de su *amor* en la *libertad*» (*op. cit.,* 379). Según Barth, esa calidad de la esencia divina de ser el que ama en libertad (§ 28) es un presupuesto anterior a toda deducción. De acuerdo con eso, Barth trata de las perfecciones del amor divino y de las perfecciones de la libertad divina, precisamente en este orden, al contrario de la clasificación ordinaria que pone por delante los *attributa absoluta, quiescentia, incommunicabilia* (= perfecciones de la libertad divina) y a continuación los *attributa relativa, operativa, communicabilia* (= perfecciones del amor divino), cosa que está menos de acuerdo con el orden de la economía salvífica en la revelación (cf. *op. cit.,* 392ss).

[29] Cf. sobre este punto K. Barth, KD II/1, 367s.

de la economía salvífica lleva incluido el conocimiento de la Trinidad inmanente, de la unión de la revelación de la Trinidad con las formas libres de actuación de Dios se sigue el que éstas se refieren de modo análogo al ser de Dios que se manifiesta en ellas.

ζ) Lo que hemos expuesto aquí sobre las formas libres de actuación de Dios en la historia de la salvación quedaría incompleto si no indicáramos que la conducta religiosa del hombre con respecto a Dios debe regirse precisamente por este comportamiento libre de Dios para con él. Y eso significa que el hombre no se encuentra ante un ser divino neutro, en el que se realizan todas las propiedades en un mismo modo infinito sin que se dé una relación concreta con el hombre por parte del comportamiento de Dios. A pesar de que las diversas formas de actuación de Dios forman una unidad, su efecto sobre nosotros «tiene en sí mismo y en nuestra reacción ante él una historia, y en ésta no es posible ni hace falta que se dé un equilibrio metafísico en nuestro comportamiento frente a ellas. Así, por ejemplo, tenemos realmente que alabar su misericordia más que temer su justicia, porque ha dejado que fluya abundantemente no su ira, sino su gracia» [30]. Por esa razón es evidente que la esperanza y el temor no pueden ser dos posturas del hombre frente a Dios con igual valor. A pesar de que el temor (entendido aquí en el sentido estricto del φόβος paulino) debe ser un aspecto integrante de la postura total del cristiano ante Dios, únicamente encuadrado en la actitud fundamental de la esperanza, a la que preserva así de la falsa seguridad sin quitarle la certeza, podrá alcanzar el lugar que le corresponde en la escala de valores.

b) El nombre de Dios y los nombres divinos.

Estrechamente relacionado con las formas libres de actuación de Dios está lo que en términos bíblicos y objetivos podemos designar como revelación del nombre de Dios [31]. Para los Padres de la Iglesia era un tema corriente la cuestión de los nombres divinos; especialmente a partir del Pseudo-Dionisio, el *De divinis nominibus* se convierte en una parte de la teología, a la que el mismo Tomás de Aquino concede un puesto dentro de la *Summa Theologiae* (I, q. 13); en cambio, los tratados posteriores *De Deo uno* generalmente no sabrán qué hacer con este tema. Esto no es de extrañar, porque cuando el interés teológico se concentra casi exclusivamente en las propiedades necesarias de Dios, en último término no queda demasiado lugar para lo que significa desde el punto de vista bíblico la revelación del nombre de Dios.

Tiene pleno sentido hablar de una revelación del nombre cuando una persona se expresa libremente frente a otra persona, frente a un tú, comunicándose a sí misma de esa manera. Bajo este aspecto, el nombre no es algo que designa un objeto, que pone externamente la etiqueta a una cosa y la clasifica, sino que es la expresión que hace de sí misma una persona irrepetible, que se posee libremente, frente a otra persona que (positiva o negativamente) hace posible una relación personal. De un modo similar, la revelación del nombre de Dios está también unida a la manifestación libre de sí mismo que hace Dios al hombre. El conocimiento del nombre de Dios no es algo que caiga dentro del campo de posibilidades del hombre (como ocurre en cierto sentido con el conocimiento de las propiedades necesarias de Dios gracias a la revelación de la creación); solamente Dios puede dárselo al hombre como regalo, diciéndole en su libre comportamiento quién es él y quién quiere ser para el hombre. De esta forma, el nombre

[30] K. Rahner: LThK IV, 1123.
[31] Sobre la revelación del nombre, cf. también H. Fries: MS I, 252s, 268.

de Dios es «la unidad de la esencia revelada y de la acción con que Dios se revela, que tiene como fundamento la voluntad divina de dominio y de formar una comunidad, y como meta la glorificación de Dios y la comunidad con Dios» [32]. La revelación del nombre de Dios no es solamente el testimonio más elevado de la plenitud personal de vida de Dios, sino que es también el fundamento de la relación personal del hombre con Dios: Dios mismo en una elección amorosa le llama por su nombre (cf. Is 43,1), para que como persona llamada responda en lo más íntimo de su ser a Dios.

Se puede hablar del nombre de Dios tanto en singular como en plural, del mismo modo que podemos y debemos hablar de una pluralidad de formas de actuación de Dios en la historia de la salvación, que, sin embargo, poseen una unidad interna en el ser divino y en conexión con la comunicación única de Dios. Por tanto, el nombre de Dios por antonomasia se encuentra en conexión con la comunicación divina en la que Dios revela al hombre quién es él y quién quiere ser para los hombres. Este hecho puede expresarse de diversas maneras. En último término, eso es lo que significa la revelación del nombre de Yahvé: «Soy el que soy» (Ex 3,14) [33]. Se declara también en la fórmula: «Yo soy el Señor, tu Dios» (Ex 20,2). Pero donde más claramente se muestra es en la promesa de un Mesías, que se llamará Emmanuel (Is 7,14), porque en él se hará patente que Dios está con nosotros. Y este mismo hecho se nos presenta de manera definitiva e insuperable en el acontecimiento Cristo. Es Jesús, por tanto, el que manifiesta al mundo de manera definitiva el nombre del Padre (Jn 17,7) y al que se le da un nombre sobre todo nombre (Flp 2,10), porque en su persona y en toda su obra salvífica se realiza de modo definitivo el hecho de que Dios está con nosotros, que él es Emmanuel.

Del mismo modo que se da una pluralidad de formas de actuación de Dios en conexión con la comunicación única de Dios, que tiene lugar en un suceso auténticamente histórico y de carácter dialógico para el hombre, así también la revelación del nombre único de Dios incluye la revelación de los diversos nombres divinos que debe conocer el hombre si pretende entender algo de la plenitud real de la esencia divina única a partir de la actuación libre de Dios en la historia de la salvación. Dentro de la historia de la revelación Dios se manifiesta cada vez más haciendo conocer al hombre no sólo sus propiedades permanentes, sino también su mismo nombre —en la palabra dirigida al hombre y en la acción salvífica que le alcanza—: se le revela como el Señor libre y superior que le llama y le da capacidad para responder; como el santo que se santifica a sí mismo y su nombre, y que sigue siendo el totalmente distinto e incomprensible incluso cuando permite al hombre que se acerque lo más posible a él (Is 6); como el que ama libremente y elige al pueblo de la alianza únicamente por amor (Dt 7,7s), y que a pesar de la infidelidad del pueblo y de su juicio de castigo no es capaz de olvidar su primer amor (Os 2; 11, etc.); como el leal y paciente que permanece fiel a sí mismo y que cumple las promesas que ha hecho. Es mucho lo que podría decirse en particular sobre estos y otros nombres [34], pero todos nos hablan de la plenitud de la actuación libre de Dios respecto al hombre en la historia de su revelación y, por tanto, también de la plenitud del ser divino, de su gloria, en la que se reúnen en perfecta armonía todas sus propiedades y formas de actuación.

A partir de la revelación del nombre divino reciben también un sentido teo-

[32] E. Brunner, *Dogmatik* I (Zurich ³1960) 124.
[33] Cf. sección primera, pp. 211ss.
[34] Cf. sobre este tema las dos secciones anteriores de este capítulo.

lógico más profundo las propiedades que deben atribuirse necesariamente a Dios. Así, por ejemplo, la afirmación de la eternidad de Dios no es sólo una aserción que ataña únicamente a Dios y que la pueda conocer el hombre de una manera neutra. Al darse a conocer Dios al hombre como el Eterno precisamente en la historia de la salvación, le hace experimentar al hombre su comienzo y su limitación en el tiempo, le señala los límites que le corresponden y a la vez le concede el conocimiento de que el tiempo del hombre es también el tiempo de Dios, en el que debe producirse para el hombre la eternidad a la que está destinado.

c) Observaciones sobre las propiedades concretas de Dios.

No es posible confrontar aquí las distintas afirmaciones de la teología bíblica sobre las propiedades y formas de actuación de Dios ni las explicaciones que suelen ofrecerse normalmente en el tratado *De Deo uno* sobre los diversos atributos divinos; tampoco podemos seguir elaborándolas en concreto de modo sistemático dentro del horizonte histórico-salvífico que indicábamos aquí. Sin embargo, a propósito precisamente del tratado clásico *De Deo uno,* no podemos menos de hacer algunas indicaciones.

α) En la doctrina teológica sobre Dios se habla con frecuencia de la *inmutabilidad* divina. Tomás (I, q. 9, a. 1) la deduce de la pura actualidad, simplicidad e infinitud de Dios. Parece que en este tema se va imponiendo hoy la idea de que es necesaria una nueva reflexión dentro de una dogmática histórico-salvífica, pues una afirmación indiferenciada de la inmutabilidad de Dios tiene demasiado poco en cuenta diversos aspectos teológicos. Todo este problema necesita un estudio más a fondo de lo que podemos ofrecer en este lugar. Sin embargo, lo mismo que otras aserciones negativas, de acuerdo con la teología de los Padres, hay que entender también la inmutabilidad de Dios primariamente en su sentido positivo, y como tal expresa sobre todo la autodeterminación libre de Dios, que no está expuesto en su ser ni en su acción a ningún tipo de necesidad que se le imponga por parte de lo no divino. En la historia de la salvación se manifiesta la autodeterminación libre de Dios en la fidelidad con que realiza sus designios salvíficos y los mantiene a pesar de la infidelidad del compañero humano de la alianza. Esa fidelidad de Dios expresa, por tanto, un comportamiento libre concreto, y como tal es algo completamente distinto de la inmutabilidad metafísica. Además hemos de considerar el principio de la inmutabilidad de Dios dialécticamente, pues la encarnación nos muestra que Dios, permaneciendo inmutable en sí mismo, *se hace* verdaderamente en el otro [35]. En la cristología tendremos que desarrollar este principio y darle una base más sólida, con una interpretación que parta sobre todo del concepto de la *kenosis* (Flp 2,6ss), entendiendo la encarnación de Dios como un suceso real y no como una unificación en cierto modo posterior de dos naturalezas. Pero esta afirmación afecta también a la doctrina sobre Dios, en cuanto que en la encarnación aparece claramente que la inmutabilidad de Dios de suyo no debe excluir un hacerse de Dios en el otro.

β) También el atributo de la *omnipresencia de Dios* necesita una interpretación más profunda a la luz de la historia de la salvación. Tomás explica la omnipresencia divina en las cosas como una presencia *per potentiam, per praesentiam, per essentiam:* «De esta forma, Dios está en todas las cosas por su poder, en cuanto que todas las cosas están sometidas a él. Está en todas las cosas por su presencia en cuanto que todo lo creado se mantiene abierto ante su vista; y, finalmente, está en todas las cosas por su esencia en cuanto que para todas es causa

[35] Cf. las referencias a Rahner: Introducción, nota 5, p. 193.

de su ser» (*S. Th.* I, q. 8, a. 3c). De este modo sólo se expresa ese tipo de presencia de Dios en las cosas que viene dado necesariamente con la creación. Tomás sabe que hay otro tipo superior de presencia en virtud de la gracia y de la unión hipostática (*loc. cit.*, ad 4). Sin embargo, en nuestros días debería decirse más claramente de lo que suele hacerse por lo general en los tratados *De Deo uno* que la presencia universal de Dios está ordenada a la presencia particular en la historia de la salvación, del mismo modo que la creación es el fundamento externo de la alianza y la alianza es la meta interna de la creación (K. Barth). «Si la habitación de Dios en Jesucristo es la plenitud, lo permanente, en relación con la cual toda otra habitación de Dios, según el AT y el NT, no puede considerarse sino como espera y recuerdo no permanentes, *esta* habitación de Dios se destaca por encima de todas las demás y también por encima del conjunto que entendíamos como la presencia especial de Dios; se trata de una diferencia no sólo cuantitativa, sino también cualitativa; no es sólo un caso especial dentro de la serie, sino que es el origen y la meta, el fundamento y el punto central constitutivo de toda la serie de presencias especiales de Dios: la presencia única, simple y una, la auténtica presencia del Dios uno y simple en su creación, en la que tienen su principio y su fin tanto su presencia especial en toda esa pluralidad como también su presencia universal en lo que tiene de cambiante y común. El camino de esa presencia según la cual Dios está presente a sí mismo como el trino y uno conduce en primer lugar a su presencia especial en la creación; pero hay que dar un nuevo paso hacia atrás y volver a hacer una distinción: si lo miramos con todo rigor, en medio de toda esa presencia especial, dicho camino nos lleva ante todo a su presencia auténtica en *Jesucristo*. Como el Dios que está presente así y aquí, es el Dios que está presente de una manera especial en Israel y en la Iglesia, y como tal el Dios que está presente también en el mundo, en todas partes» [36].

γ) La teología escolástica concede una importancia especial a las cuestiones relacionadas con la ciencia divina (cf. *S. Th.* I, q. 14): ¿Se da una ciencia en Dios? ¿Se conoce Dios a sí mismo? ¿Conoce Dios lo que está fuera de él? ¿Es la ciencia de Dios causa de las cosas? ¿Conoce Dios las cosas que no existen? ¿Se extiende el conocimiento de Dios a los acontecimientos inciertos del futuro?, etcétera. Concretamente en la respuesta a esta última cuestión es donde se separaron las escuelas teológicas desde la controversia bañeciana-molinista (*scientia media*). Desde el punto de vista de la Biblia y de la historia de la salvación, la ciencia de Dios respecto del hombre no es un saber neutro, sino un saber comprometido e interesado, que no puede separarse del hecho de que Dios se vuelve hacia el hombre y lo elige libremente. El que Dios conozca *así* al hombre es el fundamento último del conocimiento concreto de Dios que se da en el hombre; la reciprocidad de este conocer y ser conocido encuentra de nuevo su expresión más elevada en Cristo, que conoce a los suyos y cuya voz, según el lenguaje metafórico de Juan, saben reconocer las ovejas como voz del buen pastor (Jn 10,14s). Este hecho no tiene por qué excluir ulteriores cuestiones metafísicas sobre el saber divino con tal de que se planteen de un modo legítimo. Sin embargo, en una dogmática como historia de la salvación deben ordenarse dentro de este contexto teológico, que es el primariamente válido, y no al contrario [37].

[36] K. Barth, KD II/1, 544; como nos lo muestra la cita, Barth distingue terminológicamente de una manera más diferenciada entre presencia universal, especial y auténtica.

[37] O. Semmelroth, en *Allwissenheit Gottes:* LThK I (1957) 356ss, hace una breve presentación de los objetos de la ciencia divina aludiendo a las distinciones escolásticas correspondientes (*scientia simplicis intelligentiae, scientia visionis* y la discutida *scientia media*). Para otras visiones de conjunto sobre las diversas propiedades de Dios nos remitimos (además de los tratados *De Deo uno*) de un modo especial al LThK.

d) Dios como principio y fundamento de la historia de la salvación.

En conexión con la doctrina teológica sobre Dios se tratan también con mucha frecuencia las cuestiones de la providencia y de la predestinación (cf. *S. Th.* I, q. 22 y 23). En efecto, esas cuestiones pueden encajar muy bien dentro de este contexto, pues tratan de la relación entre lo divino y lo no divino, relación que interesa a la dimensión de lo histórico. Dentro del marco de esta obra hemos hablado ya en el volumen I del origen de la historia de la salvación en Jesucristo, su meta [38]. El capítulo VI de este tomo trata de la providencia en relación con la creación. Al abordar en el volumen III el misterio de Cristo, lo consideraremos como obra del Padre, al tiempo que reflexionamos sobre la predestinación de Cristo. Otros problemas en torno a la predestinación serán estudiados en el volumen IV en conexión con la doctrina de la gracia.

Por eso bastará que en este lugar indiquemos la vinculación de estos temas con la doctrina teológica sobre Dios. El Dios trino es el principio y fundamento de toda la historia de la salvación, y esto es lo que debe aparecer en primer plano cuando se habla de la creación, de la providencia o de la predestinación. A pesar de que toda la doctrina sobre Dios, como hemos expuesto en este capítulo, procede siempre de la experiencia que el hombre tiene de Dios en la historia de la salvación, es necesario volver a remontarse en la reflexión teológica y mostrar que la historia de la salvación, junto con la creación como presupuesto suyo, tiene su último fundamento en el Dios trino. Lo mismo deberá hacerse en la exposición de las cuestiones que hemos mencionado anteriormente, y en especial en una doctrina sobre la predestinación enfocada de modo bíblico, entendiendo la predestinación del hombre a partir de la predestinación de Cristo y la elección individual a la luz de la dialéctica histórico-salvífica de elección y repulsa, tal como la esboza Pablo en Rom 9-11 a propósito de Israel y la Iglesia.

Todo lo que hemos dicho en este capítulo sobre las propiedades y las formas de actuación de Dios nos remite también al Dios trino y uno como principio y fundamento de la historia de la salvación. Y esto tiene especial aplicación en el caso de la afirmación central de que Dios es amor. La revelación de ese amor de Dios que se nos manifiesta en la cruz de Cristo como un amor a los pecadores es realmente el centro del evangelio; esa revelación le dice al hombre de la manera más amplia y definitiva quién es él, haciendo de él por gracia lo que es: el ser amado de un modo singular por Dios. Pero estas mismas palabras corren el peligro de no entenderse en toda su profundidad si no se remiten al Dios trino y uno en el que hunde sus raíces ese amor que se ha manifestado en Jesucristo. De esta manera, el estudio de las propiedades y las formas de actuación de Dios en la historia de la salvación nos lleva de nuevo a la Trinidad, de la que se va a tratar de un modo sistemático en un último capítulo.

MAGNUS LÖHRER

[38] MS I, 136-155.

BIBLIOGRAFIA

Cf los diversos tratados *De Deo uno* (especialmente la doctrina sobre Dios de Scheeben y Schmaus), así como DThC IV (1924) 756-1300 *(Dieu),* DThA, tomos I y II, y *Dios,* SM II, 298 356.

Antweiler, A , *Unendlich - Eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes* (Friburgo 1934)
Balthasar, H U. v., *Herrlichkeit* 3/1 (Einsiedeln 1965).
Barth, K., *Die Lehre von Gott* KD II/1 (Zollikon 1940)
Brunner, E , *Die christliche Lehre von Gott,* en *Dogmatik* I (Zurich ^{3}1960).
Burrell, D., *Aquinas on naming God* TS 24 (1963) 183-212.
Colombo, C , *Lo studio teologico del problema di Dio* SC 84 (1956) 32-60.
Cremer, H , *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes* (Gutersloh 1897)
Fabro, C , *Il problema di Dio,* en *Problemi e Orientamenti di teologia dommatica* II (Milán 1957) 1-67.
Frickel, M , *Deus totus ubique simul* (Friburgo 1956).
Garrigou-Lagrange, R., *Dieu Son existence et sa nature* (París ^{11}1950)
Guichardan, S , *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^{e} et XV^{e} siècles* (Lyon 1933)
Hayen, A., *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée* AHD 10 (1935-1936) 29-102.
Héris, Ch V., *Le mystère de Dieu* (París 1946)
Horvath, A M , *Studien zum Gottesbegriff* (Friburgo 1954).
Klein, J , *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus* (Paderbon 1913)
Motte, A , *Théodicée et théologie chez St Thomas* RSPhTh 26 (1938) 5-26
Pinomaa, L , *Der Zorn Gottes Eine dogmengeschichtliche Übersicht* ZSTh 17 (1940) 587-614.
Prestige, G. L , *Dieu dans la pensée patristique* (París 1955).
Przywara, E , *Was ist Gott?* (Nuremberg 1947).
Rahner, K , *Bemerkungen zur Gotteslehre in der kath Dogmatik* Cath 20 (1966) 1-18
— *Gott* LThK IV (1960) 1080-1087
— *Gotteslehre* LThK IV (1960) 1119-1124
— *Theos en el Nuevo Testamento,* en *Escritos* I, 93-167.
Ruello, F , *La notion thomiste de «Ratio in divinis» dans la disputatio de Meyronnes et de Pierre Roger* RThAM 32 (1965) 54-75
Semmelroth, O , *Gottes uberwesentliche Einheit Zur Gotteslehre des Ps -Dionysius Areopagita* «Scholastik», 25 (1950) 209-234, *Gottes geeinte Vielheit Zur Gotteslehre des Ps -Dionysius Areop op cit ,* 389-403.
Schillebeeckx, E , *L'aspect non conceptuel de notre connaissance de Dieu selon St Thomas d'Aquin,* en *Révélation et Théologie* (Bruselas-París 1965, 243-284, trad española *Revelación y teología,* Salamanca 1968).
Sillem, E., *Dios* D) *Atributos de Dios* SM II (Barcelona 1972) 339-343
Tresmontant, C , *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (París 1961)

CAPITULO V

EL DIOS TRINO COMO PRINCIPIO Y FUNDAMENTO TRASCENDENTE DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

La exposición sistemática que presentamos a continuación presupone las aportaciones anteriores sobre la preparación de la revelación trinitaria, la misma revelación de la Trinidad y la historia del conocimiento de este misterio en la doctrina y en la praxis de la Iglesia [1]. Vamos a desarrollar este tema en tres grandes pasos.

1. Método y estructura del tratado *De Deo trino* [2].
2. Rasgos fundamentales de la doctrina del magisterio eclesiástico sobre la Trinidad.
3. Esbozo sistemático de una teología de la Trinidad.

La explicación de las dos primeras secciones, así como los resultados del estudio bíblico y de lo dicho sobre la historia del dogma se resumirán de una manera sistemática en esta tercera sección; al mismo tiempo intentaremos hacer en ella una reducción de la teología —en dirección inversa— a la fe y la vida cristiana Esta estructura nos obligará a algunas «repeticiones», porque las mismas preguntas volverán a aparecer en distintos horizontes.

SECCION PRIMERA

METODO Y ESTRUCTURA DEL TRATADO «DE DEO TRINO»

A pesar de que se ha trabajado mucho hasta nuestros días en la investigación de la historia de este dogma, desde Petavio a través de De Regnón hasta Lebreton y Schmaus (por no citar sino algunos nombres ilustres de este apartado de la historia del dogma), nos vemos obligados a confesar, quizá con asombro y con un poco de resignación, que, al menos por ahora, la investigación retrospectiva de esta historia no ha dado como resultado impulsar esa historia hacia adelante. Es verdad que en nuestros días se puede observar en cierta literatura religiosa el

[1] Cf *supra*, pp 56ss, 87ss, 124ss, 135ss

[2] En esta sección ofrece el autor una redacción reelaborada y ampliada en muchos aspectos de un artículo suyo anterior· *Advertencias sobre el tratado teológico «De Trinitate»*, en *Escritos* IV (Madrid 1962) 105-136.

intento de relacionar de una manera más explícita y vital la piedad cristiana con este misterio cristiano [3]; hay teólogos [4] que de una manera más refleja e intensa son conscientes de la obligación que les incumbe de entender y presentar la doctrina de la Trinidad de tal manera, que se convierta en una realidad en la vida religiosa concreta de los cristianos (piénsese en la dogmática católica de M. Schmaus o en G. Philips); en nuestros días se está descubriendo también en la historia de la religiosidad [5] que a pesar del culto místico del Dios originariamente uno,

[3] Podemos citar algunos ejemplos: V. Bernadot, *De la Eucaristía a la Trinidad* (Madrid 1940); E. Vandeur, «*O mein Gott, Dreifaltiger, den ich anbete*». *Gebet der Schwester Elisabeth v. d. Hl. Dreifaltigkeit* (Ratisbona 1931); F. Kronseder, *Im Banne der Dreieinigkeit* (Ratisbona 1933); C. Marmion, *De H. Drieenheid in ons geestelijk leven* (Brujas 1952); Gabriel de S. María Magdalena, *Geheimnis der Gottesfreundschaft*, 3 tomos (Friburgo 1957-1958).

[4] Cf. P. Laborde, *Dévotion à la Sainte Trinité* (París 1922); M. Retailleau, *La Sainte Trinité dans les justes* (París 1923); R. Garrigou-Lagrange, *L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique:* RThom 33 (1928) 449-474; M. Philipon, *La Sainte Trinité et la vie surnaturelle:* RThom 44 (1938) 675-698; F. Taymans d'Eypernon, *Le mystère primordial. La Trinité dans sa vivante image* (Bruselas 1946); A. Minon, *M. Blondel et le mystère de la Sainte Trinité:* EThL 23 (1947) 472-498; J. Havet, *Mystère de la Sainte Trinité et vie chrétienne:* RevDiocNam 2 (1947) 161-176; F. Guimet, *Caritas ordinata et amor discretus dans la Théologie trinitaire de Richard de Saint Victor:* Rev. M. A. Lat 4 (1948) 225-236; B. Aperribay, *Influjo casual de las divinas personas en la experiencia mística:* «Verdad y Vida», 7 (1949) 53-74; G. Philips, *La Sainte Trinité dans la vie du chrétien* (Lieja 1949); H. Rondet, *La Divinisation du chrétien:* NRTh 71 (1949) 449-476, 561-588; K. Rahner, *Dreifaltigkeitsmystik:* LThK III (1959) 563s; íd., *Trinidad* y *Teología de la Trinidad:* SM VI, 731-759.

[5] Así, por ejemplo, en Buenaventura, a partir de su ejemplarismo, gracias al cual, y como consecuencia de su valoración metafísica de la *causa exemplaris* como equiparable a la *causa efficiens* y la *causa finalis,* supera con mucho a su manera la opinión de que propiamente el mundo no debe tener nada que ver con la Trinidad, puesto que su causa eficiente ha sido la acción del Dios único que lo ha creado. Cf. A. Gerken, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura* (Düsseldorf 1963). Cf., además, L. Reypens, *Le Sommet de la contemplation mystique chez le B. Jean de Ruusbroec:* RAM 3 (1922) 250-272; 4 (1923) 256-271; A. Ampe, *De grondlijnen van Ruusbroec's Drieëenheidleer als onderbouw van den zieliopgang* (Tielt 1950); el mismo autor, *Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec* II-III (Tielt 1950-1951); el mismo autor, *De mystieke leer van Ruusbroec over de zieliopgang* (Tielt 1957); St. Axters, *Geschiedenis van de vrommheid in de Nederlanden* II (Amberes 1953); L. Reypens, *Dieu (Connaissance mystique):* DSAM III, 883-929; P. Henry, *La Mystique trinitaire du B. Jean Ruusbroec:* RSR 40 (1951-1952) 335-368; H. Rahner, *Die Vision des hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta:* ZAM 10 (1935) 17-34, 124-139, 202-220, 265-282; J. Iparraguirre, *Visión ignaciana de Dios:* Gr 37 (1956) 366-390; Efrén de la Madre de Dios, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual* (Zaragoza 1947); P. Blanchard, *Expérience trinitaire et vision béatifique d'après St. Jean de la Croix:* ATh (1948) 293-310; J. Klein, *L'itinéraire mystique de la Vénérable Mère de l'Incarnation* (Roma 1937); M. Philipon, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* (Madrid 1957); H. Urs v. Balthasar, *Elisabeth von Dijon* (Colonia 1952); T. Mandrini, *Una nuova mistica Carmelitana:* SC 69 (1941) 425-432; A. Jans, *Ein Mystikerleben der Gegenwart,* edit. por M. Grabmann (Munich 1934). No podemos tratar aquí la cuestión de si deberíamos citar en este lugar una antigua devoción al Logos y no sólo una especulación del Logos (empezando por Orígenes), ni hasta qué punto podría citarse también la veneración de la «Sabiduría divina», por ejemplo, en H. Seuse, L. Blosius, D. Druzbicki, etc. Cf. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tubinga 1931); A. Lieske, *Die theologische Logosmystik bei Origenes* (Münster 1938); B. Krivocheine, *The holy Trinity in Greek Patristic Mystical Theology:*

sin forma y sin nombre, este misterio no ha sido pura y simplemente en todas partes un misterio de la teología abstracta, sino que se ha dado también una verdadera mística de la Trinidad (Buenaventura, Ruysbroquio, Ignacio de Loyola, Juan de la Cruz, María de la Encarnación y quizá Bérulle y algunos modernos —Isabel de la Santísima Trinidad, Anton Jans— podrían citarse como ejemplos).

En la teología del Vaticano II, la Trinidad aparece en un contexto de economía de la salvación. Pero hay que añadir que ese hecho está condicionado por un cierto «biblicismo» (en sí mismo loable) de las declaraciones conciliares. Para una revisión verdaderamente *teológica* de la teología ordinaria sobre la Trinidad no nos basta ese «biblicismo»; en caso contrario sería la misma Escritura por sí sola (y no las citas que hace de ella el Concilio) la que habría debido oponerse a esta teología escolar con sus omisiones.

1. *El aislamiento de la doctrina de la Trinidad en la piedad y en la teología escolar*

Todos estos datos no deben inducirnos a engaño: los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente «monoteístas». Podemos, por tanto, aventurar la conjetura de que si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría casi inalterada. Tampoco nos satisface la respuesta de que la doctrina de la *encarnación* es tan central para el cristiano desde el punto de vista teológico *y* religioso, que *gracias a eso* la Trinidad se encuentra siempre y en todas partes inseparablemente «presente» en su vida religiosa. Porque al hablar de la encarnación de Dios, en nuestros días nos fijamos solamente en el hecho de que «Dios» se ha hecho hombre, de que «una» persona divina (de la Trinidad) se ha revestido de carne; pero, en cambio, no prestamos atención al hecho de que esa persona es precisamente la persona del Logos. Cabe la sospecha de que, si no hubiera Trinidad, en el catecismo de la cabeza y el corazón (a diferencia del catecismo impreso) la idea que tienen los cristianos de la encarnación no necesitaría cambiar en absoluto. En ese caso, Dios como (la única) persona se habría hecho hombre, y de hecho, el cristiano ordinario no piensa explícitamente en nada más cuando confiesa su fe en la encarnación. Y no es inconcebible una cristología moderna, científica y extensa, en la que quedara totalmente en segundo plano *cuál* es exactamente la hipóstasis divina que ha tomado naturaleza humana. La doctrina de la encarnación que suele enseñarse en las facultades teológicas ordinarias de nuestros días no trabaja de hecho sino con el concepto abstracto (que en realidad sólo tiene, sin embargo, una unidad totalmente análoga y precaria) de una hipóstasis divina, en vez de hacerlo con el concepto preciso de la segunda hipóstasis divina como tal. Se pregunta qué significa el que Dios se hiciera hombre y no qué significa en particular que se hiciera hombre precisamente el Logos y no las otras personas divinas. No tenemos que sorprendernos de eso. Los teólogos, desde Agustín (en contra de la tradición anterior a él), están más o menos de acuerdo en que (en caso de quererlo libremente Dios) podía haberse hecho hombre cualquiera de las personas divinas y que, por tanto, el que se encarnara precisamente

«Sobornost» (invierno 1947-1948) 529-537. Cf. también E. Haible, *Trinitarische Heilslehre* (Stuttgart 1960); B. Fraigneau-Julien, *Réflexion sur la signification religieuse du mystère de la Sainte Trinité:* NRTh 87 (1965) 673-678.

esta persona determinada no nos dice nada sobre la peculiaridad intradivina de *esa* misma persona [6].

No es de extrañar, por consiguiente, que lo único que entiende de hecho la piedad acerca de la doctrina de la encarnación sea el que «Dios» se ha hecho hombre, sin que perciba en ello juntamente una afirmación manifiesta de la Trinidad. Por eso, la conciencia clara de la fe en la encarnación dista mucho de ser una prueba de que la Trinidad signifique algo en la piedad normal de los cristianos. Asimismo (se trata de nuevo de un reflejo del sentimiento corriente de la piedad en la dogmática, sin que se advierta en ello sino una ligera oposición con las formas sacrales anquilosadas de la antigua liturgia), la teología tiene como cosa casi natural que el Padrenuestro se dirija de la misma manera y de un modo igualmente originario, sin ninguna diferencia, a la Santísima Trinidad, a las tres personas divinas; que el sacrificio de la misa se ofrezca por igual a las tres personas divinas; que la doctrina común de nuestros días sobre la satisfacción y, por tanto, también sobre la redención, con su teoría de que se da un doble sujeto moral de Cristo, conciba una acción redentora dirigida de antemano del mismo modo a las tres personas divinas; que, por tanto, esta doctrina no reflexione explícitamente sobre el hecho de que la satisfacción la dio precisamente el *Verbum incarnatum* (y no simplemente un *Deus-homo),* y que en consecuencia podríamos pensar perfectamente que otra de las divinas personas hubiera podido ofrecer como hombre al Dios trino una *satisfactio condigna,* es decir, una satisfacción que no presupondría como condición de posibilidad a la Trinidad [7].

De un modo semejante, aun cuando se emplea el título *De gratia Christi* para encabezar el tratado, la doctrina de la gracia resulta de hecho monoteísta y no trinitaria: *consortium divinae naturae* hasta la *visio beata essentiae divinae* [8]. Es verdad que se añade que esa gracia fue «merecida» por *Cristo.* Pero puesto que en el mejor de los casos se nos presenta esta gracia de Cristo como gracia del *Dei-hominis* y no como gracia del *Verbum incarnatum* como Logos, y esa gracia se entiende únicamente como la restitución de una gracia que en su esencia supralapsaria se concibe la mayoría de las veces como mera *gratia Dei* y no *Verbi,* y menos aún *Verbi incarnandi,* resulta que el tratado sobre la gracia se reduce a una alusión teológica y religiosa muy poco clara al misterio del Dios trino y uno.

[6] Resulta extraño: todas las doctrinas sobre la Trinidad tienen que subrayar que las «hipóstasis» en Dios son precisamente lo que *distingue* entre sí al Padre, al Hijo y al Espíritu; que siempre que se da entre los tres una coincidencia propia y unívoca, se da una identidad numérica absoluta, y que, por tanto, el concepto de «hipóstasis» aplicado a Dios no es un concepto universal unívoco que pueda atribuirse del mismo modo a cada una de las tres personas. Sin embargo, en la cristología se emplea este concepto como si fuera evidente que cualquiera de las otras hipóstasis divinas hubiera podido ejercer del mismo modo una *functio hypostatica* con respecto a una naturaleza humana, como si no hubiera que *preguntar* al menos si esa subsistencia relativa determinada en la que subsisten precisamente el Padre y el Espíritu en pura diferencia, y no en igualdad con el Hijo, no les impide quizá (aunque no ocurra así en el caso del Hijo) el ejercitar semejante *functio hypostatica* respecto a una naturaleza humana. Cf. algo más concreto sobre este concepto en las páginas 308ss, 324ss.

[7] Si en el caso de una unidad personal sustancial se presupone una doble persona moral, podría ocurrir que un Dios absolutamente unipersonal pudiera establecer una unión hipostática con una naturaleza, satisfaciéndose a sí mismo.

[8] En la conocida constitución de Benedicto XII sobre la *visio beatifica* (DS 1000ss) no se tiene para nada en cuenta a la Trinidad: se habla solamente de la «esencia divina», y *a ella* se le atribuye lo más íntimamente personal: el mostrarse a sí misma. ¿Se explica esto de forma satisfactoria sólo por la temática de que aquí se trata directamente?

Con la misma timidez antitrinitaria (las excepciones de Petavio, Tomasino, Scheeben, Schauf, etc., no hacen sino confirmar la regla) se entiende la relación de las tres divinas personas con el hombre, establecida por la gracia, como una relación que está fundada en la «gracia creada», producida por causalidad eficiente, y que tan sólo se le «apropia» a cada una de las personas de diversa manera. Y, evidentemente, lo mismo puede decirse del tratado de los sacramentos y de la escatología. En la doctrina de nuestros días sobre la creación (a diferencia de la gran teología antigua de Buenaventura) [9] apenas se encuentra una palabra sobre la Trinidad. Y se piensa que este silencio es plenamente legítimo, puesto que las obras divinas «hacia afuera» son tan «comunes», que en el fondo el mundo como creación no puede llevar en sí ninguna señal verdadera de la vida trinitaria intradivina; aunque sin concederlo expresamente, desde luego, la antigua doctrina clásica de los *vestigia* y la *imago Trinitatis* en el mundo se considera como una serie de especulaciones más o menos piadosas que pueden emplearse cuando ya hemos aprendido por otros caminos lo que era necesario saber sobre la Trinidad, pero que no dicen nada importante que no sepamos ya —independientemente de ellas— sobre la Trinidad misma y sobre las realidades creadas.

La consecuencia de todo esto es que el tratado sobre la Santísima Trinidad se halla bastante aislado dentro de la estructura total de la dogmática. Dicho en pocas palabras (naturalmente, exagerando y generalizando): una vez que se ha acabado de exponer este tratado en la dogmática, no vuelve a aparecer nunca más. Apenas percibimos la función que puede tener en el conjunto de la dogmática. Parece que este misterio ha sido revelado solamente por sí mismo. Después de haber sido comunicado, sigue permaneciendo como *realidad* cerrado en sí mismo. A lo sumo, se nos comunica algo sobre él en unas cuantas frases, pero como realidad no tiene propiamente nada o casi nada que ver con nosotros. La teología ordinaria no podría rechazar justificadamente como exagerada la siguiente frase: si la cristología sólo conoce una función hipostática de «una» persona divina, que podría haber sido realizada igualmente por cualquier otra de dichas personas divinas; si en Cristo concretamente sólo considera importante para nosotros que es «una» (no importa mucho cuál de ellas) persona divina; si la teología no ve en la gracia sino relaciones «apropiadas» de las personas divinas con el hombre, y si en este punto sólo sabe de hecho algo sobre una causalidad eficiente del Dios uno, en el fondo se *está afirmando,* incluso *explícitamente,* y en términos escuetos, que no tenemos nada que ver con el misterio de la Trinidad fuera del hecho de que sabemos algo «sobre él» gracias a la revelación [10]. Y si se responde a esto diciendo simplemente que más adelante nuestra felicidad consistirá en contemplar a ese mismo Dios trino cara a cara y que de esa manera seremos «incorporados» a la vida misma intradivina, donde encontraremos nuestra verdadera consumación, a causa de lo cual se nos ha comunicado ya ahora este misterio, tendremos que

[9] Cf. A. Gerken, *op. cit.,* 53ss, etc., y además cf. *supra,* capítulo III, sección tercera (L. Scheffczyk), 185s.

[10] Al formular nuestros reparos prescindimos, naturalmente (puesto que también prescinde la postura que refutamos), del hecho de que si la entendemos radical y metafísicamente, la «ciencia» verdadera implica la relación más real imaginable con lo sabido, y a la inversa. Pero ese mismo axioma, examinado a fondo en relación con la pregunta que tenemos planteada, nos haría ver claramente que la comunicación reveladora del misterio de la Trinidad, en último término, implica y presupone una comunicación ontológica real de la realidad revelada *como tal* al hombre; por tanto, no puede concebirse precisamente de la manera en que lo hace la postura que estamos atacando: en forma de una mera comunicación de palabras que no cambia la relación real entre el que las comunica (*como* trino) y el oyente.

volver a preguntar cómo puede ser verdad todo ello si se niega una relación ontológica real de cada una de las tres divinas personas con el hombre que no sea una mera «apropiación» y cómo puede hacernos felices la contemplación de una realidad, aunque sea la más elevada, si (en el presupuesto que criticamos) es algo que ontológica y realmente no tiene *ninguna relación* con nosotros [11]. Por tanto, a la apelación a la *visio beatifica* hay que responder, o bien con la intimación a llevar hasta el fin las consecuencias de la propia posición, o bien con la pregunta de si no nos encontramos también en este caso ante un conocimiento de algo que no tiene absolutamente ninguna relación con nosotros y que por lo mismo queda aislado del conocimiento existencial sobre nosotros mismos, como ocurre en nuestra teología actual de *viatores,* en la que el tratado de la Trinidad se aísla de los demás tratados dogmáticos en los que se nos dice algo sobre nosotros mismos para nuestra salvación real.

2. *Problemas en torno a la relación entre los tratados «De Deo uno» y «De Deo trino»*

A partir de estas observaciones podemos comprender también otros fenómenos. En primer lugar, la división y ordenación de los tratados *De Deo uno-De Deo trino,* que se ha venido considerando obvia y normal desde hace mucho tiempo y que ha sido defendida recientemente y de manera explícita como algo todavía en vigor por autores como J. M. Dalmau (PSJ ⁴II, 12s). Son muy pocos —entre ellos se puede citar a M. Schmaus y A. Stolz— los que constituyen una loable excepción. Sin embargo, en favor de esta división y ordenación generalizada de ambos tratados no puede aducirse la tradición como argumento contundente. Se trata de algo que no se generalizó hasta que la *Suma* de santo Tomás vino a desplazar a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Si de acuerdo con la Escritura y los Padres griegos admitimos que ὁ θεός significa primariamente al Padre (y si no se hace que esta palabra «suponga» sólo por él), la estructura trinitaria del símbolo apostólico, al revalorizar la teología griega sobre la Trinidad, aconsejaría más bien tratar primeramente del Padre, hablando también en este primer capítulo de la doctrina sobre Dios acerca de la «esencia» de Dios, es decir, de la divinidad de este Padre. Es notable que el Maestro de las sentencias, por ejemplo, subsuma la doctrina general sobre Dios en una doctrina sobre la Trinidad (lo que Grabmann considera uno de los «fallos capitales» de Pedro Lombardo), y que, por ejemplo, en la *Summa Alexandri* no se dé tampoco una división clara entre ambos tratados. Como ya hemos indicado, esa división no tiene lugar hasta Tomás de Aquino, y por razones que aún no se han podido explicar satisfactoriamente. Tomás no trata en primer lugar de Dios Padre como origen sin principio de la divinidad y de la realidad del universo, sino que estudia primero la naturaleza común a las tres personas [12]. Y ése es el método que han seguido casi todos des-

[11] Con esta formulación no pretendemos tocar la cuestión de si Dios puede tener en absoluto relaciones «reales» «hacia afuera». Aquí podemos prescindir de ese problema. «Ontológico-real», como peculiaridad de cada una de las personas divinas en relación con el hombre, basta con que se entienda aquí en sentido análogo (por lo que toca a la «realidad», no a la peculiaridad de la relación), como, por ejemplo, el Logos por sí mismo tiene una relación real con su naturaleza humana.

[12] Una afirmación como ésta, en su carácter abstracto, es perfectamente consciente de su provisionalidad. Por eso no pretende anticiparse a los estudios concretos históricos. El esbozo que acabamos de ofrecer se justifica en el fondo por la historia del

pués de él. Por ese camino, el tratado de la Trinidad se va quedando cada vez más en un «espléndido aislamiento», debido al cual corre el serio peligro de perder todo interés para la existencia religiosa, como si todo lo que en Dios es importante para nosotros se hubiera dicho ya antes en el tratado *De Deo uno.* Seguramente, esta división y ordenación de ambos tratados nace en último término de la concepción agustiniana y occidental sobre la Trinidad, en oposición a la griega (a pesar de que esta concepción agustiniana en la Alta Edad Media no era la única predominante, como ocurriría después): en primer lugar, se fija en el Dios único, con una sola esencia, en su conjunto, y *después,* le hace tripersonal (por mucho que se procure evitar que la *essentia* se convierta a su vez en otro «cuarto» elemento anterior a las tres personas). Desde el punto de vista bíblico y griego, tendríamos que partir del Dios único y sin principio, que es también el *Padre,* sin que sepamos todavía que es también el que engendra y espira, porque lo conocemos como la hipóstasis sin principio y única, que no puede concebirse *positivamente* como «absoluta», aunque todavía no sepamos expresamente que es relativa. Pero el planteamiento latino y medieval es muy distinto. Y así se llegó a opinar que incluso dentro de una concepción cristiana se podía y se debía situar un tratado *De Deo uno* antes del tratado *De Deo trino,* y que en consecuencia (puesto que la legitimidad de este proceder radica en la unicidad de la esencia divina) bastaría con escribir únicamente un tratado *De divinitate una,* con un enfoque (como ocurre de hecho) muy filosófico y abstracto y muy poco histórico-salvífico y concreto. Se habla de las propiedades metafísicas necesarias de Dios y, en cambio, no se explicitan las experiencias histórico-salvíficas que se han ido teniendo del comportamiento libre de Dios con su creación. Porque, de hacerlo, resultaría casi imposible evitar la observación de que en todos esos casos se está hablando de aquel al que la Escritura y Jesús mismo llaman el Padre, el Padre *de Jesús,* que envía al Hijo y se nos comunica en el Espíritu, su Espíritu. En cambio, si partimos de la concepción fundamental agustiniana y occidental, parece evidente que un tratado no trinitario *De Deo uno* debe preceder al tratado sobre la Trinidad. Con lo cual la teología de la Trinidad se ve abocada a hablar de las personas divinas de una manera absolutamente formal (con la ayuda del concepto de las dos procesiones y de las relaciones), y aun esto mismo no se refiere sino a una Trinidad cerrada en sí misma y que no se abre hacia afuera en su realidad (de la que nosotros, los que quedamos fuera, sólo sabríamos algo por una extraña paradoja). Es cierto que la teología agustiniana y «psico-

efecto que tuvo el planteamiento de Tomás, que no ha sido considerado suficientemente en la teología escolar tomista hasta nuestros días con toda su posible diferenciación, o que al menos no ha llegado a imponerse (sobre los aspectos histórico-salvíficos, cf. lo que se dice más adelante en la nota 46). En este contexto podemos hacer referencia, por ejemplo, a los importantes estudios de C. Sträter SJ, que defiende la tesis siguiente en relación con el punto de partida de la doctrina *de Tomás* sobre la Trinidad: al comienzo del tratado no se encuentra una declaración esencial común a todas las personas y que haga abstracción de las nociones o de las propiedades personales; por el contrario, la *essentia divina* significa en el período de madurez de Tomás el conjunto del misterio de la Trinidad como tal. Por tanto, Tomás atraviesa una evolución conceptual en la manera de entender la *essentia divina,* de modo que al final no parece ya tan insalvable la oposición a los Padres griegos. Esta tesis requeriría una discusión mucho más a fondo. Cf. C. Sträter, *Le point de départ du traité thomiste de la Trinité:* ScEccl 14 (1962) 71-87. Cf. también sobre este problema K. Rahner, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik:* «Catholica», 20 (1966) 1-18, especialmente 4-9 (con bibliografía). Sobre la relación entre los tratados *De Deo uno* y *De Deo trino,* cf. también la bibliografía que indicamos más adelante en la nota 46.

lógica» sobre la Trinidad intenta llenar de contenido los conceptos formales [13] de la *processio, communicatio essentiae divinae, relatio* y *subsistentia relativa.* Pero si somos sinceros, tendremos que reconocer que por este camino no se va demasiado lejos. Esto no significa que la doctrina psicológica de la Trinidad sea solamente una pura —y ni siquiera lograda— especulación teológica. Por el contrario, de acuerdo con lo que apunta ya la misma Escritura, las dos procesiones divinas, de cuya existencia estamos seguros gracias a la revelación, tienen sin duda algo que ver con lo que sabemos que son los dos actos fundamentales del espíritu: el conocimiento y el amor. Pero a este planteamiento fundamental, ciertamente válido, de la doctrina psicológica agustiniana sobre la Trinidad hay que añadir lo siguiente: esta conexión interna (si no queremos introducir en la teología de la Escritura un nuevo elemento artificial, cosa que no tiene en cuenta con frecuencia la teología escolástica al tratar este punto) se da en la Escritura solamente desde el punto de vista de la economía de la salvación, a saber: porque considera ese conocimiento intradivino como algo que se revela y ese amor intradivino como algo que se entrega a sí mismo en una comunicación personal. Cuando en la teología se prescinde de esta conexión que se da en la Escritura, la especulación psicológica agustiniana sobre la Trinidad se encuentra en la conocida perplejidad que hace que parezca inútil toda la maravillosa profundidad de esta especulación: se parte de un concepto filosófico intramundano de conocimiento y amor, se desarrolla a partir de *aquí* un concepto de la palabra y del amor como «tendencia», para tener que confesar al terminar de hacer la aplicación especulativa de estos conceptos a la Trinidad que esa aplicación fracasa, porque nos hemos quedado con un concepto «esencial» de conocimiento y amor, y no se puede ni se debe desarrollar a partir de la experiencia humana un concepto «personal» de la palabra ni del amor como «tendencia», ya que en otro caso la palabra que conoce y el espíritu que se ama a sí mismo deberían tener a su vez una palabra y un espíritu como personas nacidas de ellos [14].

Con esto no pretendemos decir que las cosas tengan que ser siempre así en todos los casos en que se divide de la manera usual los dos tratados *De Deo uno-De Deo trino,* colocando uno detrás del otro. Así como sería falso afirmar que esa división y ordenación es la repetición del proceso de la misma historia de la revelación porque la revelación de la esencia progresó hasta llegar a la revelación

[13] Hay que reconocer aquí la teología griega en su punto culminante (en los capadocios), a pesar de su planteamiento económico-salvífico y de tener en cuenta la proyección al mundo, en la doctrina de la Trinidad causa una impresión casi más formalista que la teología trinitaria de Agustín. ¿Cómo podemos explicar esto? ¿Concebían los Padres griegos la Trinidad con tanta evidencia a partir de la «economía de la salvación» como para considerar que *toda* su teología era una doctrina sobre la Trinidad, de modo que «su» doctrina de la Trinidad no constituía *toda* la doctrina de la Trinidad, sino tan sólo su parte formal abstracta, la cual no debía decir nada de cada una de las tres divinas personas, sino resolver el problema (para los griegos adicional) de la unidad de las tres personas con las que nos encontramos como individuos distintos en la teología y en la economía? ¿No deberíamos decir desde este punto de vista: Occidente toma de los griegos la parte formal de la teología de la Trinidad como si fuera (toda) *la* teología de la Trinidad (puesto que la doctrina propia sobre la salvación no conserva sino el mínimo dogmáticamente inevitable de teología trinitaria), y *por esa razón* (a diferecia de los griegos) se ve obligado a dar un contenido a esa teología trinitaria casi matemáticamente formalizada y a hacerla más gráfica mediante lo que desarrolló ya el mismo Agustín como teología «psicológica» de la Trinidad? Cf. algunas indicaciones más concretas sobre el tema de las páginas 276ss.

[14] Sobre la doctrina psicológica de la Trinidad y sus límites, cf. más adelante las páginas 293s, 276ss.

de las personas [15], también hay que decir que esta división y ordenación pueden considerarse tranquilamente como una cuestión didáctica más que como algo fundamental; porque lo que importa en último término es *qué* es lo que se dice en ambos tratados y qué líneas de unión se tienden entre ellos (si los distinguimos del modo ordinario). Lo único que queríamos destacar en este contexto era en último término la observación de que al hacer esa división y ordenación, que de hecho suele hacerse, no se elabora suficientemente la unidad y la mutua interconexión de ambos tratados; lo cual se pone de manifiesto en la naturalidad con que se considera esta división y ordenación como algo sencillamente necesario y evidente.

Se da aún otro fenómeno íntimamente relacionado con el aislamiento de la doctrina sobre la Trinidad: el temor con que se rechazan todos los intentos de probar que se dan analogías, barruntos o preparaciones de esta doctrina fuera del cristianismo o en el AT [16]. Exagerando y simplificando ligeramente podríamos decir: lo que preocupó sobre todo a la antigua apologética contra los paganos y judíos fue encontrar la Trinidad, en la medida de lo posible, antes del NT y fuera del cristianismo, al menos en forma de vestigios y tratándose de espíritus privilegiados; los patriarcas del AT tenían ya en su fe alguna idea de ella y Agustín atribuía a los grandes filósofos cierto conocimiento en esta materia, con una generosidad tal que hoy escandalizaría a muchos. La apologética católica más reciente rechaza normalmente en bloque este tipo de intentos de descubrir fuera del NT una intuición del misterio trinitario. Y esto con una consecuencia indiscutible: si para esta teología no aparece la Trinidad en el mundo ni en la historia de la salvación como una realidad, resulta por lo menos poco problable que se encuentre en ellos ni el más pequeño conocimiento de la Trinidad. Y de esta manera, se presupone tácitamente, con más o menos anterioridad a la cuestión *a posteriori* de si se encuentran realmente esas huellas o no (cosa a la que desde luego tampoco se puede responder afirmativamente *a priori),* que eso no *puede* ocurrir de ningún modo. En todo caso, será mínima la tendencia a valorar de una manera positiva los ecos y analogías que puedan encontrarse en la historia de las religiones o en el AT. Lo *único* que se subraya casi en todas partes es la inconmensurabilidad de estas doctrinas dentro y fuera del cristianismo.

3. *El axioma fundamental sobre la unidad de la Trinidad «económica» e «inmanente»*

El aislamiento del tratado de la Trinidad se nos muestra como algo falso por el mero hecho de darse: esto *no puede* ser así. La Trinidad es un misterio *salvífico.* De lo contrario, no se nos hubiera revelado. Pero en ese caso hemos de ver también claramente por qué lo es; y debe constar en *todos* los tratados de la dogmática que las realidades salvíficas de las que tratan no pueden entenderse si no se busca su relación con este misterio primordial del cristiano. Cuando esta *perijóresis* constante entre los tratados no aparece con claridad, ello debe interpretarse como señal de que en el tratado de la Trinidad o en los otros tratados

[15] Puede afirmarse, al menos con igual derecho, que la historia de la revelación nos manifiesta en primer lugar a Dios como persona sin origen en su relación con el mundo, y que a continuación pasa a descubrirnos a esa persona como el origen de los procesos vitales intradivinos que constituyen las personas.

[16] Sobre la preparación de la revelación trinitaria, cf. *supra,* el artículo de R. Schulte, 56-86.

no se han elaborado suficientemente esas conexiones que nos permiten comprender que la Trinidad es un misterio salvífico para *nosotros* y que *por eso nos* sale al paso dondequiera que se hable de nuestra salvación (o sea, en los demás tratados de la dogmática).

La *tesis fundamental* que establece esta conexión entre los tratados, y que pone de relieve a la Trinidad *como* misterio salvífico para nosotros (en su realidad y no sólo como doctrina), podría formularse así: *La Trinidad «económica» es la Trinidad «inmanente», y a la inversa.*

Naturalmente, si lo tomamos en sentido estricto, este enunciado sólo se justificará a base de lo que diremos en la sección tercera. Porque si conseguimos allí desarrollar sistemáticamente con ayuda de este axioma una doctrina sobre la Trinidad que,

en primer lugar, esté de acuerdo con los datos realmente obligatorios de la doctrina del magisterio sobre la Trinidad;

en segundo lugar, sea capaz de apreciar imparcialmente las palabras de la Biblia sobre la economía salvífica, su estructura trinitaria y las frases que contiene explícitamente la Biblia en relación con el Padre, el Hijo y el Espíritu, de manera que no nos sorprenda el hecho de que la Escritura *no* nos propone real y *explícitamente* una doctrina de la Trinidad «inmanente» (ni el mismo prólogo de Juan pretende tener ese carácter), y

en tercer lugar, nos haga comprender que la Trinidad se presenta y se debe presentar también en el ejercicio de la fe y de la vida cristiana como una fe *salvífica;*

en ese caso, está justificado este axioma. Naturalmente, esta justificación presupone, al margen de la cristología, algo que debe decirse de manera explícita y fundamentarse en la doctrina de la gracia: que el concepto verdadero y último de gracia [17] (y, por tanto, de historia de la salvación) como *auto*comunicación de Dios (y no primariamente como gracia «creada») debe entenderse en Cristo y en su Pneuma, sin que podamos reducirlo, por una parte, a una «relación» del Dios único con la criatura perdonada (cosa que sólo se da en el pensamiento), aunque luego se «atribuya» esta relación a las tres personas divinas, y, por otra, a una «cualidad» creada santificante producida de una manera meramente causal por Dios. Pero ya desde este momento, y dando una visión anticipada de la justificación auténtica de este axioma fundamental, debemos hacer algunas observaciones sobre la doctrina de la Trinidad aquí expuesta.

La Trinidad «económica» *es* la Trinidad inmanente: así dice el principio del que ahora nos ocupamos. En un punto, en un caso, este principio es una verdad de fe definida [18]: Jesús no es simplemente Dios en general, sino que es el Hijo; la segunda persona divina, el Logos de Dios, es hombre: él y solamente él. Se da, por tanto, al menos *una* «misión», *una* presencia en el mundo, *una* realidad de la economía salvífica que no sólo es «atribuida» a una determinada persona divina, sino que le es propia y peculiar. Aquí no se *habla* meramente «sobre» esta persona divina determinada en el mundo. Está ocurriendo algo «fuera de» la vida intradivina, en el mundo mismo, que no es simplemente un acontecimiento del Dios tripersonal que actúa como ser único en la causalidad eficiente del mundo,

[17] Cf. sobre este punto K. Rahner, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada,* en *Escritos* I, 349-377; el mismo autor, *Gnade:* LThK IV (1960) 991-1000; *Selbstmitteilung Gottes:* LThK IX (1959) 627; I. Willig, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade* (Münster 1964).

[18] Pero por ahora sólo en un punto, en un caso, que por eso no basta por sí mismo para justificar simplemente como verdad de fe la tesis expuesta en su conjunto.

sino que le corresponde solamente al Logos, es historia de una sola persona divina a diferencia de las otras personas divinas. (Y ese hecho no cambia aunque se añada que es toda la Trinidad la que causa esa unión hipostática que sólo le corresponde al Logos). Se da una predicación de tipo histórico-salvífico que sólo puede hacerse de una persona divina. Y si eso ocurre *una sola vez,* resulta *falso* el principio: no hay nada histórico-salvífico o «económico» que no pueda predicarse de la misma manera del Dios trino como un todo y de *cada* persona en particular y de por sí; y a la inversa, resulta *falsa* también la afirmación: en una doctrina sobre la Trinidad (como afirmación de las personas divinas en general y en particular) sólo puede haber aserciones que se refieran a lo intradivino. Y es ciertamente exacta la frase: la doctrina de la Trinidad y la doctrina de la economía (doctrina sobre la Trinidad y doctrina sobre la salvación) no se pueden distinguir adecuadamente [19].

4. *La encarnación como «caso» de una relación más amplia*

Las reflexiones precedentes no reciben a menudo en la teología todo el significado que tienen en relación con nuestro problema, viéndose debilitadas u oscurecidas por tres raciocinios distintos. Tenemos que someter a prueba estos raciocinios antes de explicar la importancia del punto de partida dogmáticamente cierto para la tesis más amplia.

a) Peculiaridad de la unión «hipostática».

La *primera dificultad,* la más conocida, más amplia y más radical, es ésta: al apelar a la unión hipostática nos remitimos a una realidad con garantía dogmática, pero esta apelación falla en su objetivo porque no se trata ni *puede* tratarse de un caso o ejemplo de una relación y principio generales; el principio de la unión hipostática no nos permite de antemano tomarlo como paradigma de otros principios que abren en cierto sentido de un modo similar a la Trinidad hacia afuera, de manera que en último término se siguiese la tesis de la identidad entre la Trinidad económica y la inmanente. El motivo de este negarse a concebir la encarnación como un «caso» de una relación más amplia, formulado de manera sencilla y contundente, sería éste: en Dios todo forma una unidad en estricta identidad, fuera de la oposición entre las relaciones divinas de origen, que son las que constituyen las personas [20]. Como consecuencia de esto, cada persona divina sólo puede tener una relación con el mundo privativa de ella, a diferencia de las otras personas divinas, mediante una unión *hipostática* como tal, porque

[19] No se puede evitar este principio aludiendo sutilmente a que la *unio hypostatica* no establece ninguna «relación real» en el Logos mismo, y que, por tanto, no debe predicarse del Logos como tal nada «económico» que se refiera a él. Sea lo que fuere del axioma de la metafísica escolástica de que Dios no tiene «relaciones reales» hacia afuera, sigue siendo válido y *norma* directiva para este axioma (y no a la inversa): el Logos mismo es con toda verdad hombre, él y solamente él, y no el Padre ni el Espíritu. Y por eso sigue siendo verdadero: si todo lo que es y permanece realmente en el Logos mismo debe incluirse en una doctrina de las personas divinas, esa misma doctrina implica una afirmación económica. Cf. además sobre esta objeción: K. Rahner, *Para la teología de la encarnación,* en *Escritos* VI, 139-157, especialmente 147ss.

[20] Cf. sobre la historia, el sentido y los límites de este principio el copioso estudio de H. Mühlen, *Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio:* MThZ 16 (1965) 37-57.

solamente en ella se actualiza lo peculiar suyo, el carácter de persona, la función hipostática «hacia afuera» Pero dado que, por una parte, sólo hay una unión hipostática del Logos, y por otra, toda relación *propia* de una persona sólo puede ser hipostática, de la verdad de la encarnación no se puede deducir ningún principio de tipo general (que vaya más allá de la posibilidad de la unión hipostática de otras personas divinas) No es nuestra tarea ni nuestra intención en este lugar el tratar expresamente esta dificultad fundamental, que ha planteado, por ejemplo, en los últimos decenios Paul Galtier [21], atacando la idea de que se den relaciones no apropiadas de las personas divinas con el hombre por la gracia Este tema ha sido tratado tan a fondo, que dentro del marco de una breve reflexión metódica previa no podríamos decir nada nuevo ni mejor sobre el Por eso bastará que hagamos constar aquí que nos parece convincente la refutación de esa objeción tal como la ha hecho, por ejemplo, H Schauf [22] Al menos Galtier y otros teólogos de su misma línea no han llegado a probar con certeza que sean necesaria y estrictamente lo mismo una relación hipostática propia y una relación que une hipostáticamente A lo largo de estas reflexiones surgirán todavía argumentos positivos en contra de esta identificación [23]

Sin embargo, queremos observar aquí lo siguiente en contra de Galtier en primer lugar, la argumentación de Galtier y de los demás defensores de su teoría parte con excesiva seguridad de la suposición de que ya sabemos claramente lo que significa «persona» e «hipóstasis» cuando aplicamos estos conceptos a la «Trinidad» de Dios y a Cristo, y de que cuando aplicamos el concepto de «persona» en cristología tiene *sencillamente* el mismo sentido que al hablar de la

[21] P Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes* edición revisada y aumentada (Roma ²1950)

[22] H Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes* (Friburgo 1941), cf también Ph J Donnely, *The Inhabitation of the Holy Spirit A Solution according to de la Taille* ThStud 8 (1947) 445-470, J Trutsch, *SS Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores* (Trento 1949), S J Dockx, *Fils de Dieu par grâce* (París 1948), C Strater, *Het begrip «appropriate» bij S Thomas* Bijdr 9 (1948) 1-41, 144 186, J H Nicolas, *Présence trinitaire et presence de la Trinité* RThom 50 (1950) 183 191, Th J Fitzgerald, *De inhabitatione Spiritus Sancti in doctrina S Thomae Aquinatis* (Mundelein 1950), P de Letter, *Sanctifying Grace and our Union with the Holy Trinity* ThStud 13 (1952) 33 58, Ph J Donnely, *Sanctifying Grace and our Union with the Holy Trinity A Reply* ThStud 13 (1952) 190 204, F Bourassa, *Adoptive Sonship Our Union with the Divine Persons* ThStud 13 (1952) 309 335, P de Letter, *Current Theology Sanctifying grace and the divine Indwelling* ThStud 14 (1953) 242 272, F Bourassa, *Présence de Dieu et union aux divines personnes* ScEccl 6 (1954) 3 23, P de Letter, *Divine indwelling and sanctifying grace* Bijdr 19 (1958) 22 31, E Haible, *Die Einwohnung der drei gottlichen Personen im Christen nach den Ergebnissen der neueren Theologie* ThQ 139 (1959) 1 27, H Muhlen, *Der Heilige Geist als Person* (Munster 1963), I Willig, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade,* 260ss, 283ss (con bibliografía), M Flick y Z Alszeghy, *Il Vangelo della Grazia* (Florencia 1964) 454 498 (con abundante bibliografía)

[23] Debe prestarse atención al método seguido en esta reflexión El argumento comienza siendo puramente *negativo* la argumentación de Galtier, etc , no tiene una fuerza claramente probatoria Por tanto, no afirmamos de manera *positiva* que *sólo* por el mero hecho de la encarnación como tal se pueda *deducir* ya que existan otros casos de una «economización» similar real de la verdadera Trinidad inmanente (En caso contrario nos contradiríamos, porque en seguida tendremos que decir que no se puede dar el paso de la encarnación del Logos a la posibilidad de la encarnación de otra persona divina) Solamente las razones teológicas que nos prueben que se dan otros casos de semejante interconexión de la Trinidad económica y la inmanente podrán demostrarnos que la encarnación es un «caso» de semejante identidad

Trinidad [24] Deberíamos reflexionar a este respecto con más nitidez de la habitual sobre el distinto *origen* de los dos conceptos de persona (persona como lo que diferencia-persona como principio de unidad, y en ambos casos en relación con una [dos] naturaleza[s]), ante todo teniendo en cuenta que en la encarnación sólo puede distinguirse verbalmente la «hipóstasis» y la *functio hypostatica* Si nos fijamos en esto podemos *preguntarnos* por lo menos ¿No puede ser precisamente consecuencia del carácter propio de la segunda persona divina, y correspondientemente de la tercera, el que, si el Dios único se comunica al mundo, la peculiaridad de esta comunicación, en cuanto está determinada por la peculiaridad de la segunda persona, sea precisamente una unión «hipostática», mientras que no ocurre así cuando esa comunicación depende del caracter propio de la tercera persona, sin que eso signifique que deje de ser comunicación de sí mismo, relación no meramente apropiada de la tercera persona con la criatura? Dicho en pocas palabras si lo «hipostático» de la unión del Logos con la realidad de la criatura no debe entenderse *meramente* a partir del concepto de «una» hipóstasis de la Trinidad, sino que recibe su contenido precisamente del carácter propio del Logos como tal, el presupuesto que hacían tácitamente Galtier y otros en su argumentación no puede mantenerse ya con seguridad ni con razón

Con esto queremos afirmar que en principio la encarnación puede concebirse como un «caso» dogmáticamente cierto de una relación (al menos no imposible de raíz) económica y propia de cada una de las personas divinas respecto al mundo, con esa relación se da también la posibilidad de una comunicación real de toda la Trinidad como tal al mundo en el acontecer salvífico y, por tanto, la identidad de la Trinidad inmanente y la económica Lo cual tiene especial valor porque esta concepción *no* lleva incluido el que se encuentren inmediatamente yuxtapuestas estas tres relaciones no apropiadas de las tres personas con el mundo, sino que puede significar exactamente lo mismo que cuando se dice que el Dios trino *como* trino tiene en su autocomunicación «una» sola relación con la creación, pero una relación que le relaciona con el mundo a el *como* trino y, por tanto, a cada persona según su propio modo

b) La encarnación del Logos y lo trinitario intradivino

La *segunda* dificultad —en cierto modo opuesta a la anterior— es la que ya hemos insinuado antes si aceptamos que *cada* persona divina puede entrar en una unión hipostática con una realidad creada, el hecho de la encarnación del Logos no nos «descubre» propiamente nada acerca de él *mismo,* esto es, acerca de su peculiaridad relativa intradivina, en ese caso, la encarnación sólo significa en el fondo, para nosotros, objetivamente la experiencia del carácter personal de Dios en general (tal como lo conocemos ya antes de que esto ocurra), y no la de una personalidad trinitariamente diferenciada, ciertamente, *sabemos* (por una comunicación verbal) que en concreto la *segunda* persona divina realiza una función hipostática respecto a la realidad humana experimentable en Jesús Pero lo que en ella experimentamos sería exactamente lo mismo si fuera otra la persona divina que constituyera la subsistencia de esta realidad humana La realidad que podemos percibir económicamente (al hablar Jesús del Padre y de sí mismo como el «Hijo») sería algo que nos permitiría contemplar a la Trinidad en sus palabras, pero no en sí misma, porque lo que *sucede* aquí económicamente hubiera podido suceder del mismo modo a través de cualquiera de las otras personas, el suceso

[24] Sobre el problema que aquí se nos presenta, cf más adelante la sección tercera 324ss

mismo (que es sólo transmisor neutro de una mera revelación por la palabra, pero que no es en sí mismo revelación trinitaria a través del acontecimiento) no nos dice nada acerca de lo trinitario intradivino. Ya hemos insinuado antes el influjo que ejerce en el desarrollo de la cristología ese presupuesto que se hace como si fuera algo evidente. Pero ¿es verdad ese presupuesto de que *cada una* de las personas divinas puede hacerse hombre? Respondemos nosotros: ese presupuesto no está probado y es falso. No está probado: la tradición más antigua anterior a Agustín no pensó nunca en semejante posibilidad, y en el fondo su reflexión teológica presuponía siempre lo contrario: en ella el Padre es *per definitionem* el ser fundamentalmente «invisible» porque no tiene origen, el que se revela y aparece precisamente porque pronuncia su *Palabra* para el mundo, esa Palabra que *per definitionem* es, desde el punto de vista intradivino y económico, la revelación del Padre, de modo que una revelación del Padre sin el Logos y su encarnación sería lo mismo que un hablar sin palabras. Además, es falso: de que una determinada persona divina se haya hecho hombre no se puede deducir la misma «posibilidad» para las otras. Porque esa deducción presupondría: *a)* que «hipóstasis» en Dios es un término unívoco en relación con las tres personas divinas, y *b)* que esa diferenciación que se da en el ser personal de cada una de las tres personas (que en realidad es tan grande que no permite sino un concepto de persona análogo en sentido *muy lato,* empleado *del mismo modo* para las «tres» personas) no impide que una persona entre en la misma relación hipostática con una realidad creada que la segunda persona divina, y precisamente gracias a su ser personal irrepetible y peculiar. Pero el primero de estos presupuestos es falso y el segundo sencillamente no está probado [25].

La tesis que estamos atacando es falsa; en efecto, si la tesis que estamos refutando fuese verdadera y si se la tomase realmente en serio [26], en lugar de relegarla al margen del pensamiento teológico significaría propiamente una revolución de toda la teología. Entre la «misión» y la vida intratrinitaria no se daría ya ningún tipo de conexión real. Nuestro carácter de hijos en la gracia no tendría verdadera y absolutamente nada que ver con la filiación del Hijo, puesto que cualquier otra persona encarnada hubiera podido instaurar de idéntica manera nuestra filiación. No tendríamos ningún modo de saber qué es Dios en sí mismo —como Trinidad— a partir de lo que es para nosotros. Esas consecuencias y otras muchas similares que se desprenderían de esta tesis van en contra de toda la línea de la Sagrada Escritura, como no puede negar más que el que no sitúa su teología bajo la norma de la Escritura, sino sólo le permite decir a ésta lo que ya sabe por su teología escolar, separando todo lo demás con habilidad y sangre fría. Esto deberíamos probarlo con ejemplos concretos, y desde luego podríamos

[25] El que niega el hecho de que el Padre o el Espíritu se hubieran podido también hacer hombres negaría una «perfección» en dichas personas en el caso de que supiéramos ya ciertamente que semejante posibilidad es una posibilidad real para el Padre o el Espíritu y, por consiguiente, una «perfección». Pero eso es precisamente lo que no sabemos. Así, por ejemplo, para el *Hijo* como Hijo es una perfección el proceder del Padre. Pero el intentar deducir de ahí el que también el Padre como tal debería tener esa perfección sería absurdo. Y puesto que la función hipostática «hacia afuera» *es* la hipóstasis divina correspondiente, de la función de *esta* hipóstasis no podemos deducir nada que tenga validez para otra, incluso aunque según nuestro concepto universal *abstracto* de la subsistencia no parezca darse contradicción en la concepción de que el Padre haga subsistir una naturaleza humana.

[26] Ya hemos dado al comienzo de este capítulo algunas indicaciones sobre el hecho de que esta tesis se presupone casi tácitamente como evidente y que, sin embargo, tiene consecuencias muy importantes y por eso aun en su anonimato ejerce un gran influjo.

hacerlo. Pero aquí no nos es posible más que formular la tesis contraria. Sin embargo, puesto que la tesis que rechazamos no puede pretender tener ningún tipo de obligatoriedad dogmática o teológica, en el contexto de estas reflexiones previas metodológicas podemos decir también pura y simplemente que no la aceptamos. De esta manera nos mantenemos mejor que los defensores de dicha posición dentro de lo verdaderamente revelado; estamos haciendo una teología que no cuenta ni expresamente, ni tampoco (lo que sería más peligroso) tácitamente, con una posibilidad de la que nada nos dice la revelación; y esa teología nuestra se mantiene en el ámbito de la verdad de que es el Logos el que se nos presenta en la revelación, *el* (y no *uno* de los posibles) revelador del Dios trino gracias a ese ser personal que le es peculiar y exclusivo como Logos del Padre.

c) Identidad del Logos «económico» e «inmanente».

La *tercera* dificultad contra el axioma fundamental que proponíamos [27], y que explicita todas las virtualidades de la segunda, es ésta: si la naturaleza humana del Logos se concibe *solamente* como algo estático en sí mismo, en su esencia cerrada, como algo que ha sido creado según un plan, una «idea» que de suyo nada tiene que ver con el Logos (o en todo caso no más que otras naturalezas y esencias posibles y creables), esa naturaleza subsistiría, sí, en el Logos; se podrían predicar de él como propios esta realidad natural y sus actos, y en un sentido formal (pero nada más que muy formal) podríamos decir que el Logos está «presente» y «actúa» en el mundo y en su historia a través de esa realidad humana. Pero toda esa realidad no nos descubriría propiamente nada del Logos como tal. El Logos no mostraría en ella sino lo general (o todo lo más, manifestaría *a través* de esta realidad lo maravilloso y sobrehumano gracias a unos rasgos preternaturales que pueden observarse en él y que no los tiene una naturaleza humana ordinaria), eso que de todas formas es «humano». Pero lo humano como tal no llegaría a mostrarnos al Logos como tal. El mismo Logos no se nos mostraría sino en su carácter formal de sujeto. Y de esta manera, una realidad trinitaria *intra*divina habría salido realmente de sí misma en la economía salvífica, pero sólo en una formalidad vacía. Eso que ya conocíamos, pero que no es trinitario, habría sido creado y así (como algo presupuesto lógica y objetivamente, aunque no temporalmente) sería asumido. Pero bajo este presupuesto no podemos decir propiamente que el Logos haya salido de su aislamiento intradivino para mostrarse *a sí mismo a través* de su humanidad y *en* su humanidad. Si mantenemos este presupuesto, no sería posible decir con propiedad: el que *me ve* a mí, me ve *a mí;*

[27] La mayor parte de las veces esta dificultad está presente en la teología tan sólo de manera anónima. Resulta difícil llegar incluso a formularla claramente, aunque se encuentra en el trasfondo de todas las diferencias cristológicas que siguen existiendo todavía en nuestros días en la cristología católica (por ejemplo, entre un calcedonismo puro y un neocalcedonismo). La pregunta crucial es ésta: ¿La humanidad del Logos es algo extraño que ha sido simplemente tomado por el Logos, o es precisamente lo que resulta cuando el Logos se pronuncia a sí mismo en lo no divino? ¿Tenemos que explicar la encarnación en su contenido (respecto a aquello en lo que se convierte el Logos) a partir de la naturaleza humana como algo ya conocido (y que por eso no se hace más patente por el hecho de la encarnación), o debemos entender *en último término* la naturaleza humana a partir de la enajenación por la que el Logos se manifiesta? Cf. sobre este tema y sobre las explicaciones que siguen K. Rahner, *Problemas actuales de cristología,* en *Escritos* I, 169-222; el mismo autor, *Sobre la teología de la encarnación,* en *Escritos* IV, 139-157; B. Welte, *Zur Christologie von Chalkedon,* en *Auf der Spur des Ewigen* (Friburgo 1965) 429-458.

porque propiamente no habríamos visto nada del sujeto mismo del Logos al experimentar la humanidad de Cristo como tal, sino todo lo más su carácter formal abstracto de sujeto. Por tanto, la cuestión es ésta: ¿Hemos de concebir el ἀσυγχύτως de Calcedonia de tal manera que la naturaleza humana sin mezcla del Logos no tenga más relación con él como Logos que la que tiene cualquier criatura con su creador si excluimos la subsistencia formal en él, de manera que dicha naturaleza humana se «predica» de su sujeto, pero este sujeto no se «expresa» en ella *a sí mismo* realmente? Es posible que no hayamos conseguido siquiera elevar esta dificultad a la luz de la conciencia refleja. Sin embargo, se encuentra de manera poco clara, pero tanto más eficiente e inquietante, en la base de toda cristología. Menos todavía podemos ofrecer aquí una fundamentación auténtica de la respuesta que nos parece adecuada a la pregunta propuesta. Lo único que podemos decir aquí es lo siguiente: la dificultad que acabamos de mencionar no considera como es debido la relación fundamental entre el Logos y la naturaleza humana que ha tomado en Cristo. Entre ambos se da una relación más esencial y más interna. La naturaleza humana en general es objeto posible del conocimiento y poder creadores de Dios porque y en cuanto que el Logos es por su misma esencia y también para lo no divino el proferible, la palabra del Padre en la que el Padre puede manifestarse y —libremente— descubrirse a lo no divino, y porque, cuando esto ocurre, se convierte precisamente en eso que llamamos naturaleza humana. En otras palabras: la naturaleza humana no es una máscara que se ha tomado de fuera (el πρόσωπον), la librea en la que se esconde el Logos y desde la que gesticula ante el mundo, sino que por su mismo origen es el símbolo real constitutivo [28] del mismo Logos, de modo que con una autenticidad ontológica última se puede y se debe decir: el hombre es posible porque es posible la enajenación del Logos. No podemos desarrollar aquí esta tesis ni mucho menos probarla. Tenemos que remitirnos a trabajos que han aparecido recientemente [29] y que se ocupan de esta cuestión bien sea expresamente o bien en su contenido. Y si se debe responder a esta pregunta en el sentido indicado, podemos afirmar sin paliativos y sin reservas ocultas: lo que es y hace Jesús como hombre es la la existencia del Logos entre nosotros, que nos revela al Logos mismo como salvación nuestra. Y, por consiguiente, es estrictamente uno mismo el Logos en Dios y el Logos entre nosotros, el Logos inmanente y el económico [30].

[28] Sobre este concepto, cf. mi artículo *Para una teología del símbolo,* en *Escritos* IV, 283-321.

[29] Cf. sobre este tema la bibliografía que citamos en las notas 27 y 28; cf., además, F. Malmberg, *Der Gottmensch* (Friburgo 1959).

[30] Esta identificación (al no tratarse abstractamente en nuestra formulación del problema del sujeto formal del Logos, sino del Logos concreto, encarnado) es la identificación que nos describen los Concilios de Efeso y Calcedonia: sin mezcla y sin separación; y, por tanto, no es la identificación de una identidad sin vida, en la que ya no se puede distinguir nada, porque todo es de antemano lo mismo, sino la identificación en la que un uno y mismo Logos está *por sí mismo* en la realidad humana. No le ha sido meramente añadido algo extraño (la naturaleza humana) —esta «unión» no se entendería ya por sí misma, antes bien tendríamos tan sólo dos realidades *yuxtapuestas*—, sino que el Logos establece lo otro *porque* de esa forma se constituye y se expresa a sí mismo. Por consiguiente, hay que concebir la diferencia como modalidad interna de la unidad misma, y de esta forma tanto intratrinitariamente cuanto «hacia afuera» hay que considerar una identificación inmediata, no medida por lo realmente distinto, como negación y no como la forma más elevada de verdadera identificación.

5. *Triple comportamiento de Dios respecto a nosotros en el orden de la gracia*

La Trinidad económica *es* la Trinidad inmanente: así dice ese principio que tenemos que explicar en una reflexión previa. Hasta ahora hemos demostrado que hay por lo menos *un* caso de este axioma que es dogmáticamente indiscutible. Pero el que ese caso sea realmente un *caso* es algo que sólo podemos saber después de reflexionar sobre la doctrina de la gracia. Se trata del caso de las relaciones no apropiadas de las personas divinas con el justificado. El problema y la diversidad de opiniones entre los teólogos en torno a esta cuestión han sido ya indicados y no necesitamos exponerlos aquí de nuevo. Pero en todo caso —y por lo menos— esta tesis de las relaciones peculiares y no apropiadas es una tesis libre en teología y una opinión contra la que no se pueden hacer objeciones dogmáticas. En este lugar la presuponemos [31]. Lo único que vamos a hacer es desarrollar en la dirección de nuestra pregunta esta doctrina conocida y ordinaria, aunque no libre de objeciones. Por consiguiente, la tesis que presuponemos aquí como justificada [32], entendida adecuadamente y tomada en su verdadera importancia, no expresa una sutileza escolástica, sino que nos dice lisa y llanamente: cada una de las tres divinas personas se comunica al hombre ella misma en su carácter propio personal y en su diversidad por una gracia libre, y esta comunicación trinitaria (sin que consideremos la «habitación» de Dios, la «gracia increada», únicamente como comunicación de la «naturaleza» divina, sino también e incluso primariamente como una «comunicación de las personas», puesto que tiene lugar en un acto libre y espiritual, personal, es decir, de persona a persona) es el fundamento ontológico-real de la vida de la gracia en el hombre y (bajo los otros presupuestos) de la contemplación inmediata de las personas divinas en la consumación. Es evidente que esta comunicación de las personas divinas tiene lugar de acuerdo con su carácter propio personal, es decir, de acuerdo con y gracias a la relación que se da entre ellas. Si una persona divina se comunicara de otra forma que no fuera en y a través de la relación que tiene con las otras personas, para tener una relación propia con el justificado (y a la inversa éste con aquélla), eso significaría y presupondría que cada persona concreta (como tal, en su diferencia conceptual con la esencia una e idéntica) sería algo absoluto y no meramente algo relativo; habríamos abandonado el verdadero fundamento de la doctrina de la Trinidad. Y eso significa de nuevo que estas tres comunicaciones lo son del Dios único en la forma relativa triple en la que subsiste. Por tanto, el Padre se nos da también a nosotros como *Padre;* es decir, por el hecho de ser (esencial-

[31] Una sola observación: si se aplica la ontología clásica de la teología medieval acerca de la *visio beatifica* a la contemplación indiscutible de las personas divinas como tales, lógicamente no se puede poner en duda esta tesis para la visión (y en ese caso tampoco para la gracia de la justificación como el substrato ontológico y el comienzo formal de la contemplación inmediata de Dios). Una contemplación inmediata de las personas divinas, que, por tanto, no podemos concebir como mediada por una *species impressa* creada, sino solamente por la realidad ontológica real de lo contemplado en sí mismo, que se comunica al que contempla en una causalidad del conocimiento formal, significa necesariamente una relación ontológica real del que contempla con las personas que contempla como tales en su peculiaridad real. Sobre este punto no reflexionó suficientemente la teología medieval. Sin embargo, se trata de algo que entra plenamente dentro de la estructuración lógica de su planteamiento teológico a propósito de la *visio.*

[32] Seguiremos fundamentando esa tesis, aunque solamente a base de algunas indicaciones, en las páginas 309s, pasando revista a la historia de la revelación de la Trinidad tal como realmente tuvo lugar.

mente) en *sí,* se expresa a sí mismo, y *de esta forma* nos comunica al Hijo como apertura propia y personal de sí mismo [33], y el Padre y el Hijo (recibiendo del Padre), en cuanto que se afirman en el *amor,* inclinándose hacia sí mismos y encontrándose en sí mismos, precisamente *así,* como aceptados con amor, se comunican, esto es, como Espíritu Santo. Dios se comporta con nosotros de una manera trinitaria, y ese mismo comportamiento trinitario (libre y no debido) para con nosotros *es* no sólo una imagen o una analogía de la trinidad interna, sino que es ésta misma, comunicada de manera libre y graciosa. Porque lo que se comunica es precisamente el Dios personal trinitario, e igualmente la comunicación (que se hace a la criatura por pura gracia), *si* tiene lugar libremente, sólo puede tener lugar en la forma intradivina de las dos comunicaciones de la esencia divina del Padre al Hijo y al Espíritu, porque otra comunicación distinta no podría comunicar de ningún modo lo que se comunica aquí, las personas divinas, al no ser éstas algo distinto de su propio modo de comunicación.

A partir de aquí, y anticipando la exposición propiamente dicha (porque sólo así puede hacerse comprensible el elemento «metódico»), podemos considerar la conexión que se da entre la Trinidad inmanente y la económica en la dirección inversa. El Dios uno se comunica como expresión absoluta de sí mismo y como don absoluto del amor. Y esta comunicación suya es verdaderamente (en esto consiste el misterio absoluto que se nos manifiesta solamente en Cristo) comunicación *de sí mismo,* esto es, Dios no sólo hace participar a su criatura «de sí» (de manera mediada) *al* crear y donar mediante su causalidad *eficiente* todopoderosa realidades creadas y finitas, sino que en una causalidad *cuasi formal* se da realmente y en el sentido más estricto de la palabra *a sí mismo* [34]. Pero, según el testimonio de la revelación en la Escritura, esta comunicación *de sí mismo* que nos hace Dios tiene un triple aspecto [35]: es autocomunicación [36] en la que lo comunicado sigue siendo lo soberano y no abarcable, que permanece —incluso como recibido— en su ausencia de principio no disponible ni comprensible; es autocomunicación en la que «está ahí» el Dios que se nos abre, como verdad que se expresa a sí misma y como una capacidad de disponer que obra libremente en la

[33] No podemos todavía en este lugar precisar más hasta qué punto la autocomunicación del Padre en una unidad de contrarios lleva consigo en la pronunciación de la Palabra para el mundo tanto la encarnación como la promesa *gratuita* de esta Palabra al hombre (creyente).

[34] En un sistema formal de axiomas, la consecuencia de esto sería: si la diferencia que se da en lo que Dios ha comunicado como tal se da *solamente* de parte de la criatura, no se trata de una autocomunicación de Dios en sentido estricto. Pero si se trata realmente de una *auto*comunicación en la que en lo comunicado como tal, y, por tanto, también «para nosotros», se da una verdadera diferencia, Dios tiene que ser diferenciable «en sí mismo», sin que eso perjudique a su unidad (que en ese caso se caracteriza como la unidad de la «esencia» absoluta). Y esa diferenciación tendrá el carácter de la manera relativa de comportarse Dios consigo mismo. En consecuencia: si la revelación *a)* da testimonio de una verdadera *auto*comunicación, y si *b)* explica esa autocomunicación como algo que contiene diferencias para nosotros (si la ve como mediata, sin que esa mediación sea meramente de tipo creado, lo que anularía el carácter de una verdadera autocomunicación), *eo ipso* se afirma la diferencia y la mediación en Dios tal como es él en sí mismo.

[35] En la sección tercera desarrollaremos de nuevo con más detalle lo que vamos a decir ahora. Las consideraciones siguientes sirven solamente para iluminar el axioma fundamental como tal.

[36] Sobre este concepto, cf. la bibliografía que hemos citado en la nota 17; cf., además, M. Flick y Z. Alszeghy, *Il vangelo della grazia,* 489ss, 586ss; I. Willig, *op. cit.,* 188ss (con la nota 208), 289ss; H. Mühlen, *Person und Appropriation,* 54ss (con bibliografía).

historia [37], y es autocomunicación en la que el Dios que se comunica está produciendo en el que lo recibe la aceptación amorosa de su comunicación, obrando de tal manera que la aceptación no signifique una desvirtuación de la comunicación al nivel de la mera criatura. Este triple aspecto, por una parte, no puede considerarse como un desarrollo meramente *verbal* de una comunicación que en sí misma sería indiferenciable. Por el contrario, en la dimensión de la economía de la salvación esa diferencia es ante todo verdaderamente «real»: el origen de la autocomunicación de Dios, su «existencia», que se nos abre de manera radical y que se expresa a sí misma, el ser aceptado de la autocomunicación, producido por él mismo, no son sencillamente y sin diferencias «lo mismo» designado con palabras distintas. Dicho de otro modo: el Padre, el Verbo (Hijo) y el Espíritu (por infinitamente insuficientes que puedan ser estas palabras) nos remiten, en la comprensión de la experiencia de la fe tal como se nos manifiesta en la Escritura, a una diferencia verdadera, a una doble mediación dentro de esta autocomunicación. *Por otra parte,* sin embargo, la doble mediación a través del Verbo y el Espíritu (como nos lo muestra cada vez más clara e ineludiblemente la historia de la revelación) no es una mediación de carácter creado, en la que Dios no se comunicaría verdaderamente como es él mismo. Pero si de acuerdo con el testimonio de la fe la comunicación económica de Dios es realmente trinitaria [38], y, por tanto, el sabelianismo *económico* es desde el primer momento falso, y por otra parte esos modos de existencia mediadores de Dios no son en nosotros criaturas intermedias ni potencias cósmicas creadas, porque semejante concepción de la comunicación de Dios, que en el fondo es arriana, destruiría la verdadera *auto*comunicación de Dios y rebajaría el acontecimiento escatológico salvífico en Cristo al plano de las mediaciones cada vez más provisionales y más abiertas (del tipo de profetas-siervos, potencias angélicas o emanaciones descendentes gnósticas y neoplatónicas), esa mediación real de tipo divino en la dimensión de la economía tiene que *ser* también una mediación real en la propia vida interna de Dios. La «trinidad» del comportamiento de Dios para con nosotros en el orden de la gracia de Cristo es ya la realidad de Dios tal como es en sí misma: «tripersonalidad». Esta afirmación tendría sentido sabeliano o modalista si no admitiese que la «modalidad» del comportamiento de Dios respecto a la criatura elevada sobrenaturalmente y agraciada con la realidad misma de Dios —desconociendo absolutamente el carácter de apertura *de sí mismo* que tiene esta «modalidad» (en la gracia increada y en la unión hipostática)— coincide con el modo de ser Dios «en sí mismo», sino que pensase que Dios resulta tan poco afectado por tal comportamiento que esa «diversidad» (como en el caso de la creación y del comportamiento natural de Dios para con el mundo) no implica ninguna diferencia en Dios, sino solamente en la criatura.

[37] No olvidemos que hay que interpretar el concepto de «palabra» a partir de toda la plenitud de contenido que tiene en el AT, esto es, como la palabra creadora que pronuncia Dios de manera poderosa en su acción y decisión, palabra en la que se pronuncia el Padre a sí mismo, en la que está y actúa, y que, por tanto, no se trata nunca de una mera reflexión teorética sobre sí mismo. A partir de un tal concepto resulta mucho más fácil de entender la unidad de la «Palabra» de Dios como unidad del que se ha hecho carne y del que dispone y dirige con poder los corazones de los hombres. Sobre los datos bíblicos en torno a este tema, cf. H. Schlier, *Palabra* (Sagrada Escritura): CFT III, 295-321 (con bibliografía).

[38] Cf. *supra* la explicación dada por F. J. Schierse sobre la revelación de la Trinidad en el NT, 89ss, 97ss, 110ss, 120ss.

6. *Significado metódico de la tesis fundamental propuesta*

¿Qué sentido tiene metódicamente para la exposición sistemática de la doctrina de la Trinidad la presuposición de la tesis (o su corroboración) de que la Trinidad económica es la inmanente y viceversa?

a) La Trinidad como realidad salvífica y como experiencia gratuita.

En este tratado podemos buscar sin ninguna preocupación el acceso a la doctrina de la Trinidad en la experiencia histórico-salvífica y creyente de Jesús y de su Espíritu en nosotros. En esa experiencia se nos da ya la misma Trinidad inmanente. La Trinidad no es para nosotros sólo una realidad que podemos expresar de una manera puramente doctrinal. Ella misma se encuentra dentro de nosotros, y como tal no se nos da sólo por el hecho de que la revelación nos comunique unos cuantos principios sobre ella. Lo que ocurre es más bien que se nos dicen esos principios porque se *nos* ha adjudicado la misma realidad de la que hablan esos principios; no se nos dice para que sirvan de piedra de toque de nuestra fe en algo con lo que no tenemos ninguna relación real, sino porque nuestra propia gracia y gloria no pueden esclarecerse plenamente sino en la expresión de este misterio, de manera que ambos misterios, el de nuestra gracia y el de Dios en sí, forman un mismo misterio insondable. Esto no puede olvidarlo nunca el tratado *De Trinitate*. De aquí, de este interés plenamente existencial de la salvación, brota su vida y recibe el impulso que le mueve, y aquí se encuentra la vía verdadera de acceso a su comprensión. Para el que no esté de acuerdo con nuestra tesis fundamental, la Trinidad no será *sino* algo que (mientras no la contemplemos inmediatamente como tal en su «en sí» sin relaciones [39]) puede ser comunicado por medio de puros conceptos y palabras (mediante una pura «revelación *por la palabra*» en contraposición a una revelación en la *acción salvífica* de Dios para con nosotros). Y en ese caso el tratado recibe ese carácter abstracto y ese distanciamiento de la vida que pueden notarse en muchos de tales estudios. Y en ese caso también el argumento a partir de la Escritura llegará a adoptar inevitablemente el carácter de un método que gracias a una dialéctica sutil saca consecuencias de algunos principios concretos y construye con ellas un sistema; a la vista de semejante sistema nos preguntamos si Dios habrá revelado realmente esas cosas que nos quedan tan lejos, y de una manera como ésta, que necesita una explicación tan poco clara y tan complicada. En cambio, si es verdad que para representarnos el contenido de la doctrina trinitaria podemos recurrir siempre a la experiencia de la historia de la salvación y de la gracia (de Jesús y del Espíritu de Dios que actúa en nosotros), porque en ella tenemos ya siempre a la Trinidad como tal de un modo real, no debería haber ningún tratado de la Trinidad en el que la doctrina de las «misiones» se colocara al final, en forma de apéndice, como si fuera todo lo más un escolio relativamente secundario y suplementario. Todo tratado sobre la Trinidad tendría que partir de esta doctrina, incluso en el caso de que por razones didácticas no se tratara de ella como tema explícito sino al final del tratado de la Trinidad o en otras secciones de la dogmática [40]. Cuanto menos se avergüenza una doctrina trinitaria de tener un enfoque

[39] Presuponiendo que una contemplación entendida *de esta manera* no incluya una contradicción interna o ésta no aparezca como tal.

[40] El artículo de F. Bourassa *Sur le Traité de la Trinité:* Gr 47 (1966) 254-285, especialmente 277s (sobre las «misiones»), nos hace ver lo difícil que resulta llegar a la unidad de la visión histórico-salvífica y la especulativa presuponiendo los planteamientos tradicionales.

propio de la economía de la salvación tanto más probable es que diga lo que debe decir sobre la Trinidad inmanente y que sea capaz de aproximar también realmente eso que debe decir a una comprensión de la fe teórica y existencial.

b) Interpretación de la historia de la revelación del misterio trinitario.

A continuación (de manera explícita o implícita: eso es una cuestión puramente didáctica y secundaria, que aquí puede quedar sin decidir), el tratado deberá recorrer la historia de la revelación de este misterio. En nuestra época nos hemos acostumbrado en teología a rechazar de una manera excesivamente simple y apodíctica, y sin ninguna diferenciación, la opinión de los antiguos de que ya antes de Cristo se había dado de alguna forma una fe en la Trinidad. Desde la perspectiva que ahora hemos alcanzado se podría realizar un enjuiciamiento más matizado de esta cuestión y hacerlo valer para el tratado de la Trinidad, con lo que comprenderíamos mejor la concepción de la antigua tradición y la historia de la revelación de este misterio [41]. A lo largo de todo el AT está presente el tema fundamental de que Dios es el misterio absoluto al que nadie puede ver sin que esto signifique la muerte, y que, sin embargo, ese *mismo* Dios es el que ha tenido trato con los patriarcas, interviniendo en su historia. Pero esa automanifestación descubridora se encuentra mediada en el AT especialmente (además de por el ángel de Yahvé, etc.) por la «Palabra», en la que por una parte está presente el mismo Dios de manera poderosa, al mismo tiempo que le representa, y en el «Espíritu», que hace comprender y anunciar la Palabra [42]. Cuando ninguna de estas dos realidades actúa, es que Dios se ha apartado de su pueblo; cuando hace donación de su misericordia renovada y definitivamente vencedora al «resto santo», envía *al* Profeta con su Palabra en la plenitud del Espíritu. (La doctrina sobre la Torá y la Sabiduría de la literatura sapiencial significa también una manera de expresar con mayor individualismo y menos dinamismo histórico la misma concepción básica). En la unidad de la Palabra y el Espíritu está presente Dios. Y en cierto sentido no podemos poner fundamentalmente ninguna magnitud concreta entre estas tres realidades: la presencia de Dios por la Palabra en el Espíritu debe ser distinta de él, que es el misterio originario y permanente y, sin embargo, no puede situarse delante de él como algo distinto que lo oculte. Y si ha de darse la proximidad *absoluta* de Dios «que viene», la alianza en la que Dios se comunica a su aliado de una manera verdaderamente radical y definitiva, por el mismo dinamismo de esa historia sólo es concecible una de estas dos cosas: o bien desaparecen la Palabra de Dios y su Espíritu como mediaciones (puramente) *creadas,* del mismo modo que todos los profetas con todas sus palabras se esfuman ante la realidad misma de Dios, que es algo insuperable y excluye todas las demás cosas y se manifiesta ahora como la meta secreta de todo diálogo con Dios en todas las épocas, o permanecen estas dos «mediaciones», revelándose en ese caso como verdaderamente divinas en sí, y, por tanto, como Dios mismo en la unidad y la diferenciación con el Dios que se revela, en la unidad y en la diferenciación, que son, por tanto, las que se dan en Dios mismo. Por consiguiente, a partir de ese hecho hemos de entender que se da una verdadera prehistoria misteriosa de la revelación trinitaria en el AT; y esta prehistoria (que en último

[41] Especialmente en la historia real de esos *conceptos* que se fueron formando poco a poco en un proceso realmente histórico, adquiriendo también lentamente su significado trinitario.

[42] Cf. sobre este punto la exposición de R. Schulte *supra,* 68ss.

término nadie puede poner en duda) no nos da ya la impresión de que unos conceptos, que tenían ya detrás de sí esa larga historia, hayan sido empleados de repente en el NT (y más aún en la doctrina posterior de la Iglesia) para afirmar algo con lo que, considerados en sí mismos, no tenían *propiamente* nada que ver.

c) Eliminación de ciertos errores latentes e introducción en los problemas de la terminología empleada.

Semejante revaluación de la unidad entre la doctrina de la Trinidad inmanente y la económica podría evitar también un peligro que (a pesar de todo lo que se podría decir quizá en contra de esta afirmación) sigue siendo el peligro más auténtico de la doctrina trinitaria, no tanto en la abstracta teología de la escuela como en la comprensión ordinaria del cristiano normal: el de un vulgar triteísmo [43] (que no llega a expresarse, pero que de un modo «subcutáneo» llega a ser realmente craso), riesgo mucho mayor que el de un modalismo sabeliano siempre que se discurre acerca de la Trinidad. No podemos negarlo: el empleo del término «tres personas» en Dios suscita casi inevitablemente el error (que por lo general se intenta subsanar demasiado tarde introduciendo correcciones explícitas) de que en Dios se dan tres conciencias distintas, tres seres vivientes espirituales, tres centros de actividad, etc. Este peligro aumenta por el hecho de que según el método ordinario de los tratados eruditos sobre la Trinidad se desarrolla *primeramente* un concepto de «persona» a partir de la experiencia y de la filosofía, independientemente de la revelación y de su historia, para aplicarlo después a Dios y probar que en Dios se dan tres personas *de este tipo*. Después, a lo largo del tratado ordinario, al reflexionar sobre la relación de la unidad y la tri-«personalidad» en Dios, se harán sin duda las aclaraciones necesarias para que se entienda exactamente lo que son esas tres «personas» en Dios, corrigiendo (aunque de forma poco explícita) ese concepto de persona con el que se había iniciado la odisea espiritual en el mar del misterio de Dios. Pero si somos sinceros nos preguntaremos al final con cierta inquietud por qué se sigue llamando «persona» a lo que ha quedado de la tri-«personalidad» de Dios, si hay que excluir de esas tres personas precisamente lo que al principio habíamos pensado que era la persona. Y después (cuando se olvidan otra vez las sutiles distinciones de la teología) nos damos cuenta de que probablemente (aunque sea falso y en el fondo triteísta) estamos concibiendo de nuevo a las tres personas como tres personalidades distintas con distintos centros de actividad. Y surge la pregunta de por qué no se ha trabajado desde un principio con un concepto y un nombre (bien sea el de «persona» o cualquier otro) que se acomodara mejor a la realidad a la que se refiere, expresándola sin tanto lugar a error. Con eso no pretendemos decir aquí con Karl Barth que el término de «persona» sea inapropiado para expresar la realidad a la que se refiere y que debería ser reemplazado en la terminología

[43] Es preciso evitar continuamente el dilema: o bien se da en la conciencia media religiosa esa ausencia de la Trinidad, de la que nos quejábamos al comienzo de esta sección, en favor de un mero monoteísmo anquilosado e indiferenciado, o bien cuando nos esforzamos por entender la verdad de la Trinidad nace en la conciencia religiosa un triteísmo que no se ve superado más que verbalmente mediante la confesión de la unidad de Dios (naturalmente nunca negada). Falta la conciencia de un principio mediador que no se conforme con hacernos pensar la *unidad* interna de la unicidad y la trinidad de Dios en una mera abstracción formal estática o para «Dios en sí mismo», sino también en una forma concreta y para nosotros, esto es, en una realidad verificable en nosotros mismos de una manera vital (es decir, en el misterio que se nos comunica por la Palabra en el Espíritu y como Palabra y Espíritu).

eclesial por otro nombre que se prestara menos a confusiones. Pero concedemos que el desarrollo ulterior del término «persona» fuera de la doctrina sobre la Trinidad y después de la formulación del dogma trinitario en el siglo IV (lejos del sentido originario casi sabeliano, hasta el significado existencial y hermesiano de un «yo» que se contrapone a toda otra persona en una libertad autónoma, propia y diferenciada) no ha hecho sino aumentar más todavía los riesgos de que esta palabra sea mal interpretada [44]. Pero el término «persona» está ya ahí; se encuentra sancionado por el uso de más de mil quinientos años; todavía no existe un término que sea realmente mejor, que lo puedan entender todos y que se preste menos a falsas interpretaciones. Por tanto, será mejor conservar ese nombre aun sabiendo que tiene su propia historia y que, hablando absolutamente, no es adecuado ni mucho menos en todos los aspectos para expresar lo que se pretende afirmar, y sin que se pueda decir que no ofrece más que ventajas. Pero si siguiéramos de forma clara y sistemática el camino económico para penetrar en el misterio de la Trinidad, no necesitaríamos, como tampoco lo necesita la historia de la revelación, trabajar en ese tratado desde el principio con el concepto de «persona» [45]. Podemos partir de la realidad misma de Dios (Padre), que en la economía salvífica se nos comunica por la mediación de la Palabra en el Espíritu, y hacer ver que esa diferenciación del «Dios para nosotros» es algo propio del «Dios en sí mismo». Después, explicar sencillamente que esa Trinidad va a recibir el nombre de tri-«personalidad» y que por eso el concepto de «persona» en este contexto no debe sugerirnos más que lo que (según el testimonio de la Escritura) se sigue para su contenido de este planteamiento. Eso no significaría que estuvieran ya superadas todas las dificultades (porque el concepto no teológico de persona tiene además hoy otro significado); pero podríamos suavizar esas dificultades y disminuir el peligro de una falsa interpretación triteísta.

7. *Nuevo planteamiento de la relación entre los tratados «De Deo uno» y «De Deo trino»*

Finalmente, a partir de este planteamiento, puede formularse de nuevo la pregunta acerca de la relación, conexión y diferenciación entre los dos tratados *De Deo uno* y *De Deo trino*. Ambos tratados no pueden ser distinguidos tan sencillamente como suele aceptarse desde que lo hizo así santo Tomás y por seguir su ejemplo [46]. Si se toma en serio la expersión «De Deo *uno*», en este tratado no

[44] En la sección tercera volveremos a tratar detenidamente de esta dificultad fundamental.

[45] El hecho de que el concepto de persona en este contexto haya sido sancionado canónicamente no significa necesariamente que deba ser el punto de *partida* de *toda* reflexión teológica. Puede ser también su meta, a la que se llega después de recorrer con el pensamiento teológico la evolución de la revelación y de la doctrina de la Iglesia, sin emanciparse en ningún momento de dicha doctrina de la Iglesia y del magisterio, precisamente porque se va siguiendo *esta* evolución.

[46] Sobre la relación exacta que se da entre los tratados *De Deo uno* y *De Deo trino* en Tomás de Aquino, cf. también F. Bourassa: Gr 47 (1966) 263, nota 14 (con bibliografía importante). Según U. Horst (MThZ 12 [1961] 119, nota 56), Pedro de Poitiers había procedido ya de una manera semejante —antes de Tomás— en la división correspondiente y la sucesión de los tratados. Según afirmaciones más recientes de U. Horst, fue Roberto de Melún el primero que llevó a cabo una separación consecuente de los tratados; cf. *Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun* (Maguncia 1964) 199s,

se estudia solamente la esencia de Dios y su unicidad, sino la unidad de las tres personas divinas, la unidad del Padre, Hijo y Espíritu, y no sólo la unidad de la divinidad; se estudia la unidad mediada, de la que la Trinidad es la propia consumación, y no la unicidad no mediada de la naturaleza divina, que, concebida numéricamente como una, dista mucho de ser por sí sola el fundamento de la tri-*unidad* de Dios. Pero si el nombre del tratado es *De Deo uno* y no *De divinitate una,* nos encontramos desde el comienzo con el Padre, origen sin principio del Hijo y del Espíritu. Y en ese caso resulta imposible colocar ambos tratados, sin ninguna conexión entre sí, uno detrás de otro, como sigue ocurriendo con frecuencia en nuestros días.

Tal es a nuestro juicio el planteamiento adecuado, desde el punto de vista metódico y objetivo, para una doctrina sistemática de la Trinidad. Esto no significa, naturalmente, que hayamos alcanzado ya todos los principios que se deben observar en semejante sistematización. Pero hay algo más que podemos decir ya en este mismo lugar.

8. *Carácter misterioso de la realidad trinitaria y doctrina de la Trinidad*

Es evidente que la doctrina de la Trinidad no puede prescindir del carácter de misterio que le corresponde a la realidad divina, al menos *quoad nos* ahora y siempre, incluso en la *visio beata* (por causa de la incomprensibilidad de Dios, que seguirá vigente aun entonces). Sin embargo (en la teología del *viator),* ese «misterio» no consiste sola u originariamente en una dificultad lógica especial para conciliar los conceptos que se emplean en su expresión, sino que este misterio es esencialmente idéntico al misterio de la absoluta comunicación de Dios a nosotros en Cristo y en su Espíritu [47]. Si el hombre sólo llega a comprenderse cuando se comprende como aquel a quien va dirigida esta comunicación divina, el misterio de la Trinidad es el misterio último de nuestra propia realidad, y lo

202, nota 14. Sobre el trasfondo cultural e ideológico que pudo influir en esto, cf. St. Otto, *Augustinus und Boethius im 12. Jahrhundert. Anmerkungen zur Entstehung des Traktates «De Deo Uno»:* WiWei 26 (1963) 15-26. En los últimos años se han estudiado con ahínco los elementos histórico-salvíficos de la teología medieval, especialmente en la doctrina de la Trinidad. Un buen número de trabajos de gran mérito ha venido a corregir la imagen que teníamos. Sin embargo, me parece discutible la tendencia a querer ver en la doctrina de la Trinidad de Tomás demasiados aspectos histórico-salvíficos (así, por ejemplo, en U. Horst, *op. cit.,* 109-111). Los problemas que presenta la interpretación de *S. Th.* I, q. 43, por ejemplo, ni siquiera los menciona U. Horst. A la luz de los descubrimientos de otros muchos aspectos histórico-salvíficos nos llama la atención lo poco que cuenta la historia de la salvación en la doctrina de la Trinidad de Tomás (como dice también O. H. Pesch: LThK X [1965] 131). M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte* (Munich 1964), no aporta tampoco mucho material sobre esta cuestión (cf., por ejemplo, 106ss). La visión sobria de estas limitaciones indiscutibles nos permite distinguir los límites de los esfuerzos —en sí mismos dignos de elogio— por encontrar la conexión que se da entre la historia de la salvación y la metafísica en la teología medieval. Aparte de eso, ese concepto de historia de la salvación que hoy nos resulta teológicamente necesario (cf. sobre esta cuestión MS I, 49-201) no puede identificarse con el concepto medieval de «historia de la salvación». Esto no rendiría ningún servicio a las tareas actuales de la teología y tampoco a la doctrina de la Trinidad. Sobre la problemática real y objetiva, cf. *supra,* nota 12. Cf. también 253ss.

[47] Cf. K. Rahner, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica,* en *Escritos* IV, 53-101.

experimentamos precisamente en esa realidad (lo cual no quiere decir que pueda ser objetivado conceptualmente a partir de esta experiencia y por medio de una mera reflexión individual sobre sí mismo). Según esto [48], la unidad entre la trascendencia a través de la historia y la historia dirigida hacia la trascendencia, unidad que es incomprensible y originaria y que sigue siendo un misterio, alcanza su mayor profundidad y radicalidad en la Trinidad, en la que el Padre es el origen incomprensible y la unidad originaria; el «Verbo», su palabra dirigida a la historia, y el «Espíritu», la apertura de la historia a la inmediatez de su origen y su meta paternales; y precisamente esta Trinidad que se revela interviniendo en la historia de la salvación es la Trinidad «inmanente».

De aquí se deduce un principio metódico para todo el tratado de la Trinidad. La Trinidad es un misterio cuyo carácter paradójico está resonando ya en el misterio de la existencia del hombre. De ahí que, por una parte, no tenga sentido el que quitemos importancia a este carácter, queriendo encubrirlo mediante una violenta sutilidad de conceptos y de diferencias entre conceptos que no iluminan este misterio sino aparentemente, pero que en realidad nos ofrecen tan sólo verbalismos que obran como analgésicos para los espíritus *ingenuamente* agudos, calmando el dolor de tener que adorar este misterio sin poder penetrar en él. Así, por ejemplo, se discute tradicionalmente si lo que constituye a una persona en Dios es la «relación» o la «procesión»: semejante disputa es una contienda en torno a verbalismos que de manera objetiva no pueden ya siquiera distinguirse objetivamente. Por tanto, si la exposición que vamos a hacer a continuación puede parecer a alguien que no alcanza la sutileza conceptual de la teología «clásica» sobre la Trinidad (que va de Tomás hasta Ruiz de Montoya, por ejemplo), se ruega al lector crítico que cuente al menos con la posibilidad de que quizá se haya elegido intencionadamente esa mayor pobreza e «inexactitud». Por otra parte, de la interpretación que acabamos de insinuar sobre el carácter misterioso de la Trinidad y de su expresión se sigue el que no se puede inculpar de mero verbalismo a todas las afirmaciones sobre la Trinidad, dejándose llevar de la impaciencia precipitada del racionalista o del «kerigmático». Cuando se escucha y se asimila rectamente una afirmación adecuada sobre la Trinidad, la terminología bien entendida nos remite por sí misma a esa realización de la existencia que tiene lugar en la fe y en la gracia y en la que se da el misterio del mismo Dios trino, sin que esté constituida única y simplemente por su objetivación conceptual.

A partir del punto de arranque que establecíamos antes para la doctrina de la Trinidad, resulta que objetivamente la doctrina de las «misiones» debe ser la base sobre la que plantear esta doctrina. Fundamentalmente no hay ninguna teología que pueda negar esto, sencillamente porque eso es lo que ha ocurrido en la historia de la revelación: que sabemos algo sobre la Trinidad porque la Palabra del Padre ha entrado en nuestra historia y nos ha comunicado su Espíritu. Pero no basta *pre*-suponer meramente de manera tácita este punto de partida, sino que debemos establecerlo como tal de una manera real. De lo contrario no se verían claramente en esta doctrina el sentido y los límites de *todos* los enunciados ni podría evitarse el peligro de una acrobacia conceptual desenfrenada y vacía. Hasta qué punto es posible llegar mediante una doctrina «psicológica» de la Trinidad a una comprensión más profunda de la Trinidad de Dios, yendo más allá de la afirmación formal de que la Trinidad económica —que debe exponerse en primer lugar, sin contentarse con presuponerla o con añadirla posteriormente— *es* también la Trinidad inmanente, es algo que sólo puede probarse en la misma expo-

[48] Cf. *infra*, 318s.

sición [49]. Pero en todo caso, esa interpretación «psicológica» de la Trinidad sólo tendrá legitimidad, peso y fuerza iluminadora si es capaz de hacernos ver que procede del punto de partida verdadero y único de toda la doctrina de la Trinidad y que regresa otra vez a él.

SECCION SEGUNDA

DOCTRINA DEL MAGISTERIO SOBRE LA TRINIDAD

En la sección dedicada a la historia del dogma de esta doctrina sobre la Trinidad se han enumerado ya las declaraciones del magisterio eclesiástico en su contexto histórico dándoles su valor exacto [50]. Sin embargo, vale la pena presentarlas de nuevo recapituladas de una manera *sistemática.* Es evidente que el hacer esa sistematización tiene también sus inconvenientes y peligros. Al separar una definición de su contexto histórico es fácil perder de vista su sentido y su peso, aun cuando se tenga en cuenta lo que es y lo que no es una definición. Fácilmente se encajan esos textos dentro de un «sistema» que no tiene nada que ver con el magisterio, y de esa manera adquieren un valor falso o discutible. Al sistematizar lo que se encuentra en el «Denzinger» se corre el peligro de que otros elementos de la conciencia de fe de la Iglesia [51] (tomados de la Escritura, la liturgia, la predicación, otras tradiciones, la vida religiosa) sean pasados por alto o relegados a un segundo plano, a pesar de que quizá sean más importantes que muchos «pasajes del Denzinger», condicionados por casualidades relativamente secundarias de la historia de los dogmas. Por tanto, al hacer esa sistematización hay que tener en cuenta estos peligros y otros semejantes. Sin embargo, es necesario hacerla. Si una actualización de la fe verdaderamente personal y teológicamente refleja en lo tocante al dogma de la Trinidad no es posible simplemente mediante la mera repetición de la doctrina explícita del magisterio (todo acto de fe tiene lugar inevitablemente sobre la base de una «teología» determinada), asimismo la teología, para ser eclesial, debe seguir las orientaciones de la doctrina del magisterio. Por tanto, lo primero que hay que hacer es conocerla. Pero al mismo tiempo que se presenta esta simple relación puede incoarse una primera reflexión sobre lo que se dice o no se dice en estas declaraciones del magisterio, lo que queda oscuro, etc. Esa reflexión no tiene por qué ser ya una crítica, sino que puede ser una primera orientación, nacida de los mismos textos del magisterio, sobre las tareas que según esa doctrina del magisterio siguen siendo urgentes o se han hecho urgentes para la teología sistemática.

1. *La Trinidad como misterio absoluto*

El dogma de la Trinidad es un *misterio absoluto,* que sigue sin ser comprensible internamente aun después de su revelación. Este principio es en su primera parte una consecuencia clara de la doctrina del Concilio Vaticano I de que se dan

[49] Cf. *infra,* 331ss.
[50] Cf. *supra,* 135-191.
[51] Cf. *supra,* cap. II, sección tercera, 124ss.

«mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt» (DS 3015s), entre los cuales, antes que cualquier otro (cf. DS 3225) hay que contar el dogma de la Trinidad (cf. también ColLac VII, 507c; 525bc; DS 367, 616, 619 *[ineffabilis Trinitas])*. La segunda parte del principio contiene la declaración del mismo Concilio Vaticano I sobre la *naturaleza* de esos misterios (DS 3016), a los que por eso llamamos aquí «absolutos». Consiguientemente, se recalca contra Rosmini el carácter *permanente* de misterio del dogma de la Trinidad (DS 3225). Pero dentro del conjunto de la doctrina del Concilio (como también en otras ocasiones), el carácter de «misterio» se presenta como el concepto opuesto a la inteligibilidad racional y conceptual de un principio o al empirismo inmediato de cada día, sin más precisión. De esta forma, en comparación con el ideal cognoscitivo de la ciencia moderna, se nos manifiesta como una magnitud negativa y no como la característica más originariamente positiva del conocimiento último de la verdad, que radica en su apertura al misterio permanente [52].

Pero si la Trinidad del Dios que sigue siendo siempre y esencialmente incomprensible no es un objeto cualquiera dentro de un horizonte de comprensión que se mantiene neutral ante él, sino que es el Dios *incomprensible* mismo el que nos abre este horizonte de comprensión y el que es al mismo tiempo esencialmente trino, esto significa que la «Trinidad» y el «misterio» se están exigiendo mutuamente, al menos *desde que* sabemos algo acerca de la Trinidad gracias a la revelación y queremos hacer una teología del conocimiento; esa Trinidad no es un caso más de este misterio; por tanto, la Trinidad podría radicalizar por sí misma el concepto de misterio dentro de una teología del conocimiento, y la incomprensibilidad de Dios para nosotros como predicado *positivo* de nuestro conocimiento podría llegar hasta una proximidad interna al misterio de la Trinidad.

2. *Sentido y límites de la terminología empleada*

Los conceptos fundamentales con los que se expresa el misterio de la unidad y la Trinidad de Dios en la proclamación eclesial de la fe y en las declaraciones del magisterio son: por una parte, *persona (subsistentia:* DS 501), y por otra, *substantia, essentia, natura* (y de acuerdo con esto, *divinitas,* etc., y también *summa res:* DS 804); estos tres últimos conceptos no se diferencian dentro de este contexto (cf. DS 73, 75, 112, 176, 188, 501, 525ss, 530s, 800, 803s, 1330, 1880, etcétera).

a) La comprensión de esos conceptos como problema hermenéutico.

En las manifestaciones eclesiales no se explica con más exactitud ese par fundamental de conceptos («persona» y «esencia»). Por tanto, se presupone que esos conceptos son comprensibles en sí mismos. Esto tiene su fundamentación y encierra también un problema. El presupuesto de que esos términos sean comprensibles puede fundarse, bien en el hecho de que dichos nombres tengan un sentido universal, idéntico, verificable en todo momento por la experiencia (como, por ejemplo, en la doctrina sobre la eucaristía el pan y el vino); bien en el hecho de que la doctrina eclesial del magisterio presupone que se da en la teología y en la predicación competente un proceso de formación de conceptos teológicos y lo acepta (por ejemplo, el concepto de la «transustanciación»), o bien en el hecho de que de todo el contexto resulta claro el sentido de los conceptos

[52] Cf. sobre este tema, K. Rahner, *Escritos* IV, 53-101.

empleados, al menos de un modo suficiente. Puesto que en nuestro caso no se da la primera de esas posibilidades, mientras que la segunda parte debe reducirse a la tercera, de la que procede, y en parte no nos ofrece una explicación convincente (*ni en general ni en nuestro caso*), el único fundamento que nos queda para justificar el que el magisterio emplee esos conceptos sin aclararlos es única y concretamente el tercero.

De hecho, históricamente las cosas han ocurrido de esta manera [53]. Los conceptos se forman diciendo, en primer lugar, que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios y como tal nos sale al encuentro y que el Espíritu Santo es Dios y nos sale al encuentro como tal, y que esta terna divina sólo constituye *un solo* Dios. Para expresar *esto* se dice que una y la misma deidad (por tanto, una «esencia», una «sustancia», una «naturaleza») se da en tres «personas». Lo cual significa dos cosas que conviene distinguir.

b) Función de los conceptos fundamentales como explicación lógica de la realidad.

Los conceptos de «persona» y «esencia» *únicamente* expresan en forma verbal distinta lo mismo que la experiencia y afirmación más originarias de la fe, es decir, que estamos tratando de Dios en su divinidad radical e incomprensible (Padre), que esta divinidad se nos ha dado realmente en el Hijo y en el Espíritu Santo, sin que por eso tengamos que reducir a ambos a la categoría de mediaciones creadas de esa divinidad ni a meros nombres distintos con que designar a la divinidad del Padre, que se acerca a nosotros a través de ellos. Del origen histórico de los conceptos, del contexto en el que se formaron, no es posible determinar si esos dos conceptos sólo contienen o pueden contener una explicación lógica o también una explicación óntica.

Por explicación *lógica* de un principio acerca de una determinada realidad entiendo una frase que clarifica, esto es, que hace más patente y menos expuesto a errores el principio en cuestión, iluminándolo a partir de él mismo, esto es, sin recurrir a otras realidades distintas de lo que se pretende explicar. Dicho de una manera simple: la explicación lógica esclarece precisando, sin tratar de aclarar una realidad por medio de otra. Por eso, los instrumentos conceptuales empleados para la explicación pueden sacarse y deducirse de la misma realidad que se quiere explicar. Lo mismo ocurriría en el caso de que la terminología *verbal* que se emplea en la explicación se hubiera tomado en sí de otra parte, con tal de que se esté de acuerdo (explícita o tácitamente) en que esa terminología así empleada se entiende solamente con la extensión, significado y alcance que permite lo que se trata de explicar.

Explicación *óntica* de un principio acerca de una realidad determinada es aquella que expresa otra realidad *distinta* de la que hay que explicar, pero apropiada para hacerla comprender. De esta manera, es decir, indicando cuál es su causa y el modo determinado y concreto como se origina, la preserva de errores. El que se vuelvan las cosas oscuras a mis ojos lo explico yo ónticamente cuando reduzco la proposición de que se ha vuelto todo oscuro a mis ojos al hecho de haberse apagado la luz o a una atrofia fisiológica de mi nervio óptico.

De lo que hemos dicho se desprende claramente que en el caso de la explicación lógica para llegar a la comprensión propia sigue siendo siempre necesario recurrir a la afirmación que hay que explicar. Porque se trata de la misma rea-

[53] Tenemos que remitirnos en este lugar a las explicaciones dadas anteriormente, en las páginas 150ss, 157ss.

lidad, y en el caso de la teología, esa realidad no es accesible independientemente de las formulaciones originarias que se pretenden aclarar.

Por el contrario, la explicación *óntica* (como nos lo muestra el pequeño ejemplo que hemos mencionado) no se apoya en lo que hay que explicar, sino que tiene consistencia por sí misma, porque expresa otra realidad. No podemos desarrollar en este lugar con más detenimiento la cuestión de por qué sigue teniendo una gran importancia la explicación lógica a pesar de tener que remitirse siempre a la afirmación que pretende explicar, encontrando en ese hecho su misma razón de ser y lo que hace que no caiga en un verbalismo vacío o en un racionalismo conceptual sin objeto. Todos lo saben en el fondo, todos recurren a esta explicación. Porque, por ejemplo, el que quiere hacer una teología bíblica intenta decir exactamente lo mismo que dice la Escritura, y, sin embargo, no puede contentarse con repetir las palabras de la Escritura. La diferencia entre la teología protestante y la católica en esta cuestión reside, a mi juicio, tan sólo —aunque es un punto esencial— en que para el teólogo católico la explicación lógica de las palabras de la Escritura por la Iglesia puede convertirse claramente en dogma de fe, mientras que para el teólogo protestante sigue siendo fundamentalmente teología, que, por tanto, se mantiene siempre en la posibilidad de ser sometida a revisión mediante un conocimiento contrario. Pero, dicho sea de paso, a pesar de que la explicación lógica pueda convertirse para nosotros en un dogma inmutable, nuestro discurso deja ver claramente que incluso en tal caso sigue dándose una diferencia cualitativa con la Escritura: una fórmula de ese tipo se encuentra siempre unida a la palabra de la Escritura (o a la de la tradición originaria) no sólo en lo relativo a su validez para obligarnos a creerla, sino también en lo tocante a su sentido y manera de entenderla, del mismo modo que esta palabra de la Escritura sólo se mantiene viva y normativa mientras sigue estando presente en la situación histórica, siempre diversa, gracias a la explicación (de tipo lógico) que tiene fuerza dogmática.

Podemos dejar la respuesta explícita a esta cuestión para la exposición sistemática de la doctrina de la Trinidad. Pero es muy importante que advirtamos el problema. En cuanto que estos conceptos pertenecen al *dogma*[54] de la Iglesia, pretenden ser una explicación lógica y no óntica de esa realidad que quieren expresar y que en la Escritura, en la tradición anterior al Concilio de Nicea e incluso en declaraciones posteriores del magisterio eclesiástico pudo expresarse, se expresó de hecho y puede expresarse también en nuestros días sin emplear este par de conceptos. Con eso no pretendemos negar la significación de estos conceptos para la formulación del dogma como tal; son muy apropiados, e incluso casi necesarios, para preservar el dogma de una falsa interpretación triteísta, modalista o subordinacionista, aunque precisamente por esa misma función suya preservativa no nos presentan directamente la realidad buscada, sino que nos remiten a la oscuridad del misterio de Dios.

Por consiguiente, esos conceptos, en cuanto conceptos del dogma como tal, en esta explicación «lógica», al preguntarnos qué significan propiamente como conceptos, nos remiten una y otra vez al origen de donde proceden: a la experiencia de la fe en que el Dios incomprensible se da realmente tal como es en el doble *quoad-nos* de Cristo y de su Espíritu, sin que podamos pensar ese doble *quoad-nos* (el hecho de dirigirse a nosotros la comunicación de Dios) de una manera modalista, como algo que tiene lugar solamente por un proceso mental de división de la comunicación de Dios realizado por nosotros; en ese caso se

[54] Sobre este concepto, y sobre las explicaciones que siguen a continuación, cf. MS I, especialmente 753-769.

destruiría en el fondo esa *auto*comunicación de Dios y ya no se presentaría nunca Dios en sí mismo (el modalismo y el arrianismo se fomentan y condicionan mutuamente). Por tanto, en cuanto se trata del contenido necesario *dogmático* de ambos conceptos, no debemos atribuirles nada más que lo que resulta *del hecho* —y que, por tanto, se puede deducir de nuestro axioma fundamental— de que la Trinidad «económica» *quoad-nos* es lo primero conocido y lo primero revelado, y que es también la «inmanente», de la que, por tanto, no sabemos —con valor dogmático— sino lo que nos ha sido revelado sobre la primera. Más adelante discutiremos la cuestión de si además de esto es posible añadir algo a esos conceptos especulativamente, de manera que la explicación «lógica» que llevan consigo se convierta en una explicación «óntica» (teológica, aunque no esté en las declaraciones del magisterio).

c) Posibilidad de sustituir el concepto de «persona».

Los conceptos que hemos mencionado no son sencilla y fundamentalmente insustituibles para la formulación del dogma. Y eso no sólo vale para el pasado, cosa del todo evidente, sino que no son *fundamentalmente* insustituibles, esto es, no lo son «en sí mismos», tampoco para el futuro de la formulación dogmática. Porque no son sino la explicación «lógica» de la revelación más originaria, y por eso no es imposible *a priori* el que ese tipo de explicación se haga también por medio de otros conceptos. Naturalmente, esos otros conceptos posibles no han de ser inventados arbitrariamente para reemplazar *de esa forma* a los anteriores, porque tienen que referirse a la *misma* realidad permanente, reproducir objetivamente la formulación anterior «más sencilla» y preservarla de malentendidos. *Concretamente,* apenas resulta imaginable que los conceptos de *essentia* y *substantia* puedan ser sustituidos algún día en su significación más formal por otros mejores, aunque también es posible que en otro sistema de relaciones (de tipo precientífico o filosófico reflejo) aparezcan con mayor claridad que hasta ahora algunos aspectos concretos que hagan a esos otros conceptos incluso más apropiados para formular el dogma trinitario (por ejemplo, si esos conceptos son menos estáticos y, en cambio, más ontológicos, es decir, si se orientan más claramente hacia una realidad espiritual y no material, etc.).

Más problemático es en este contexto el concepto de «persona» (e «hipóstasis») [55]. Su historia hasta llegar a ser aplicado al dogma trinitario nos muestra que su sentido y la posibilidad de ser utilizado en este dogma no es algo de por sí evidente. Pero, además, el concepto de «persona» ha seguido teniendo una historia *ulterior* incluso *después* de haber sido incorporado al pensamiento dogmático y al dogma de la Iglesia; y así, ese término ha adquirido otras posibilidades de significación a las que *no* cabe vincular el concepto dentro de la formulación dogmática. Así, por ejemplo, el que oye hoy «tres personas», como ya hemos subrayado, une esa palabra casi necesariamente con la idea de tres centros distintos de conciencia y de actividad, cosa que nos lleva a un entendimiento herético del dogma. Es verdad que la teología, teóricamente, puede fijar una «definición» y preservar así *su* concepto de persona de semejantes cambios de significación. Pero, de hecho, la Iglesia no es la dueña, soberana o guía de esa historia de los conceptos. Por eso, en principio, no es *de antemano* imposible el que la palabra atraviese tal evolución histórica que a la larga, y a pesar del derecho que tiene en principio el magisterio a «regular el lenguaje de la comunidad» (lo cual es siempre un aspecto de toda decisión dogmática), resulta irrealizable

[55] Sobre este punto, cf. lo que decimos más adelante, 311ss, especialmente 325.

el emplear en el kerigma esta palabra de modo que se excluya suficientemente la posibilidad de un falso entendimiento triteísta. Incluso en una época en la que el magisterio eclesiástico hace muy bien en reservar este concepto (el término) para una confesión *común* al establecer una fijación autoritativa de la terminología, a la teología como tal no se le impide, sino que hasta puede imponérsele como obligación, el reflexionar sobre la cuestión de si en cada caso concreto es verdaderamente insustituible el término «persona». Porque tiene que explicarlo. Tiene que decir lo que se expresa aquí con ese término y lo que no se expresa, delimitarlo frente a su sentido profano, sometido a hondos cambios. Por causa de este proceso de transformación, la teología se encuentra siempre ante nuevas situaciones y tareas. Y así puede ocurrir que recoja en una palabra toda esta explicación y delimitación: en una palabra distinta de «persona» y que en su sentido adecuado y utilizable en este lugar resulte más inteligible y más sencilla y, por consiguiente, se pueda emplear mejor kerigmáticamente que la palabra «persona». En una exposición sistemática de la doctrina de la Trinidad hay que reflexionar al menos sobre semejantes cuestiones.

3. *Resumen sistemático de la doctrina del magisterio*

Si después de estas dos observaciones preparatorias intentamos decir *qué* ha declarado la doctrina del magisterio, nos tropezamos ya en este lugar con el problema de la estructura de esta exposición, que no es tan sólo una cuestión de visión didáctica de conjunto ni de mera simplicidad o claridad. Pueden darse *dos planteamientos:* o bien nos atenemos a la teología de la Escritura, las confesiones de fe más antiguas y la teología oriental y partimos del Dios uno, en cuanto que es el Padre, o bien, como lo han hecho declaraciones más tardías del magisterio, partimos de la Trinidad, esto es, del Dios *uno,* cuya esencia *única* subsiste en tres personas. Por razones que vamos a indicar en seguida y que se harán más manifiestas a lo largo de la sección sistemática, preferimos el primero de estos dos planteamientos. Vamos a exponer a continuación la doctrina misma del magisterio, empleando los conceptos de «esencia» y «persona».

a) Las declaraciones sobre Dios como el Padre.

α) *La confesión del Padre.* La Iglesia confiesa al Dios uno y todopoderoso, que sale a su encuentro como el Señor que obra en la historia de la salvación y el Creador de toda realidad finita (DS 125, 150), como el «Padre» (DS 1-5 [6 apunta en otra dirección], 10-17, 19, 21ss, 25, 27-30, 36, 40ss, 44, 46, 48, 50s, 55, 60s, 64, 71, 125, 139, 150, 470, 1862): «Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso». Naturalmente, se puede comenzar también confesando al Dios único como trino, haciendo una confesión de fe en la Trinidad. Ahora bien: *por una parte,* no hay que pensar que en algún sentido existe una «divinidad» «detrás» de las tres personas, a la que propiamente vaya dirigida nuestra confesión y que en cierto modo *a posteriori* dé origen a la tripersonalidad (cf. DS 803, 973s); *por otra,* en todo caso, la confesión y el acto religioso se dirigen a la forma concreta de la realidad salvífica, mientras que la «Trinidad», como *tal* «tríada», y concebida, por tanto, como unidad, es también en todo caso un concepto ulterior, puesto que gracias a él se reducen a una unidad los «tres» respecto a lo que propiamente es lo único que les diferencia («persona»). Así, pues, es fácil de entender por qué resulta plenamente legítimo, al tratar de hacer una sistematiza-

ción de la doctrina del magisterio, comenzar, como los antiguos símbolos de fe, confesando al Padre.

β) *El conocimiento de Dios como el Padre.* Es verdad que se plantea inmediatamente la pregunta: ¿Resulta este «Padre» tan accesible a la confesión y a la fe como para ser lo primero que confiesen el kerigma, la fe y el símbolo? Naturalmente, en los símbolos se le cita en primer lugar por razón del proceso histórico de la salvación y de la revelación: el Dios de la antigua alianza —ὁ θεός simplemente— es ya conocido y confesado en la experiencia de la revelación histórico-salvífica; y más adelante, en el acontecimiento del NT, experimentamos que *este* mismo Dios, al que ya conocemos y que ha establecido una relación con los hombres, nos envía a su Hijo y su Espíritu [56]. Es un error pensar que en el AT el que obra, el aliado concreto de los hombres, es el Dios trino. Los conceptos de «Dios trinitario» y «Trinidad» son legítimos, pero son conceptos secundarios que intentan sintetizar más tarde en una «breve fórmula» la experiencia salvífica concreta y la revelación. Porque la experiencia de Dios en la revelación, junto con el momento trascendental de la referencia del espíritu creado a Dios, termina necesariamente en el Dios *concreto,* precisamente como el ser necesario por antonomasia y el absolutamente *sin origen* [57]. Pero si no construimos arbitrariamente una *subsistentia absoluta* [58] (que suscita el peligro de una *quaternitas:* DS 804), ese ser concreto sin origen (independientemente de si sabemos o no qué es el origen de dos procesiones divinas) es precisamente, y en cuanto tenemos ese conocimiento, el Padre. Naturalmente, el Padre como el Dios concreto del AT no es conocido como *Padre* hasta que se conozca al Hijo, comprendiendo al mismo tiempo que obra en unidad con el Hijo y el Espíritu Santo («que habló por los profetas») y que sólo puede obrar de esa manera [59]. Pero eso no afecta en absoluto al hecho de que, en tanto que la Trinidad no fue comunicada y reconocida en

[56] Esto es evidente en la teología del AT y del NT. Cf. K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento,* en *Escritos* I, 93-167.

[57] Naturalmente, antes de la revelación de la Trinidad no se puede *distinguir* todavía la ausencia de origen pura y simple en la aseidad y la innascibilidad (el ser absolutamente ἀγέννητος y ἄναρχος), pero el segundo momento de la ausencia de origen en el Padre queda ya necesaria e implícitamente afirmado cuando se sabe que *tiene* que haber un *principium sine principio.* Y eso es precisamente lo que ocurre siempre que se da un conocimiento verdadero de Dios. Sobre la afirmación explícita de la ausencia de origen en el Padre, cf. DS 60, 75, 441, 485, 490, 525, 527, 569, 572, 683, 800, 1330s: ἀγέννητος, *non genitus, a nullo originem ducit (sumpsit), principium sine principio.*

[58] Cf. sobre este tema el estudio histórico, objetivo y crítico de H. Mühlen, *Person und Appropriation,* 39s, con la nota 13, 47s, etc.; además, C. Sträter, *Le point de départ du traité thomiste de la Trinité:* ScEccl 14 (1962) 71-87, especialmente 76, nota 15.

[59] Esto es así no sólo por la unidad de la esencia divina, por causa de la cual toda acción *ad extra (en cuanto* se trata, por consiguiente, de una actividad propiamente eficiente) es siempre acción única del Padre, del Hijo y del Espíritu, del Dios trino. Sino que la misma revelación del Padre como *tal* —que (por motivos que no podemos exponer en este lugar) no puede ser mera comunicación de un conocimiento conceptual y debe ser una acción salvífica real para el hombre, a pesar de Agustín y de la teología que le siguió— nunca puede ser sino autocomunicación del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo (cf. DS 140: los anatemas 14 y 15 de la primera fórmula de Sirmio del 357; cf. además DS 1621, 2229: *invisibilis,* lo que más adelante se convertiría en calificativo de la Trinidad: por ejemplo, DS 683). Porque precisamente la autocomunicación *real* del Padre como tal (presupuesto de la comunicación mediante conceptos y palabras), por la misma esencia de la Trinidad, es necesariamente la comunicación del Hijo en el Espíritu, dado que la «paternidad» sólo significa mera «relación» con el Hijo y el Espíritu.

la revelación, el Dios concreto y concebido como ser sin origen con el que está relacionada la historia pretrinitaria de la revelación fuera el «Padre».

γ) *El Padre del Hijo.* Gracias al encuentro en la fe con Jesucristo, el «Hijo» por antonomasia, y con el Espíritu Santo como principio interno de nuestra filiación y de nuestra proximidad absoluta respecto a Dios [60], experimentamos a este Dios sin origen como el *Padre del Hijo,* como «principio engendrador», como fuente, origen y principio de toda la divinidad (DS 490, 525, 3326). En las reflexiones que haremos a continuación desarrollaremos más ampliamente este tema.

b) Declaraciones sobre el «Hijo».

α) *Determinaciones fundamentales de la doctrina eclesiástica.* El «Padre» tiene un (único) Hijo [61]. Este ha sido engendrado por él, esto es, no ha sido creado «de la nada», sino que *es* por la comunicación —que resulta de la esencia del Padre (y, por tanto, no por una decisión ni tampoco por una necesidad externa: DS 71, 526)— de la propia esencia divina completa, de su «sustancia», de su «naturaleza», y por eso es «esencialmente igual» al Padre, porque el Padre le comunica todas las cosas (fuera del «ser Padre»: DS 1301, 1986). Así participa de la eternidad del Padre. Aparte de que el uso lingüístico de la Iglesia *da preferencia* al concepto de «Logos» (DS 2698) para hacer comprensible lo que es el «Hijo», la Escritura nos enseña a entender la relación que se da entre el «Padre» y el «Hijo» como relación entre el «Logos» («Verbo», «Sabiduría») y el que se expresa a través de ese Logos de manera histórico-salvífica y, por tanto, también de forma «inmanente» (DS 40, 55, 113, 144, 147, 178, 250ss, 427, 502s, 852, 3326).

β) *Diferenciaciones en la interpretación que hace Jesús de sí mismo como el Hijo.* Sólo es posible entender estas frases de manera realmente *originaria* a partir de la cristología bíblica, o mejor, a partir de la manera de entenderse a sí mismo el Jesús histórico [62]. Jesús sabe que tiene una relación tal con ese Dios al que llama «Padre», que por el hecho de su filiación se diferencia de los demás hombres [63]. Aunque el resultado último objetivo sea que se trata de la generación eterna del Logos, resulta peligroso como método pensar que desde el primer momento Jesús ha interpretado de esa manera esta filiación única de la que es consciente según los sinópticos. En primer lugar, Jesús se conoce a sí mismo como el ser concreto que se encuentra frente al Padre y sale a nuestro encuentro como

[60] A propósito de este punto de partida del conocimiento de Dios como el Padre nos remitimos aquí a la cristología y a la doctrina sobre la gracia. Intencionadamente decimos con frecuencia «experimentar», porque la revelación de Dios como el Padre incluye ciertamente el aspecto de una afirmación conceptual constitutiva e insustituible, pero esa afirmación no es sino un aspecto del acontecimiento real de la experiencia de Jesucristo y de su Espíritu.

[61] Para no recargar excesivamente las páginas que siguen con citas del DS, nos remitimos aquí al índice sistemático del DS (B 2). Por consiguiente, únicamente damos referencias concretas en el caso de que no nos parezcan totalmente evidentes.

[62] Cf. la exposición de F. J. Schierse *supra,* 90ss.

[63] No necesitamos desarrollar aquí por extenso la cristología bíblica, sobre todo teniendo en cuenta que habría que distinguir entre la manera de entenderse a sí mismo el Jesús «sinóptico» y su interpretación teológica en los discursos de Jesús en Juan y en la cristología apostólica (comunidad primitiva, Pablo, Juan). Bastará con que nos remitamos aquí al punto de partida bíblico de las declaraciones del magisterio sobre la *homoousía* de Cristo, pues es preciso aclararlo una y otra vez para que se entiendan rectamente estas declaraciones.

el Hijo (por antonomasia); por eso sería peligroso excluir *a priori* de la constitución de aquel al que *él mismo* da el nombre de «Hijo» determinados aspectos (su «naturaleza» humana, creada) de dicho ser concreto. *Su* concepto puede ser mucho más complejo y la filiación, de la que hablamos en la doctrina de la Iglesia, puede ser un fundamento y trasfondo ontológico, pero no tiene por qué ser todo eso que él designa con el nombre de «Hijo». ¿Habrá que excluir del concepto de Hijo del Jesús sinóptico su relación de obediencia, su adoración, su sumisión a la voluntad incomprensible del Padre? [64]. Tendríamos que excluir todo eso si no le reconociéramos esas peculiaridades más que por la unión hipostática como tal; en ese caso se trataría de propiedades del Hijo, pero no de aspectos constitutivos de la filiación, de la filiación tal como la entiende Jesús, no de ese presupuesto ontológico que nosotros llamamos hoy filiación «metafísica».

γ) *El Hijo como «salvador absoluto» y como comunicación del Padre. En primer lugar,* Jesús tiene conciencia de ser el hombre concreto, el «Hijo» por antonomasia. Y precisamente de una manera única. Esa manera consiste en que a través de él como «salvador absoluto» [65] («Mesías» en un sentido radical, que se diferencia fundamentalmente del de un «profeta») se «encuentra ahí» en una proximidad absoluta y definitiva y se nos comunica el Padre, su voluntad, su salvación, su perdón, su reino. El «Hijo» es ante todo (como concepto concretamente idéntico al de «Mesías», entendido no como «profeta», sino como «salvador absoluto») la autocomunicación del Padre al mundo, de manera que éste se encuentra radicalmente *ahí,* en este «Hijo», y su autocomunicación, por efecto de ella misma, ha sido radicalmente aceptada. El *Hijo* es la autocomunicación económica (histórica) del Padre [66].

δ) *Autocomunicación «económica» e «inmanente» al Hijo.* Según la formulación griega y escolástica, se puede decir: la «procesión» del Hijo como autocomunicación de la realidad divina del Padre es a la vez la autocomunicación económica y libre dirigida a Jesús como «salvador absoluto» *y* la autocomunicación necesaria «inmanente» de la realidad divina, la afirmación que procede del Padre de modo que existe desde toda la eternidad y necesariamente como palabra de esa autoafirmación, libre y posible, al mundo; la económica es la primera para nosotros, y en ella se nos manifiesta y nos descubre su sentido la «inmanente», aunque sin dejar de ser misteriosa.

Para entender esta frase hay que tener en cuenta dos cosas: 1) El «Padre»

[64] Sobre los problemas exegéticos, cf. además de F. J. Schierse (*supra,* 95, 103-109), B. M. F. van Iersel, *Der «Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (Leiden ²1964); R. Schnackenburg: LThK IX (1964) 852ss (con bibliografía); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga ²1964) 319ss (con bibliografía), especialmente 332s.

[65] Sobre la cuestión de por qué el concepto de salvador absoluto incluye necesariamente la unión hipostática, cf. K. Rahner, *Escritos* IV, 215-243, especialmente 229ss, y además A. Darlap: MS I, 105ss, 145ss.

[66] Más adelante reflexionaremos sobre la relación entre esta autocomunicación y la que tiene lugar en el Espíritu. Si decimos que el Hijo *es* la *auto*comunicación económica del Padre, eso no significa precisamente que haya aparecido el Padre y se haya unido «hipostáticamente» con una humanidad. Sólo cabría pensar semejante cosa si se presupusiera que el Padre podía también encarnarse. Pero éste es un presupuesto arbitrario que en último término vendría a destruir el misterio de la Trinidad, la identidad entre la Trinidad inmanente y la económica, y la comprensión de aquélla a partir de esta última. Si podemos decir «inmanentemente»: el Hijo es la autopronunciación del Padre, la Palabra del Padre (¡no de la divinidad!), hemos de poder afirmar también esto mismo «económicamente», y en esas palabras es donde comprenderemos la relación «inmanente» que se da entre el Padre y el Hijo.

(Dios simplemente) se encuentra ahí, se comunica en su mismidad y es al mismo tiempo el ser sin origen que reservándose sigue siendo el incomprensible, el «Padre», a la vez que se expresa; por tanto, en su autoafirmación establece una diferencia entre él y su autocomunicación (en primer lugar, económicamente). 2) Esta diferencia «preexiste» a la autocomunicación libre y gratuita de Dios (el ser absolutamente sin origen, el Padre), como su posibilidad. El «Λόγος ἐνδιάθετος» es la condición de posibilidad del «Λόγος προφορικός». No por eso se convierte el Logos en un mero principio creador. Porque precisamente cuando se pronuncia *libremente* el *verbum prolativum* (cf. DS 144, 147), estando *así* condicionado por la Palabra inmanente del Padre, debe tener un sentido «inmanente» y una significación para el mismo Padre, porque en otro caso la autoafirmación del Padre hacia afuera o no sería ya libre gracia o no podría darse una Palabra «inmanente» anterior como condición de posibilidad suya. Aquí nos encontramos ante el punto crítico de toda esta consideración: ¿Por qué el Hijo como Palabra de la libre automanifestación del Padre al mundo es también necesariamente el «Λόγος ἐνδιάθετος» del Padre? ¿Por qué la posibilidad de la automanifestación del Padre al mundo implica ya la existencia de una «diferenciación» interna en Dios mismo? En primer lugar podemos aludir sin duda al hecho de que la experiencia de la proximidad absoluta del Dios que se comunica a sí mismo en Cristo recibe ya esta interpretación en la teología del NT. Esta nos habla, en efecto, de una *cristología descendente como interpretación de una cristología ascendente* (en los sinópticos y en los discursos de los Hechos de los Apóstoles). Pero ¿cómo y por qué se llegó a esta interpretación (que es ya una «teología» dentro del marco de la misma historia de la revelación)? Respondemos (siguiendo esa interpretación bíblica): Jesús tiene conciencia de ser el «Hijo» de una manera peculiar *tanto* respecto al Padre *como* respecto a los hombres. Pero esto sería imposible si él fuera simplemente el Padre que se da y comunica como presente en una realidad humana. Si seguimos una especie de sabelianismo (hablando en términos tradicionales) y pensamos que la realidad humana subsiste hipostáticamente en el Padre, siempre podríamos imaginar que se da además una subjetividad espiritual, libre, creada, en esta humanidad, que podría, por ejemplo, relacionarse con el Padre adorándole, rindiéndole obediencia, etc. (de un modo similar a como concibe la teología escolástica a esa humanidad en relación con el Logos), y, por tanto, podría llamar a ese origen y sujeto «Padre»; pero como presencia concreta del Padre respecto a los *hombres* no podría experimentarse a sí misma como el *Hijo* del Padre ni declararse tal.

Con estas escasas y torpes palabras no hemos pretendido desarrollar todavía una doctrina exacta acerca de la filiación del Hijo y su relación con el Dios absolutamente sin origen; hemos intentado tan sólo indicar brevemente a través de la aporética de las declaraciones doctrinales de la Iglesia cuál es el punto de partida *realmente primario* en la historia de la revelación para poder entender de manera originaria las palabras acerca del Hijo «inmanente» del Padre. También aquí se pone de manifiesto que la comprensión de la Trinidad «inmanente» tiene que proceder de la «económica» [67].

[67] No es posible desarrollar aquí de nuevo la cristología bíblica que haría falta para ello. Recalquemos, no obstante, que es preciso explicar el paso de la afirmación que hace sobre sí mismo el Jesús histórico a la doctrina de la «preexistencia» del Hijo en Pablo y Juan. No se trata solamente de una cuestión apologética propia de la teología fundamental, sino también de un problema dogmático. Porque desde el punto de vista dogmático, aunque es totalmente cierto que la cristología de la preexistencia en Pablo y Juan debe considerarse como revelación divina, no es, sin embargo, un dato plena-

c) Declaraciones sobre Dios como el «Espíritu».

α) *Doctrina del magisterio.* El don del Padre a través del Hijo (DS 570, 1522, 1529s, 1561, 1690, 3330), en el que se *nos* comunica él mismo de la manera más inmediata y mediante el cual crea también en nosotros la facultad de recibir su autocomunicación, es el «Espíritu» del Padre y del Hijo [68]. Como autocomunicación de Dios es Dios que se nos da en amor y es poderoso en nosotros en el amor. Por eso posee la misma esencia que el Padre y, por tanto, es Dios, siendo, sin embargo, distinto del Padre y del Hijo. Procede del Padre y del Hijo por la comunicación eterna de la esencia divina en un único acto del Padre y del Hijo; para expresar a la vez la relación del Padre sin origen con el Hijo pronunciado, engendrado, y la unidad del acto de comunicación, podemos formular eso mismo también —e incluso mejor— de esta manera (DS 1300s, 1986): el Espíritu procede del Padre por el Hijo. A esta comunicación no se le puede llamar «generación» (DS 485, 490, 527, 617) porque incurriríamos en la confusión de suponer dos «Hijos» o correríamos el peligro de considerar al «Espíritu» de forma meramente modalista, como el simple modo de comportarse con nosotros el Hijo glorificado al comunicársenos. Como don del Padre y del Hijo no se le puede considerar tampoco al estilo modalista como modo de aparecer el Padre mismo; por tanto, no es «sin origen» *(ingenitus;* cf. DS 71, 75, 683). Así, pues, en la doctrina oficial del magisterio sólo se caracteriza negativamente la peculiaridad de la autocomunicación divina que constituye el Espíritu diciendo que no es «generación». Por eso se le aplica solamente ese concepto de suyo general de la «procesión», que puede predicarse también del Hijo. De una manera positiva sólo se insinúa prudentemente que esta «procesión» como tal tiene que ver con el amor recíproco del Padre y del Hijo, y que en este sentido tiene su origen «en la voluntad» (DS 573, 3326, 3331).

β) *La «processio» del Espíritu Santo.* En lo referente a la comprensión de los textos que hablan de la diferencia entre el Espíritu y el Padre y el Hijo y, por tanto, también de su «procesión» *(processio),* hemos de decir *mutatis mutandis* lo mismo que en el caso del Hijo [69]. El punto de partida es la experiencia de fe de que, en lo que llamamos «Espíritu Santo», Dios (por consiguiente, el «Padre») se comunica *realmente a sí mismo* como amor y perdón, y que al mismo tiempo esta autocomunicación opera en nosotros y es sujeto por sí misma. Por tanto, el «Espíritu» tiene que ser Dios mismo [70]. El hecho de que esta rea-

mente originario de la revelación (cf. sobre este punto K. Rahner, *Escritos* V, 55-81), sino que es teología inspirada, desarrollada a partir de la interpretación que hizo Jesús sobre sí mismo en conexión con la experiencia de su resurrección. Y si por esa causa planteamos la cuestión de *cómo* y *con qué derecho* se ha dado esta evolución «teológica», habremos de preguntarnos también (señalado ya por dónde debe ir la respuesta) *qué* hay que entender propiamente por preexistencia y, por tanto, cuál es la relación divina inmanente y eterna que se da entre el Padre y el Hijo.

[68] Para detalles más concretos, cf. la teología de la gracia, la eclesiología y la doctrina sobre los sacramentos. Para la cuestión de los textos del DS nos remitimos otra vez en general al índice sistemático B 2bc, fuera de los casos en los que aduzcamos citas explícitas de un texto concreto.

[69] Para comprender el trasfondo exegético, cf. *supra* F. J. Schierse, 97ss, 110-119.

[70] Al hablar de la doctrina sobre la gracia habrá que demostrar más concretamente que la doctrina acerca de la «gracia creada» (infusa y «habitual»), tal como se ha impuesto en la teología latina desde que se produjo la reacción contra Pedro Lombardo, no niega esta concepción fundamental bíblica y patrística, y en todo caso no tiene ningún derecho para oponerse a ella. Cf. sobre este tema I. Willig, *op. cit.,* 259s; M. Flick y Z. Alszeghy, *op. cit.,* 561-606 (con bibliografía).

lidad económico-salvífica se distinga no sólo modalmente —esto es, *a posteriori* y por el que la recibe—, sino en sí misma, a pesar de su verdadera divinidad, como algo diferente del Padre que da y del Hijo que hace de mediador —de acuerdo con nuestro axioma trinitario fundamental—, puede fundamentarse [71] diciendo que el Cristo concreto no sólo establece una diferencia entre este don y él mismo en relación a Dios (Padre), sino también en su relación con los que reciben el Espíritu.

d) Precisiones fundamentales sobre las relaciones trinitarias.

Si, por una parte, como estamos viendo, el Padre, el Hijo y el Espíritu se encuentran para nosotros *y* en sí mismos en posesión de una única e idéntica divinidad, y por otra, no son simplemente un mismo sujeto (lo mismo), sin quitar su carácter misterioso debemos establecer conceptualmente la relación que se da entre ellos.

α) *El concepto de «relatio»*. El Padre, el Hijo y el Espíritu se diferencian entre sí sólo «relativamente» [72], por cuanto no se puede pensar que su diferenciabilidad esté constituida por algo que signifique una diferenciación previa a la relación que se da entre ellos y que funde esta relación como una consecuencia posterior [73]. Porque una diferencia de ese tipo, previa a la relación como tal, añadiría algo a la divinidad única y, por tanto, destruiría su infinitud y unidad absolutas. Vemos, por tanto, que el concepto de *relatio* es al menos primariamente una explicación *lógica* y no ontológica (cf. *supra*, 2); no aporta algo inteligible por sí mismo a la afirmación fundamental de la Trinidad, para hacer a ésta más comprensible mediante un concepto ontológicamente anterior. Lo único que hace es preservar a esa misma verdad (es un único y mismo Dios el que se nos da en el Padre, el Hijo y el Espíritu, y, sin embargo, los tres nombres no son pura y simplemente tres denominaciones de un mismo ser) contra falsas interpretaciones de tipo triteísta o modalista mediante una formulación que tiene su origen en la otra, anterior. No podemos, pues, llegar a entender propiamente el concepto de *relatio* tal como se emplea en este lugar (al menos por ahora) tomando prestados elementos de cualquier ontología general, sino solamente volviendo a la afirmación más originaria, a la que debemos preservar de esas falsas interpretaciones. Por consiguiente, es perfectamente posible valorar de muy diversas formas la posibilidad de dar el paso desde esa explicación lógica a otra ontológica para defenderse así de los argumentos racionalistas contra la Trinidad, bien conocidos.

[71] No hablamos ahora de *toda* la teología de la Escritura, que indudablemente en sus fórmulas trinitarias distingue al Espíritu del Padre y del Hijo del mismo modo que al Hijo del Padre, de modo que si conoce una dualidad económica y, por tanto, *inmanente*, enseña también una Trinidad inmanente. La cuestión que se plantea aquí es solamente hasta qué punto está contenida implícitamente toda esta teología de la Biblia en el primer arranque de la comprensión que tiene Jesús de sí mismo y, por tanto, cómo se ha desarrollado de modo adecuado en la Escritura a partir de ahí. Cf. *supra* para el aspecto de teología bíblica, F. J. Schierse, 113ss, y también sobre todo este problema H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person* (Münster 1963).

[72] Cf. DS 528, 532, 570.

[73] En el caso del «Padre» y el «Hijo» (Verbo) aparece claramente la mutua relación que se da entre los conceptos. No ocurre lo mismo con el «Espíritu». En DS 570 (Concilio Toledano XVI de 693) se hace observar esto expresamente y se intenta superar la dificultad empleando el concepto de «don». Al hacerlo se entiende claramente el término de «don» de manera económica, sin ver ninguna dificultad en proceder así para caracterizar al Espíritu a diferencia del Padre y del Hijo.

El método más convincente contra esos mismos argumentos es la vuelta a la afirmación originaria sobre la experiencia de la Trinidad «económica».

Naturalmente, la alusión a las relaciones que se dan entre las personas divinas significa una cierta ayuda frente a la dificultad lógica fundamental de la doctrina sobre la Trinidad: cómo puede haber tres personas realmente distintas en Dios si cada una de ellas es realmente idéntica con la esencia única y simple de Dios. Si nos remitimos al puro carácter relativo de las personas no es para resolver de manera positiva esa dificultad (pues así destruiríamos de manera racionalista el misterio de la Trinidad), sino para *mostrar* solamente *de manera negativa y defensiva* que la dificultad fundamental mencionada, que procede del principio de la identidad entre dos cosas idénticas a una tercera, en este caso no puede probarse que sea insuperable. Es verdad que en general sería de desear que la teología no se ocupara del problema lógico de la diferenciabilidad de determinadas frases [74] solamente en este lugar, sino en una consideración más universal y más fundamental.

La defensa negativa frente a la dificultad lógica fundamental con que tropieza la doctrina sobre la Trinidad va por esta línea: comprendemos que dos realidades *absolutas* no pueden ser idénticas a otra tercera sin que sean realmente idénticas entre sí, pero esto no es demostrable con absoluta seguridad cuando se trata de dos «meras» relaciones contrarias que son realmente idénticas a una realidad absoluta (la esencia divina). Naturalmente no basta en este caso la sola indicación de que las relaciones en Dios son «virtualmente» distintas de la esencia y que esta diversidad es suficiente para que no tengan que ser idénticas *entre sí,* aunque sean realmente idénticas con la esencia. Porque esta diferencia «virtual» (modal, formal, etc.), bien es producto de la razón, en cuyo caso se mantiene en pie la dificultad fundamental; bien es una diferencia *real* —de cualquier modo que se entienda— (es decir, pone en la cosa misma una dualidad de elementos distintos entre sí), y entonces no es posible mantener ya el axioma fundamental del Florentino (DS 1331) ni evitar una *quaternitas* herética en Dios (DS 803). Al acentuar la diferencia virtual entre «esencia» y «persona» en Dios, si queremos que nos ayude a resolver la dificultad fundamental, deberíamos destacar que en esta diferenciación virtual no se distingue entre dos realidades absolutas, sino que se establece una distinción virtual entre algo absoluto y algo relativo. En seguida volveremos a tocar este tema.

Sin embargo, la alusión a las relaciones aporta un elemento para la solución del problema lógico fundamental. En primer lugar, si cada relación es realmente idéntica con la esencia absoluta de Dios, las personas se distinguen solamente por el *esse ad,* y los tres *esse ad* contrarios relativos son de igual perfección; por tanto, no es justa la objeción de que una persona no tiene la misma perfección que la otra, puesto que no posee la determinación formal de las otras dos, y es indiferente para ello el que se considere este *esse ad,* formalmente como tal, como una «perfección» o que se discuta esto, pues como se sabe no hay unanimidad de opiniones al respecto en la teología, aunque todos están de acuerdo en que la relación en Dios sólo es real por su identidad con la esencia real divina. Por los motivos que acabamos de indicar, cada persona es tan perfecta como las otras.

Sobre la dificultad nacida del principio de la *identitas comparata,* notemos lo siguiente:

[74] Cf. sobre este tema Vl. Richter, *Logik und Geheimnis,* en *Gott in Welt* I (Friburgo 1964) 188-206. Sobre el problema teológico directamente, cf. J. M. Dalmau, *Sacrae Theologiae Summa* II (Madrid 1964) 283ss (con bibliografía); B. Lonergan, *De Deo Trino* II (Roma 1964) 139-143.

1. En el caso de la Trinidad, se trata en primer lugar de una identidad formal de naturaleza y persona. Es evidente que el dogma no está en contradicción con el axioma mencionado en cuanto éste dice que dos cosas que son *formalissime* idénticas a una tercera lo son también entre sí. Este axioma no hace sino recoger el principio de contradicción, que resulta obvio mientras se trata de dos cosas que tienen formalmente el mismo contenido.

2. Hay que admitir que cuando dos cosas absolutas *(esse in)* son idénticas a una tercera cosa absoluta son también idénticas entre sí. Porque en las cosas absolutas no puede haber ningún motivo para que sean distintas entre sí cuando toda su realidad e inteligibilidad desprovistas de relaciones son idénticas a otra tercera en sus mismas condiciones.

3. Sin embargo, el caso es muy distinto si se dan dos relaciones contrarias que, por una parte, son necesaria y realmente distintas entre sí y, por otra, tienen también un contenido (inteligibilidad) que no les permite identificarse *pura y simplemente (re et ratione)* con el absoluto, al que *ex supposito* son realmente *(re)* idénticas. En este caso, las relaciones se diferencian no sólo por lo que afirma cada una de por sí de manera «absoluta», sino por su mismo carácter contrario como tal. En cierto sentido, lo absoluto contiene en sí su contenido, mientras que lo relativo como tal está constituido por su referencia a otro y, cuando se dan relaciones reales y contrarias, por su diferenciación necesaria de la otra relación a la que se refiere. Por tanto, a pesar de su identidad real con un absoluto, que se presupone, tiene un contenido por el que se diferencia de las otras relaciones contrarias. Por consiguiente, en nuestro caso se presupone que dos relaciones contrarias pueden ser realmente idénticas a un absoluto; este presupuesto no es verificable positivamente en el terreno empírico de lo finito; pero tampoco puede probarse positivamente que sea contradictorio, a menos que se considere que la dificultad fundamental es algo insuperable. Pero, admitido este presupuesto, del *principium identitatis comparatae* no resulta ningún argumento *decisivo contra* la doctrina de la Trinidad. Porque este *principium identitatis comparatae* recibe su sentido y su fuerza del principio de la identidad *formal* o del de contradicción. Sólo en el caso de que un absoluto pusiera dos contenidos absolutos, si éstos son realmente idénticos al primer absoluto tendrían que ser, en último término, también formalmente idénticos entre sí, esto es, no podrían ser realmente distintos entre sí porque entonces se quebrantaría el principio de contradicción. Pero si un absoluto es realmente idéntico a dos relativos contrarios, esa identidad real no afirma una identidad formal de los dos relativos opuestos, y por eso no se puede demostrar tampoco de manera decisiva su identidad real a partir del principio formal de contradicción.

β) *Identidad de la esencia y diversidad de los tres.* Por todas estas razones hay que afirmar que el Padre, el Hijo y el Espíritu son idénticos a la divinidad única y se distinguen «relativamente» uno de otro. Lo que constituye a estos tres como distintos es únicamente la relación mutua que se da entre ellos, de tal modo que el axioma que expresa la identidad de la esencia *y* la diversidad de los tres puede formularse también así (siguiendo a Anselmo, que fue el primero en hacerlo, y al Concilio de Florencia): en Dios son todas las cosas uno menos las relaciones contrarias (DS 1330)[75]. Por eso esas relatividades contrarias se identifican concretamente con ambas «comunicaciones» («procesiones»), conside-

[75] «In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio». Sobre la manera adecuada de entenderlo, cf. H. Mühlen, *Person und Appropriation,* 43ss; sobre la prehistoria del axioma, M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* I (Munich ⁶1960) 494s; B. Lonergan, *De Deo Trino* II (Roma ²1964) 201-204.

radas desde las dos partes, por las que el Padre comunica al Hijo y por el Hijo al Espíritu la esencia divina, o lo que es lo mismo, estos dos reciben esa comunicación. En este punto la doctrina de la Iglesia no se plantea la cuestión de si hay que decir más originariamente de los tres que son constituidos por la *processio* o por la *relatio*.

e) Sentido fundamental de los conceptos «hipóstasis» y «persona» en la doctrina del magisterio.

En cuanto (y solamente en cuanto) es posible considerar a estos «tres» en su diversidad y al mismo tiempo reducirlos como tales a un solo concepto, la doctrina de la Iglesia habla de tres «subsistencias» («hipóstasis»). Cf. DS 112, 501.

α) *Hipóstasis.* Como hemos dicho, la doctrina de la Iglesia habla de *tres* «hipóstasis», «subsistencias». Pero no intenta decir independientemente de este contexto qué se entiende por «hipóstasis» y «subsistencia». Por consiguiente, la comprensión teológica de estos conceptos en este contexto se ve remitida, por una parte, a esa tríada concreta con la que se encuentra el hombre en su experiencia de la salvación, y por otra, a la manera de entender esa misma y única divinidad («esencia» divina) que confiesa de la tríada. Las expresiones de semejante comprensión, así enfocadas —y, por tanto, también desde el punto de vista de nuestro axioma fundamental en teología trinitaria—, podrían hablar, si no nos conformamos con repetir sus mismas palabras, en primer lugar («económicamente»), de los tres modos concretos de darse, e («inmanentemente») de los tres modos de existir [76] relativos y concretos, del mismo y único Dios; esta segunda expresión —para ser entendida— nos remite a la primera, añadiendo expresamente que la posibilidad «inmanente» y actual de ese triple modo de darse existe en Dios desde toda la eternidad (a pesar de la autocomunicación trinitaria de Dios que tiene lugar libremente y por una gracia no debida) y que, por tanto, es algo propio suyo necesaria y «esencialmente». Si dijéramos que el «Hijo» y el «Espíritu», de acuerdo con el principio fundamental económico, deben entenderse como modos de darse el Padre, esto no invalida lo que se significa con los términos de «subsistencia» e «hipóstasis». Porque, por una parte, no puede discutirse «económicamente» que el Padre es el que se da a sí mismo en el Hijo y en el Espíritu y que, por tanto, es «inmanentemente» él mismo *al* tener al Hijo y al Espíritu como receptores de *su* esencia. Por otra parte, respecto a su carácter de ingénito, nos indica esto que el Padre mismo tiene un modo de darse y, por tanto, un «modo de existencia» que le diferencia del Hijo y del Espíritu, pero que no es propiamente anterior a su relación con el Hijo y el Espíritu.

β) *Persona.* Estas tres «hipóstasis» («subsistencias») reciben también el nombre de «personas» (DS 73, 75, 173, 176, 525ss, 530s, 800, 803s, 1330, 1880). Independientemente de la historia del concepto de persona y, por tanto, del origen y causa de su entrada en las formulaciones trinitarias, así como de las mati-

[76] O «modos de ser» *(Seinsweisen)*, como prefiere decir K. Barth. Notemos ya desde ahora: cuando hablamos de la realidad concreta del Padre, del Hijo y del Espíritu, nos referimos al mismo tiempo a la esencia divina (absoluta), y en ese sentido no podemos hablar sencillamente de meros «modos de ser». Sin embargo, aquí nos referimos *formalissime* a lo que pretende expresar la hipóstasis *a diferencia de la esencia de Dios* (podríamos decir la *substantialitas* si no fuera porque *subsistentia* es ya un concepto relativamente abstracto; por lo demás, lo mismo puede decirse de la «hipóstasis», que originariamente no se refiere a lo que subsiste, sino al subsistir). Por tanto, no hay ninguna razón para que no podamos llamar al subsistir «modo de existencia (o de ser)», así como los Padres capadocios hablaban ya de τρόποι τῆς ὑπάρξεως.

zaciones de este concepto que se observan a lo largo de dicho proceso (al principio pudo tener un matiz completamente modalista), advirtamos en primer lugar que de suyo en la doctrina del magisterio eclesiástico no añade nada nuevo que no se haya dicho ya con el término de «hipóstasis». Esto se manifiesta en que se emplean como sinónimos. Aparte de eso es evidente que la conciencia, que en nuestros días y desde hace ya mucho tiempo tendemos casi sin querer a asociarla a ese concepto [77], no tiene nada que ver con este término tal como aquí se usa (en cuanto que ese término expresa el contenido formal del concepto a diferencia de la *esencia* divina). Si no fuera así, tendríamos que afirmar asimismo que en Dios hay también «tres conciencias». Pero en Dios solamente se da *un* poder, *una* voluntad, un único ser en sí, un único obrar, una única felicidad, etc. [78]. Por tanto, la conciencia no es un aspecto que distinga a las «personas» divinas entre sí, aun cuando cada «persona» divina en su concentración posea una conciencia de sí. Por consiguiente, hemos de apartar cuidadosamente del concepto de persona todo lo que pudiera significar tres «subjetividades» [79].

En la sección tercera seguiremos reflexionando sobre las consecuencias que se desprenden de α) y β) respecto al modo adecuado de reducir a *un* solo nombre y *un* solo concepto (como *conceptus vagus)* al Padre, al Hijo y al Espíritu, que como tales son distintos entre sí.

4. *Consecuencias para una comprensión más profunda*

Los principios que siguen, y que deben ser mencionados en este lugar, son consecuencias inmediatas de esta doctrina de la Iglesia aplicada a la teología escolar [80].

a) Actividad común hacia afuera y apropiación.

En cuanto que toda «actividad hacia afuera» (por tanto, la creación de lo finito, distinto de Dios) se basa en la omnipotencia de la única divinidad (de la esencia divina), solamente se da *una* actividad divina hacia afuera, que es operada y poseída como una misma y única cosa por el Padre, el Hijo y el Espíritu de

[77] Esto mismo se presupone tácitamente (aunque en el fondo falsamente) en ciertas «pruebas» del carácter personal del Hijo (inmanente) y del Espíritu tomadas de la teología bíblica, cuando se trata de demostrar la existencia de una «personalidad» distinta de la del Padre en el Hijo y el Espíritu.

[78] Cf. DS 3, 71, 73, 144s, 172, 177, 415, 421, 441, 451, 490, 501, 542, 545s, 572s, 680, 851, 3350. Naturalmente, el Padre, el Hijo y el Espíritu poseen conciencia de sí mismos al mismo tiempo que tienen conciencia de las otras dos «personas». Pero esta misma conciencia de sí (entendida como algo subjetivo y no como su objeto) viene dada por la esencia divina y es común a las personas divinas *como una sola cosa;* por consiguiente, es *un aspecto* de las personas concretas (que puede definirse como «subiectum distinctum in natura rationali»), pero no es un aspecto *constitutivo* del «ser persona» como tal a diferencia de la «esencia» (naturaleza), aunque haya que recurrir a él para hacer ver claramente la diferencia entre una «hipóstasis» con conciencia propia y una «hipóstasis» infrahumana (una cosa). Cf. B. Lonergan, *op. cit.* II, 186-193.

[79] Por eso tampoco se da «intratrinitariamente» un «tú» recíproco. El Hijo es la autoexpresión del Padre, pero no puede concebirse a su vez como «pronunciando»; el Espíritu es el «don» que no da ya a su vez. Jn 17,21; Gál 4,6; Rom 8,15 presuponen un punto de partida *creado* del «tú» respecto al Padre. Cf. B. Lonergan, *op. cit.* II, 196.

[80] Cuando lo que sigue aparezca también en la doctrina del magisterio, como es natural haremos alguna indicación.

acuerdo con su forma peculiar de poseer la divinidad (DS 415, 441, 501, 531, 542, 545s). Por tanto, si en el lenguaje eclesiástico se predica preferentemente una determinada actividad de una persona divina determinada, se predica también implícitamente de las otras dos personas, y *en este sentido* no hace sino «apropiarse» a la mencionada persona. El fundamento de esa preferencia reside en una cierta «afinidad» especial de la actividad hacia afuera con la peculiaridad de las personas divinas correspondientes (DS 573, 3326). Así, pues, se dan afirmaciones que son ciertamente apropiadas (cf. DS B 2 eb p. 821). Pero esto no excluye dos cosas:

α) La actividad común a las tres personas y que le es apropiada a una determinada persona (lo mismo que la esencia divina) la poseen cada una de las tres personas de la manera que es peculiar a cada una. Este triple modo de subsistencia (visto *principiative)* le resulta a dicha actividad tan interior y tan necesario para su existencia como la esencia divina que subsiste de manera triple necesariamente y por su misma esencia. En este hecho, por encima de la «afinidad» mencionada, se da un contenido objetivo muy esencial que con frecuencia es pasado por alto [81].

β) La existencia de meras apropiaciones no significa que la relación de Dios «hacia afuera» *sólo* consista en una relación única y común a las tres personas, que no puede sino ser apropiada a una determinada persona. Ese axioma sólo tiene validez absoluta cuando se trata de la *suprema efficiens causa* (DS 3814). Relaciones no apropiadas de una sola persona concreta pueden darse cuando no se trata de una causalidad eficiente, sino de una autocomunicación cuasi formal de Dios [82] que lleva consigo una relación propia de cada una de las personas divinas con la realidad creada correspondiente.

b) Realidades y enunciados nocionales y esenciales.

De acuerdo con la diferenciación entre el Padre, el Hijo, el Espíritu y la identidad de la esencia divina única común a esta tríada, se puede distinguir entre realidades y enunciados «esenciales» y «nocionales». «Esencial» es todo lo que se da con la esencia divina y se predica de ella. Ese tipo de afirmaciones puede hacerse de Dios y de cualquiera de las personas divinas en concreto (Dios es todopoderoso, la Trinidad es todopoderosa, el Hijo es todopoderoso). «Nocional» es aquello que se relaciona con las personas en su diferenciación.

Según esto, pertenecen a las realidades y enunciados nocionales:

α) Las *dos procesiones* del Padre, o del Padre por medio del Hijo, esto es, la «generación» del Hijo como autopronunciación del Padre y la «espiración» o procesión del Espíritu por el Padre y por (o a través de) el Hijo como principio único del Espíritu.

β) Las *tres relaciones originarias* que las acompañan y que *forman las personas* [83] (en cuanto son opuestas): la ausencia de origen en el Padre (no nacido ni engendrado, *Pater ingenitus)* como origen del Hijo (paternidad), la procedencia del Padre (filiación) por generación (pronunciación); esas dos relaciones se iden-

[81] Esto es lo que ocurrió claramente en el caso de Buenaventura. Cf. A. Gerken, *Theologie des Wortes,* 36s, 87s. Por eso tenemos derecho a plantear la pregunta de si el δι' οὗ que se predica del Hijo como creador del mundo (DS 40ss, 44, etc.) debe entenderse *solamente* como apropiación, o si insinúa también el modo nocional de poseer el Hijo la acción creadora como comunidad por el Padre.

[82] Sobre este concepto, cf. la bibliografía citada en las notas 17 y 22.

[83] Cf. B. Lonergan, *op. cit.* II, 123ss, 161ss.

tifican con la espiración *activa* del Espíritu por el Padre y el Hijo; la procedencia del Espíritu del Padre y del Hijo (como opuesta a la «espiración» activa).

γ) A esas tres relaciones que forman las personas se añade como realidad nocional una *cuarta relación que no forma ninguna persona* [84]: la espiración activa del Espíritu como peculiaridad común al Padre y al Hijo, aunque en el Hijo se da esa peculiaridad como procedente del Padre. Esas cuatro relaciones pueden concebirse como una producción activa o como un ser producido «pasivo», por lo que tenemos que decir que en Dios se dan cuatro actos «nocionales» [85]: la generación activa y pasiva y la espiración activa y pasiva.

δ) En cuanto es posible diferenciar la paternidad y la ausencia de origen del Padre (sin olvidar que la ausencia de origen del Padre es su paternidad y que no puede concebirse como anterior a ella al formar la persona), se pueden distinguir *cinco* peculiaridades «nocionales» (ἰδίωμα γνωριστικόν): ausencia de origen, paternidad, filiación, espiración activa, ser espirado.

ε) Por causa de la unidad de la esencia, de las procesiones y de las relaciones opuestas que constituyen las personas se da una mutua interpenetración en la existencia de las tres personas *(circuminsessio, circumincessio,* περιχώρησις): el Hijo está en el Padre desde toda la eternidad, y a la inversa, etc. (DS 112s, 115, 1331) [86].

SECCION TERCERA

ESBOZO DE UNA TEOLOGIA DE LA TRINIDAD

1. *Sentido e intención del presente esbozo*

A continuación de las dos secciones precedentes vamos a intentar ahora elaborar una doctrina «sistemática» de la Trinidad. Entendemos por «sistemático» algo muy simple: después de que —de acuerdo con el espacio que puede dedicarse en un manual— hemos *escuchado* larga y pacientemente lo que nos dicen sobre la Trinidad la Escritura, la historia de los dogmas y la doctrina del magisterio, tenemos que *decir* de nuevo brevemente lo que hemos escuchado. Escuchar y decir no es lo mismo. No es posible escuchar de idéntica manera todo lo que se dice, ni se le puede atribuir a todo la misma importancia y significación: sólo se escucha pasando al mismo tiempo por alto algunas cosas. Y por eso no es lo mismo decir lo que uno *escucha* y *decir* lo que se ha escuchado y retenido. Por eso en este lugar no vamos a decir muchas de las cosas que hemos escuchado o que habríamos podido escuchar. Y la causa no es la falta de espacio o de tiempo. No significa tampoco en modo alguno que despreciemos la teología anterior. Es posible que en otras épocas tuvieran razón al discurrir con precisión sobre si el concepto de la relación de la teología de la Trinidad está más cerca del concepto de la relación categorial o del de la trascendental [87], sobre si la diferencia mera-

[84] *Ibid.*, 116-127, 161ss.
[85] *Ibid.*, 182-185.
[86] *Ibid.*, 205ss.
[87] Cf. las sutiles explicaciones que da B. Lonergan, *De Deo Trino* II, 291-315.

mente racional entre la esencia y la persona en la divinidad es una *virtualis distinctio rationis ratiocinatae* o una *distinctio formalis ex natura rei,* etc. [88], sobre si las relaciones divinas estrictamente en cuanto tales (como *esse ad)* son o no una «perfección» [89], sobre la relación conceptual que se da entre *relatio* y *processio* (en cuanto constituyen las personas), cómo se distingue una *processio (per modum) operati* de una *processio (per modum) operationis* y cuál de ambos conceptos puede utilizarse en la doctrina de la Trinidad [90]. Todos ésos son temas sobre los que se *puede* reflexionar, a nadie se le impide que lo haga. Pero *¿tenemos que* discurrir necesariamente sobre ellos? ¿Debemos tratarlos *en este lugar* cuando, teniendo en cuenta la limitación de nuestras posibilidades, nos parecen más urgentes otras cuestiones que no han llegado a tratarse expresamente en la teología escolar tradicional?

La fundamentación *explícita* del desinterés (relativo) que mostramos respecto a esas cuestiones nos haría penetrar de tal modo en esas mismas cuestiones que no sacaríamos nada de lo que pretendemos con dicha fundamentación: dejar tiempo y espacio para otras cuestiones y para una comprensión de la Trinidad más de acuerdo con nuestra manera de pensar. Por eso nos limitamos en un principio a dejar sentado que vamos a hacer uso de esa libertad de la que se ha servido también tácitamente la teología escolar hasta nuestros días: la libertad de escoger los temas explícitos. Presuponemos la opinión de que muchas de las agudas reflexiones de la teología escolar no consiguen aproximarse mucho a esa meta tan misteriosa (en último término, prohibida) de intentar hacer lógicamente inteligible y comprensible el misterio, tratando de dominar la dialéctica formal de la unidad y la tríada con reflexiones cada vez más sublimes; presuponemos aquí también la opinión de que al hombre de nuestros días no le resulta demasiado difícil (cosa legítima, aunque no tenga carácter de obligatoriedad para otras épocas y mentalidades) saber de antemano que se dan proposiciones —procedentes de diversas fuentes constantes de experiencia— que no dan lugar a una síntesis *positiva* (no meramente verbal) y que admiten tranquilamente esa dualidad insuperable (al menos de manera positiva). Esto nos permite ser menos sutiles metafísicamente en nuestros días de lo que intentaba serlo hasta hace poco la teología escolar [91].

Dada la intención de esta sección tercera, resulta comprensible el que sean inevitables e incluso necesarias ciertas repeticiones de lo que se ha dicho en las dos primeras. No tenemos tampoco la pretensión de que lo que aquí se diga reproduzca *de tal manera* la doctrina del magisterio que pueda considerarse como esa misma doctrina adecuadamente elaborada. Naturalmente, de acuerdo con el grado de obligatoriedad de cada una, esas declaraciones del magisterio siguen teniendo valor y son una parte de la doctrina sistemática de la Trinidad, aun en el caso de que quizá no expongamos en este lugar algunas de ellas con la claridad debida.

[88] *Ibid.,* 146ss.
[89] *Ibid.,* 143s, 208ss.
[90] *Ibid.,* 79ss, 182s.
[91] Así, para todas estas cuestiones nos remitimos expresamente a los acreditados tratados escolares de P. Galtier, A. d'Alès, A. Stolz, H. Dondaine, R. Garrigou-Lagrange, M. Schmaus, J. Brinktrine, L. Billot, J. M. Dalmau (cf. LThK², III, 559), y especialmente a los dos tomos de B. Lonergan, *De Deo Trino* I-II (Roma, I, ²1964; II, 1964). con abundante material, a pesar de que en esta obra tan sutil es donde precisamente se verán mejor las limitaciones de tales esfuerzos.

2. *Desarrollo del planteamiento*

Lo que hemos señalado ya en la sección primera como axioma fundamental de la teología trinitaria expresa el punto de arranque del que tendremos que partir siempre en este lugar.

a) Necesidad de un concepto «sistemático» de Trinidad «económica».

Sin embargo, respecto a este punto de partida no podemos contentarnos con lo que hemos dicho anteriormente. Porque hay que decir *con más precisión* qué es propiamente esa Trinidad «económica» de la que afirmamos que se identifica con la «inmanente». Como es natural, entendemos de una manera provisional lo que significa Trinidad «económica». La historia de la salvación, su experiencia y su expresión en la Biblia nos dan esa comprensión previa que sigue siendo siempre fundamento y punto de partida insuperable y lleno de riqueza aun en el caso de que se llegue a expresar en un concepto sistemático. Pero esa misma comprensión previa no alcanza su verdadero desarrollo sino en la cristología y la doctrina sobre la gracia, y quizá no es totalmente obvio que eso ocurra en ellas de manera que resulte algo realmente satisfactorio para lo que pretendemos en este lugar. Por tanto, aun en el caso de que prescindamos de la cuestión de si teológicamente es lo mejor tratar la doctrina de la Trinidad *antes* de la cristología y de la doctrina sobre la gracia, no podemos presuponer aquí sencillamente esa comprensión previa que nos dan la historia de la salvación y la Biblia de la Trinidad económica. Pero tampoco es posible desarrollar aquí esa noción preliminar a base de *teología bíblica.* Por tanto, metodológicamente no queda otra posibilidad que la de lanzarnos al atrevido intento de reducirla a un breve concepto sistemático. Por problemático que resulte semejante empeño, es inevitable. Porque, por una parte, no podemos exponer extensamente la experiencia bíblica e histórico-salvífica (eso supondría toda la cristología y la doctrina sobre la gracia), y por otra, tampoco pasarla simplemente por alto; además debe formularse de tal manera (llegando a un concepto sistemático) que nos sirva inmediatamente para lo que pretendemos, o sea, para expresar teológicamente la «Trinidad inmanente», que es el tema del que propiamente tratamos. En algunas ocasiones hemos tenido que hacer inevitablemente algunas indicaciones sobre este concepto «sistemático» de la «Trinidad económica». Pero ha sido siempre a modo de insinuaciones y anticipaciones. Por tanto, vamos a tratar de exponer este concepto con más exactitud.

b) Conocimiento necesario de la relación interna entre los modos de comunicación de Dios.

α) Cuando hablamos de la Trinidad económica aludimos a esos dos modos de comunicación libre y no debida de Dios a la criatura espiritual, modos diferentes y mutuamente relacionados entre sí, que se condicionan recíprocamente y que aun en medio de esa relación condicionante mutua forman una τάξις: Jesucristo y el «Espíritu». Cuando decimos «Dios» no presuponemos una teología trinitaria «latina» (contraponiéndola a la «griega»), sino la que nos da la Biblia (y si se quiere, la teología griega). Dios es aquí el «Padre», esto es, el Dios absolutamente sin origen, siempre sabido como presupuesto, que se comunica *a sí mismo,* precisamente en cuanto que, por una parte, su comunicación no coincide simplemente con él en una identidad sin vida, y por otra, sigue siendo

en esta comunicación el ser sin origen, libre, inabarcable, que no se vacía nunca. Su ausencia de origen, en la medida en que aparece en la autocomunicación, tiene un carácter positivo para esa comunicación: la ausencia de peligro en la autocomunicación para el que se comunica, tal como sólo puede darse en el ser divino sin origen [92].

β) Hasta ahora no se ha presentado ningún problema especial mientras se presuponga el concepto estricto de la autocomunicación de Dios que trasciende a la comunicación de un ser creado. Sin embargo, la pregunta decisiva en torno a este concepto sería: cómo pueden entenderse estos dos modos como mutuamente relacionados internamente y como aspectos internos, distintos el uno del otro, de la autocomunicación *única* de Dios, de manera que se reduzca realmente a un «concepto» la misma diferencia [93].

γ) Es difícil admitir que la teología católica haya visto este problema con suficiente claridad. Suele tomar la encarnación y la misión del Espíritu como dos hechos que no están unidos entre sí sino de una manera puramente externa. Porque, sin reflexionar excesivamente sobre el particular, en realidad está convencida de que podría darse también el Espíritu sin la encarnación, que cualquiera de las personas divinas se podría haber hecho hombre, y, por tanto, también el Padre o el mismo Espíritu, y que podría haber encarnación del Logos (incluso con intención soteriológica, por ejemplo, para una *satisfactio condigna*) sin que ello implicara fundamentalmente la misión del Espíritu. De esta forma, esas dos comunicaciones de Dios sólo se encuentran unidas por el lazo de un decreto moral de Dios y no se entienden ya realmente como aspectos internos y relacionados el uno con el otro de esa autocomunicación única por la que Dios (el Padre) se entrega al mundo en una proximidad absoluta [94]. Esa es también la razón de que no se advierta claramente la diferencia existente entre la encar-

[92] Si alguien objeta que aquí se habla de hecho y objetivamente de una ausencia esencial de origen en Dios y, por tanto, de la aseidad, insinuando, sin embargo, que se trata de la aseidad nocional del Padre, esta objeción es fruto de un malentendido. En la *auto*comunicación de Dios, que no permite que se dé la comunicación simplemente en identidad sin vida para los que se comunican (tendremos que mostrar todavía que no es esto lo que ocurre), se nos descubre la esencia de la ausencia de origen en su concreción: la divinidad (aseidad), que se puede comunicar a sí misma sin que eso signifique para ella el perderse y sin contentarse en último término con reservarse quitando así a la comunicación el carácter de *auto*comunicación. Pero de esa forma estamos hablando de la concreción de la «persona» del Padre, que no es solamente «paternidad» (y, por tanto, «nocionalidad»), sino el Dios concreto en la unidad de la aseidad esencial y la paternidad nocional, ausencia concreta de origen. Y si es verdad que también el Hijo y el Espíritu están libres de este peligro, ello es así porque les ha sido comunicado, en cuanto son constituidos por la autocomunicación del Padre, o dicho de otra forma: no puede concebirse nunca una divinidad que no exista como divinidad del Padre o del Hijo y el Espíritu.

[93] No es necesario que expliquemos aquí detenidamente que semejante cuestión —si se quiere, trascendental— presupone ya un conocimiento histórico-salvífico sobre el Hijo y el Espíritu, sin pretender deducir esas dos formas de nuestro simple concepto de la autocomunicación de Dios, que quizá podríamos haber formado abstractamente sin esta experiencia; por otra parte, esa cuestión no resulta superflua aunque se presuponga ya la experiencia de la encarnación y de la comunicación del Espíritu. Se da una extraña limitación de la experiencia *a posteriori* y una visión penetrante de la necesidad trascendental; lo que sólo se sabe por una experiencia real puede en ciertas condiciones conocerse como algo necesario, como ocurre aquí con los dos aspectos necesariamente unidos de una realidad (libremente afirmada).

[94] Bastará con que hagamos notar marginalmente que en esta mera facticidad la encarnación recibe cierto sabor mitológico.

nación y la misión del Espíritu en cuanto se trata de dos realidades soteriológicas. Porque, por ejemplo, mientras se acepte que el Espíritu hubiera podido también hacerse hombre y ejercer la «función hipostática» respecto a la «naturaleza» humana de Jesús, no hay nada en la encarnación (fuera de otras palabras de Jesús) que no hubiera habido también en el otro caso. Mientras presuponemos que la comunicación del Espíritu hubiera sido también posible sin la encarnación, no habrá en ella como tal nada que signifique una diferencia esencial respecto a la encarnación del Logos, fuera del hecho de que en este caso es precisamente el Logos el que desempeña esa «función hipostática» que hubiera podido ejercer exactamente igual el Espíritu.

δ) Por esta razón partimos de la suposición contraria, esto es, de que si Dios sale libremente de sí mismo por la *auto*comunicación (y no solamente de manera creadora, diferenciando a lo otro de sí mismo), es y tiene que ser precisamente el *Hijo* el que aparezca históricamente en la carne como hombre, y es y tiene que ser precisamente el Espíritu el que opere la aceptación de dicha comunicación en fe, esperanza y amor por parte del mundo (como creación). Por ser *libre* la comunicación de Dios, que es única y tiene lugar necesariamente en estos dos aspectos complementarios, la encarnación y la misión del Espíritu como obras de Dios son también libres, aun cuando sea necesaria la conexión de estos dos momentos entre sí. En todo caso, no vemos que en la doctrina del magisterio de la Iglesia se dé ningún fundamento dogmático que haya que aceptar obligatoriamente en contra de esta suposición. Ya hemos dicho en otra ocasión que está de acuerdo con la tradición anterior a san Agustín. El argumento que nos lleva *a nosotros* a aceptar esta suposición es simplemente el *factum* que descubríamos ya en la sección primera: que no es posible de otra manera llegar a entender la doctrina sobre la gracia y la cristología. El hecho de que sea precisamente el Logos el que se ha encarnado y precisamente el Espíritu el que «santifica» es un acontecimiento libre si lo es también la autocomunicación de Dios y por la misma razón. Pero si *bajo* este presupuesto concebimos de nuevo la encarnación del Logos como «libre» y la santificación que tiene lugar por el Espíritu [95] como «libre», la historia de la salvación no nos dice ya nada sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu. La doctrina sobre la Trinidad se convierte en el acompañamiento verbal de una historia de la salvación que de suyo se habría desarrollado para nosotros (sin este «para nosotros» deja de ser historia de la salvación) exactamente igual en el caso de que se hubieran hecho hombres el Padre o el Espíritu.

ε) Así, pues, la única pregunta que nos queda por formular es cómo «reducir a un concepto» la encarnación y la misión del Espíritu con sus peculiaridades tal como han sido testimoniadas en la revelación, esto es, cómo entenderlas de manera que aparezcan como aspectos de la autocomunicación *única* de Dios y, por tanto, como una Trinidad *única* en el orden de la economía de la salvación, y no sólo como dos «funciones» de dos hipóstasis divinas que pueden intercambiarse a discreción.

Planteada así la pregunta, resulta difícil de responder. Sobre todo teniendo en cuenta que no es posible reunir, desarrollar ni comentar aquí las indicaciones que se encuentran en la tradición bíblica y teológica —naturalmente, dispersas por todas partes— y que podrían ayudarnos a buscar una respuesta. Por tanto, nos limitaremos a un ensayo con carácter de iniciación. Está justificado por el

[95] Si se alega que la santificación no ha sido sino «apropiada» al Espíritu, respondemos *en primer lugar: gratis asseritur, gratis negatur,* y *en segundo lugar:* en todo caso, esa escapatoria no vale para la encarnación del Logos.

hecho de que no tenemos más remedio que hacerlo si queremos que se supere en la situación cultural de nuestros días la sospecha extraña de que la Trinidad es algo mitológico.

c) Exposición formal del concepto «autocomunicación de Dios».

La «autocomunicación de Dios» (si tenemos en cuenta lo que hemos dicho anteriormente) no es un concepto que, por una parte, deba suscitar necesariamente la sospecha de mitológico, supuesta la existencia de Dios y la circunstancia de que todo conocimiento de Dios, de cualquier forma que se conciba y que se interprete teológicamente, plantea la cuestión de la relación de Dios *para con nosotros,* incluyendo así el concepto de la autocomunicación de Dios al menos como concepto límite de dicha relación; por otra, este concepto no excluye el «misterio», sino que lo incluye, y, por tanto, en ese sentido no presenta ningún inconveniente teológico [96].

Pero si presuponemos este concepto de la autocomunicación de Dios, se encuentra necesariamente bajo un cuádruple doble aspecto [97]: a) origen-futuro; b) historia-trascendencia; c) oferta-aceptación; d) conocimiento-amor.

Debemos explicar ante todo uno por uno estos cuatro dobles aspectos. A continuación podremos reflexionar sobre la unidad interna de cada una de las partes de estos cuatro aspectos en su diferencia con la otra parte. Si llevamos a cabo felizmente esta segunda tarea, habremos comprendido que la autocomunicación única de Dios tiene lugar de *dos* modos fundamentales íntimamente unidos entre sí.

d) Estructura de la autocomunicación a un destinatario personal.

Naturalmente, estos cuatro aspectos fundamentales de la autocomunicación de Dios proceden *ante todo de nosotros mismos* y son el resultado de *nuestra constitución esencial como criaturas humanas.* Esto no debe suscitar ninguna sospecha (en último término, de modalismo) por una doble razón. *En primer lugar:* se trata desde un principio de una auto*comunicación.* Por consiguiente, en ningún momento se puede prescindir en este concepto de aquel a quien se dirige. El misterio de la autocomunicación de Dios consiste en que Dios llega realmente hasta el hombre, introduciéndose en la situación del hombre, tomándola sobre sí, y *de esa forma* es lo que él es y llega verdaderamente al hombre tal como es y como sigue siendo, sin que la situación de aquel a quien se dirige se convierta en un impedimento *a priori* de esa venida (como, por ejemplo, la animalidad del animal hace imposible *a priori* el que una palabra *siga siendo* palabra *humana*

[96] El concepto de la autocomunicación significa: 1) la proximidad absoluta de Dios como misterio incomprensible y que no llegará nunca a comprenderse, y además, 2) la libertad absoluta y el consiguiente carácter irreducible de esta autocomunicación, que en ese sentido sigue también siendo «misterio», y por fin, 3) que la posibilidad interna de la autocomunicación como tal (comunicación absoluta del absolutamente incomprensible) nunca será conocida con toda claridad; la experimentamos en los acontecimientos como pura facticidad, pero no puede deducirse de ningún otro punto, por lo que resta también un misterio.

[97] En este lugar y en las páginas siguientes no pretendemos afirmar que no se puedan distinguir necesariamente *más que* estos *cuatro* dobles aspectos. Nos basta con que se den esos aspectos y con que podamos explicar con la claridad suficiente para nuestro propósito la duplicidad de la autocomunicación de Dios en la unidad de cada uno de sus lados.

y no se convierta en el grito del animal). *En segundo lugar* (de nuevo un doble elemento): la creación tal como ha tenido lugar de hecho debe (o puede) considerarse, sin que eso obste a la unidad de la acción creadora del Dios único «hacia afuera», como un aspecto (es decir, como condición de posibilidad de la constitución del destinatario) de la autocomunicación de Dios, aun cuando «de suyo» hubiera podido ser creada sin que se diera esa autocomunicación. La «naturaleza humana» de Cristo no es algo indiferente junto a otras muchas cosas que también hubieran podido ser asumidas hipostáticamente, sino que es precisamente lo que resulta cuando el Logos de Dios se «expresa» a sí mismo hacia afuera. Por consiguiente, si postulamos en primer lugar «desde abajo», desde nosotros, estos cuatro dobles aspectos de la autocomunicación de Dios, eso no significa necesariamente que nosotros aportemos algo a esa autocomunicación de Dios que pueda resultar externo a ella en cuanto procede de Dios. Estas estructuras del mundo y de la persona pueden concebirse plenamente como lo que resulta —distinto de Dios— precisamente cuando Dios presupone a aquel a quien se va a dirigir su autocomunicación como condición de posibilidad de ésta.

La autocomunicación del Dios libre personal que se da como «persona» (en el sentido actual de la palabra) presupone un ser personal que la reciba. No sólo ocurre de hecho que Dios se comunica a éste, sino que el que va a recibir la autocomunicación tiene que ser una persona por la misma esencia de la autocomunicación. Si Dios quiere salir de sí mismo libremente, debe crear al hombre. No necesitamos exponer aquí con mayor extensión el hecho de que en ese caso debe crear un ser *espiritual-personal* y que éste es el único que tiene la *potentia oboedientialis* para recibir una autocomunicación de Dios.

El único problema que podría suscitar en este lugar una teología escolar tradicional sería la objeción de que un sujeto no material ni corporal, y, sin embargo, personal (por tanto, un «ángel»), podría recibir también la autocomunicación). Aquí no podemos resolver esta objeción con la extensión que requeriría. Pero tampoco la admitimos como válida. Para refutarla habría que mostrar en primer lugar que se da una unidad de espíritu y materia (mundo) en la que quedan comprendidos también a su manera los ángeles; que la gracia de los ángeles es también gracia de Cristo y, por tanto, un aspecto de esa autocomunicación de Dios que va dirigida a ese mundo único compuesto de espíritu y materia (como la alteridad necesaria respecto al espíritu finito), y que, presuponiendo la libertad de la autocomunicación, ésta alcanza necesariamente en la encarnación (de este modo y no de ningún otro) su punto culminante y su carácter definitivo e irreversible. Dentro de este movimiento único, los ángeles reciben la gracia como elementos personales *sui generis* de ese mundo único compuesto de espíritu y materia. En esta línea se soluciona la objeción a la que aludíamos, sin necesidad de una exposición más extensa [98]. En todo caso, una angelología verdaderamente cristiana deberá orientarse desde el principio en función de la realidad del Dios-*hombre* y no partir de la hipótesis —ni tampoco incluirla— de que Dios habría podido también hacerse ángel si hubiera querido. Porque, tanto si la aceptamos como si no, semejante hipótesis convierte a la encarnación en un mitologema increíble y no permite que aparezca Dios en la carne, porque lo que aparece no nos dice ya nada sobre el que se aparece.

[98] Cf. K. Rahner, *Angelologie:* LThK I (1957) 533-538; el mismo autor (con P. Overhage), *El problema de la hominización* (Cristiandad, Madrid 1973) 51.55; *Escritos* VI, 187ss.

e) Algunos aspectos fundamentales de la autocomunicación.

Si presuponemos que el sujeto humano-personal es ese ser al que se dirige la autocomunicación divina exigido necesariamente por su misma esencia y al que dicha comunicación crea como condición de posibilidad suya, podemos comprender esos cuatro dobles aspectos (y, en primer lugar, cada uno de por sí).

De acuerdo con la esencia de aquel a quien se dirige, esta autocomunicación como comunicada (pero todavía realizándose) tiene un *origen* y un *futuro* (el *primer* par de aspectos) en la tensión abierta entre los dos aspectos de la comunicación: un comienzo como constitución del que va a recibir esa autocomunicación divina posible, como constitución del destinatario por la voluntad de esta autocomunicación y en virtud de ella; un comienzo (origen) hacia el futuro (como autocomunicación divina plena), sin que este futuro sea mera evolución del comienzo, sino que —a pesar de que el principio está orientado hacia el futuro— se contrapone a ese origen como otro aspecto distinto de lo radicalmente nuevo (separado por una auténtica historia en libertad). Este *primer* doble aspecto sería, por tanto, comprensible de un modo que por ahora nos basta a partir de la libertad de la comunicación y de la historicidad de aquel al que se dirige.

Historia y *trascendencia* forman el *segundo* par de aspectos bajo los que hay que considerar la autocomunicación de Dios si queremos que, puesto que en ella se da total e inmediatamente como salvación Dios en cuanto origen del hombre, alcance al hombre *total* y único. No es posible en este lugar desarrollar el sentido de estos dos conceptos con toda amplitud filosófica. Pero aunque no procedamos con ese rigor, resulta fácil comprender que es esencialmente propia del hombre la diferencia patente que pretendamos señalar con estas dos palabras: la diferencia (en el conocimiento y la acción) entre el objeto concreto y el «horizonte» en el que se da ese objeto, entre el *a priori* y el *a posteriori* del conocimiento y de la libertad, entre la llegada del conocimiento y de la acción en un tiempo y lugar fijos (*así* y *no* de otra manera) y la amplitud abierta hacia la que se anticipan el conocimiento y la acción; a partir de ella, éstos, limitándose a sí mismos, fijan el «objeto» y al mismo tiempo están siempre destruyendo esa fijeza. Al hacer esta distinción no afirmamos que el horizonte, la meta ilimitada de la trascendencia y la misma trascendencia sean lo único auténtico, mientras que el objeto no es sino la mediación de la experiencia de dicha trascendencia, mediación que en último término tendrá que desaparecer. La trascendencia y su meta tienen en el mismo objeto su historia (y su unidad diferenciadora es propiamente lo que nos remite a Dios, sin que podamos convertir a uno solo de sus aspectos en sustitutivo de Dios): la trascendencia se ve y se encuentra a sí misma (frente a una pura mística «sin imágenes» que experimentaría la trascendencia en la pura ausencia de nombre del misterio) en el objeto mismo, y éste sólo es él mismo cuando se abre al espacio abierto de la trascendencia, parte constitutiva suya, sin llegar a identificarse con él en una identidad sin vida. No hace falta que reflexionemos aquí sobre la relación precisa que se da entre la apertura al futuro y la trascendencia. Pero en todo caso podemos decir: si tiene lugar la autocomunicación de Dios al hombre histórico que se encuentra todavía en proceso de formación, sólo puede acontecer en esa dualidad unificadora de historia y trascendencia que es el hombre.

Si el hombre es el ser que se encuentra en la dualidad de origen y futuro, historia en (hacia la) trascendencia, y *por eso* mismo ser libre, la autocomunicación de Dios supondrá también la diferencia entre *oferta* y *aceptación* (el *tercer* doble aspecto) de esta autocomunicación. No ponemos en duda —sino que afirmamos a la vez— que la misma capacidad de aceptación de una autocomunicación divina

y su realización como libertad dependen de la autocomunicación de Dios, quien se da de tal manera que ese don de sí mismo es aceptado libremente.

El *cuarto* doble aspecto parece a primera vista de un tipo completamente distinto: *conocimiento-amor,* realización de la verdad-realización del amor. Sin embargo, es evidente que este doble aspecto caracteriza necesariamente la autocomunicación de Dios como tal y por completo. Porque si admitimos que en último término el conocimiento se consuma en la acción amorosa y no solamente en el pensamiento abstracto, hemos superado ya la objeción de que la realización de la verdad (como unidad originaria del conocimiento teórico y práctico) es una determinación parcial del hombre, no trascendental, y que por eso no puede tenerse en cuenta, al menos originariamente, para la caracterización de la autocomunicación de Dios, que va dirigida a *todo* el hombre como *tal.* Por otra parte, esta dualidad en el hombre no es ni superable ni perfectible. No es *superable: verum* y *bonum,* conocimiento *y* amor, a pesar de sus *perijóresis* y de su unidad trascendental (y de una τάξις que ahora no consideramos), son la diversidad más originaria, de forma que ninguno de los dos puede concebirse como *mero* aspecto del otro: ni la voluntad es *meramente* lo que mueve el conocimiento, un mero «apetito» de un *bonum,* en último término único, que sería el *verum,* ni tampoco se reduce el conocimiento a ser la antorcha del amor, un simple aspecto del amor. Sin embargo, esta dualidad trascendental *no* se puede tampoco *completar* (por ejemplo, mediante lo «bello» que fuera igualmente originario, mediante el «sentimiento», etc.). Y esto no sólo porque se pondría en peligro la comprensión real de que los orígenes intratrinitarios no pueden ser más que *dos,* y porque no podríamos sostener ya el axioma fundamental de la identificación entre la Trinidad «económica» y la «inmanente», sino más bien porque si comprendemos la voluntad, la libertad, el *bonum* en su esencia verdadera y completa, esto es, no sólo como tendencia, sino como amor a la persona, que no sólo tiende hacia la persona, sino que se basa en toda su bondad y su «esplendor», no vemos *ninguna* razón para añadir a esta dualidad otra tercera potencia ulterior. El conocimiento y el amor describen en su dualidad única la realidad del hombre. La autocomunicación de Dios al hombre deberá, por tanto, constituirse como autocomunicación de la verdad absoluta y como tal del amor absoluto a los hombres.

f) Unidad interna de cada uno de los aspectos de la autocomunicación de Dios.

Si intentamos ahora reducir a un concepto *teológico* esa autocomunicación de Dios al hombre, habremos de hacer inteligible el porqué y el cómo pueden considerarse como una *unidad* las *distintas* partes de los *cuatro* dobles aspectos mencionados. Si esto es posible, resulta que se dan *dos* (y solamente dos) modos fundamentales de la autocomunicación de Dios, que se diferencian entre sí de tal manera, *y* se condicionan mutuamente hasta tal punto, que se puede captar conceptuamente la peculiaridad propia de cada uno de ellos diferenciándolos entre sí.

α) En *algunos* de estos aspectos es muy fácil de comprender que se da una unidad. El *origen,* la *historia* y la *oferta* forman claramente una unidad. El origen de toda la realidad no divina y de su historia es el libre designio de Dios de ofrecer una comunicación divina de sí mismo, puesto que el mundo histórico está constituido para recibir en una aceptación libre esa autocomunicación. La oferta de la autocomunicación divina es el origen del mundo y de la historia, el plan fundamental de acuerdo con el cual se ha esbozado el mundo histórico. Ese comienzo no abre sus fauces para devorar el fin como si fuera un mero aspecto explicativo suyo, porque este comienzo constituye el futuro como lo nuevo

que se abre y porque el futuro, cuando se toma auténticamente como histórico y no simplemente como algo «evolutivo», no es algo que esté ya sencillamente anticipado en el comienzo. Notemos lo siguiente: si la oferta que hace Dios de sí mismo al mundo es realmente una oferta al hombre *histórico,* sólo tiene lugar de manera definitiva e irrevocable cuando se *presenta* históricamente en el «salvador absoluto», es decir, cuando la oferta de la autocomunicación divina no sólo constituye un mundo al que dirigirse, sino que se realiza históricamente (de manera irrevocable). Todo esto pertenece aún al «comienzo», al origen de la historia, entendiendo a ésta como historia de la aceptación de la oferta de dicha autocomunicación divina. El hecho de que la existencia histórica de la oferta absoluta e irrevocable de sí mismo sea precisamente lo que llamamos teológicamente la «encarnación de Dios», y de que, por tanto, la encarnación esté implícita en el concepto de «salvador absoluto», deberá ser explicado en otro lugar (en la cristología, como es lógico). Percibiremos más claramente la unidad de los aspectos mencionados si los distinguimos explícitamente de los aspectos opuestos (futuro, trascendencia, aceptación).

β) Más difícil de responder es la cuestión de por qué la *verdad* como aspecto de la autocomunicación divina forma un todo con los tres aspectos que hemos visto unidos hasta ahora. ¿Por qué la verdad y el conocimiento se encuentran más originariamente del lado de estos tres aspectos (origen-historia-oferta) que del lado de los tres aspectos contrarios (futuro-trascendencia-aceptación)? ¿Por qué, por ejemplo, la «verdad» tiene una afinidad más primordial [99] con la historia que el amor? Para avanzar en esta línea no basta con presuponer cualquier concepto vulgar (de origen griego) de verdad y conocimiento. La verdad no es primeramente la aprehensión adecuada de una realidad [100], sino que consiste ante todo en hacer aparecer la esencia propia personal, presentándose uno a sí mismo abiertamente, aceptándose, y haciendo después que esa esencia percibida aparezca ante otros de una manera veraz. En este hacer aparecer la esencia propia sin disimulos se da ciertamente (como acto) un aspecto voluntario, pero eso es todavía un aspecto interno de la misma verdad. El hacer aparecer la esencia propia ante otros realmente y «de manera reveladora» —cuando incluye la actitud libre frente al otro— es lo que llamamos «fidelidad». Por consiguiente, la verdad es, en primer lugar, la verdad *realizada,* la acción en la que uno se presenta definidamente ante sí mismo y ante otro, la acción que está esperando el modo en que se la acogerá. Por todo ello podemos comprender que el proceso de la autocomunicación, en cuanto se constituye como origen, historia y oferta, se nos muestra como *verdad.* La autocomunicación divina como un hacer aparecer la esencia de Dios es para nosotros verdad, y ese hacer aparecer tiene lugar como oferta fiel, estableciendo así un comienzo y fijándose definitivamente en la concreción de la

[99] A este respecto hemos de tener siempre en cuenta que los dos aspectos fundamentales de la autocomunicación divina se condicionan mutuamente desde el principio, y que, por tanto, *debe* poderse probar en todo momento que los aspectos de una de las formas fundamentales de autocomunicación encierran también importancia y significación para la otra forma fundamental. A partir de ese hecho se explica la vacilación de las «apropiaciones», que puede parecer arbitraria. Por tanto, se trata aquí de la cuestión de la ordenación *más originaria* de uno de esos aspectos (por ejemplo, la «verdad») a una de las dos formas fundamentales.

[100] De manera secundaria, también esto es exacto. Porque en el conocimiento de una realidad la verdad se da sólo en el juicio. Pero éste no es sino el acto de hacer aparecer la realidad como una determinación del entorno o del mundo del sujeto mismo, y por eso es un aspecto parcial del proceso en el que el sujeto se presenta ante sí su propia esencia (concreta) y la acepta fielmente.

historia. Y a la inversa: cuando la autocomunicación de Dios como comienzo e historia se da aún en el modo de la oferta es todavía (y solamente así) historia en el modo de la verdad fiel que se presenta, pero como tal no es todavía *la* respuesta afirmativa que ha penetrado ya en aquel a quien se dirige y ha sido aceptada por él, *siendo* amor y *produciendo* amor. Y esta autocomunicación, para poder obtener la respuesta del amor *libre* en la decisión del hombre, debe dar lugar a ella y, por tanto, contenerse, presentarse, *y* conteniéndose, hacer sitio a las objetividades, esto es, existir en el modo de la verdad.

γ) No resulta sencillo ver la *unidad* de los cuatro momentos contrarios: *futuro-trascendencia-aceptación-amor.* El futuro y la trascendencia pueden aún considerarse unidos con relativa facilidad. Hay que tener cuidado tan sólo de que el futuro no signifique simplemente lo que todavía no ha llegado, sino que, como modalidad de la autocomunicación de Dios, se refiera precisamente a «Dios» en cuanto se da al hombre (y es aceptado) como consumación del mismo. *Por eso* el futuro abre la trascendencia o incluso la contiene como un aspecto propio de sí mismo [101]. Siempre que Dios se da a sí mismo como futuro se produce la trascendencia; y ésta significa a la vez apertura a un futuro *posible* absoluto *(en caso* de que lo haya) —trascendentalidad «natural» del espíritu— y posibilidad (constituida de manera gratuita) de la aceptación de un futuro absoluto que de hecho se ofrece [102].

La autocomunicación, como algo querido por Dios *absolutamente,* lleva incluida su aceptación, porque esa misma aceptación, para no rebajar la comunicación al nivel humano *a priori,* destruyéndola, tiene que ser dada juntamente por el Dios que se comunica, y porque la libertad de la aceptación como capacidad *y* también como acto depende a su vez —sin destruir la esencia de la libertad— del poder creador de Dios. Por tanto, al llevar incluida la autocomunicación divina la voluntad de ser aceptada, es la constitución de la trascendencia y del carácter futuro y el mismo llegar del futuro absoluto que implica su aceptación. Resulta más difícil responder la pregunta de hasta qué punto debe caracterizarse como amor la autocomunicación divina en cuanto constituye de esta manera la trascendencia, el carácter futuro y el futuro en aceptación. Baste lo siguiente: la autocomunicación que pretende ser absoluta y que produce la posibilidad de ser aceptada y su aceptación es lo que designamos amor, ese «caso» específicamente divino del amor (porque crea su misma aceptación) como autocomunicación de la «persona» libremente ofrecida y libremente aceptada.

g) Las dos modalidades fundamentales de la autocomunicación divina.

La autocomunicación divina tiene, por tanto, dos modalidades fundamentales: la autocomunicación como verdad y como amor. Esto parece a primera vista un resultado muy simple de las reflexiones precedentes. Sin embargo, según esas mismas reflexiones, esta frase implica que esa autocomunicación, en cuanto se

[101] No hace falta que estudiemos aquí con más precisión estas dos posibilidades. Cabría entender la «trascendencia» como «futuridad del hombre», apertura, orientación del hombre hacia el futuro. De esta forma, el *futuro* estaría en conexión con la trascendencia, pero significaría algo más: que ha llegado ya el verdadero futuro, que como algo absolutamente nuevo no se identifica simplemente con la «futuridad» (ni puede desarrollarse solamente a partir de ésta), ni es tampoco lo posterior que todavía no existe, sino que como tal constituye con su venida al hombre concreto de la «esperanza» en la que ya se «posee» lo que aún está por venir en su carácter de todavía no dado.

[102] Sobre el concepto de «futuro absoluto», cf. K. Rahner, *Escritos* VI, 76-86.

realiza como «verdad», tiene lugar en la historia, y en cuanto se da como amor, significa la apertura de esa historia en la trascendencia hacia el futuro absoluto. Lo cual no resulta tan evidente. La historia concreta, en la que aparece el carácter irrevocable de la autocomunicación divina, y la trascendencia hacia el futuro absoluto, como cosas opuestas entre sí mantienen la distinción de los modos dentro de la autocomunicación única de Dios. Pero dado que esta aparición histórica como verdad sólo puede percibirse en el horizonte de la trascendencia hacia el futuro absoluto de Dios y dado que este futuro absoluto se pronuncia real e irrevocablemente como amor al fijarse esa pronunciación en la historia concreta (del «salvador absoluto»), esos dos modos de la autocomunicación de Dios no se disgregan ni quedan unidos solamente por un decreto, sino que forman la autocomunicación única de Dios que se interpreta como verdad en historia, comienzo y oferta, y como amor en trascendencia hacia el futuro absoluto y aceptado.

Si queremos reducir estas dos modalidades fundamentales a una fórmula breve, escogiendo el término «historia» como representante de uno de los lados de los cuatro pares de aspectos contrarios y la palabra «espíritu» para el otro lado (puede entenderse fácilmente por qué elegimos este término en vez de uno de los cuatro aspectos de este lado), podríamos enunciar: *la autocomunicación divina tiene lugar en unidad y diferenciación en la historia (de la verdad) y en el espíritu (del amor).*

Esas dos modalidades fundamentales se condicionan mutuamente, resultan de la esencia de la autocomunicación (a pesar de que sigue siendo un misterio la posibilidad y la realidad de esta autocomunicación) del Dios sin origen que permanece incomprensible, y, sin embargo, no se identifican.

3. *El paso del concepto sistemático de Trinidad «económica» a Trinidad «inmanente»*

Una vez que hemos reducido a un concepto la Trinidad «económica» —en la forma en que se podía hacer en este lugar—, pasamos a tratar ahora la cuestión de si objetivamente hemos alcanzado también mediante el concepto de Trinidad «económica» lo que se afirma en las declaraciones trinitarias del magisterio acerca del Padre, el Hijo y el Espíritu, esto es, la Trinidad «inmanente». Sobre el axioma fundamental de la identidad de la Trinidad «económica» y la «inmanente» hemos dicho ya lo más importante en la sección primera. Pero aquí tenemos que plantear la pregunta de si el concepto que acabamos de desarrollar de Trinidad «económica» no sólo permite postular algún tipo de Trinidad «inmanente», sino que implica precisamente esa Trinidad que se expresa en las declaraciones del magisterio [103].

Apelando al axioma mencionado, podemos decir en primer lugar: la diferenciación de la autocomunicación de Dios en historia (de la verdad) y espíritu (del amor) debe convenir a Dios «en sí mismo». Porque en caso contrario, esta diferencia, que se da sin duda, destruiría la *auto*comunicación de Dios [104]. Pues estas

[103] Para enjuiciar rectamente la respuesta a esta pregunta habrá que tener en cuenta lo que expondremos más adelante sobre la adecuación y la dificultad del concepto de «persona» en la doctrina sobre la Trinidad.

[104] No se trata de una «prueba» racionalista y *a priori* de la existencia de la Trinidad «inmanente». Porque esta frase presupone ya esa autocomunicación testimoniada por la revelación como misterio. Hemos hecho ya notar sobre este punto anteriormente que el esbozo de las modalidades de la autocomunicación de Dios se basa en la encar-

modalidades y su diferenciación o bien son algo propio del mismo Dios (a pesar de que empecemos por experimentarlas a partir de nosotros mismos), o sólo tienen valor para nosotros, pertenecen solamente al ámbito de las criaturas como efectos del obrar divino creador. Pero en ese caso son mediaciones de Dios en esa diferencia que se da entre el Creador y la criatura procedente de la nada, y por principio no pueden ser otra comunicación de Dios que la que tiene lugar en la misma creación, en la que las demás cosas creadas contienen una referencia trascendental a ese Dios que permanece siempre más allá de la citada diferencia, y de esa manera lo «dan» y lo sustraen. Entonces ya no tiene lugar una autocomunicación: no es Dios mismo el que se hace presente, sino que está representado por la criatura y su referencia trascendental. Naturalmente, la autocomunicación real de Dios tiene también su efecto creado [105] (la realidad creada de Cristo y la gracia «creada») y no importa de qué forma se determine ontológicamente la relación existente entre la autocomunicación como tal (hipóstasis divina unida hipostáticamente; gracia increada) y el efecto creado, de acuerdo con las distintas teorías que se exponen en la cristología y en la doctrina sobre la gracia al tratar este punto. Pero en todo caso, ese ente creado, si debe darse una verdadera autocomunicación y no solamente creación, no puede actuar como mediador en el sentido de una sustitución, sino que es una consecuencia de la autocomunicación (y un presupuesto que crea para sí misma la autocomunicación). La autocomunicación de Dios que nosotros *experimentamos,* como experiencia concreta, puede ser que implique siempre esa consecuencia y presupuesto creados. Pero si este ente creado fuera la mediación auténtica de la autocomunicación en sustitución y diferencia entre el Creador y la criatura, no se daría ya ningún tipo de *auto*comunicación, Dios sería el «dador», pero no el *don mismo,* «se daría» únicamente comunicando un don distinto de sí mismo. La diferencia creada que se experimenta también en la autocomunicación de Dios («humanidad de Cristo»-«gracia creada») no constituye la diferencia de las dos modalidades de la autocomunicación divina, sino que la manifiesta por ser consecuencia de ella.

4. *Fundamentación de la Trinidad «económica» en la «inmanente»*

Si a partir de aquí intentamos expresar la «Trinidad económica» como «inmanente», esto es, tal como es en Dios, prescindiendo de su autocomunicación libre, nos encontramos con que [106]:

nación y la autocomunicación de Dios en la historia de la revelación. Porque existe un término medio entre la deducción *a priori* y la mera recolección *a posteriori* de hechos arbitrarios: el conocimiento de que lo experimentado *a posteriori* es algo trascendentalmente necesario y no mera facticidad. Si se concibe esta necesidad de manera formal, resulta legítimo el intento de tratar de entender esta necesidad a partir de lo conocido *a posteriori* mientras sea posible. Esta especie de conocimiento de lo «necesario» se encuentra, por ejemplo, con frecuencia en Tomás.

[105] Ese efecto puede ser también indispensable para la constitución de la autocomunicación, para que llegue realmente hasta nosotros, como lo indica la cristología y la polémica de la teología medieval contra la doctrina de la gracia de Pedro Lombardo.

[106] Prescindimos conscientemente del uso explícito del concepto de «persona». Y lo hacemos por dos razones: en primer lugar, antes hemos expuesto ya la Trinidad «económica» sin emplear ese término, de forma que partiendo de nuestro axioma fundamental tampoco tenemos (por ahora) motivos para hacerlo aquí. Además, un poco

a) En Dios existe de suyo la diferencia real entre el Dios único e idéntico en cuanto es al mismo tiempo y necesariamente el ser sin origen que hace de mediador consigo mismo (Padre), el pronunciado para sí con verdad (Hijo) y el recibido y aceptado por sí mismo con amor (Espíritu), y *por eso* es aquel que puede autocomunicarse «hacia afuera» con libertad [107].

b) Esta diferenciación real está constituida por una doble autocomunicación del Padre mediante la cual el Padre, por una parte, se comunica *a sí mismo,* y por otra (por esa misma autocomunicación), precisamente como quien pronuncia y recibe, establece su diferencia real con lo pronunciado y recibido. Lo comunicado [108], en cuanto por una parte convierte la comunicación en una verdadera autocomunicación y por otra no suprime la diferencia real entre Dios como comunicador y como comunicado, recibe justamente el nombre de divinidad, y es, por tanto, la «esencia» de Dios.

c) Esta relación que significa diferencia entre el que originariamente se autocomunica a sí mismo y lo pronunciado y recibido [109] debe entenderse como «relativa» (relacional). Es algo que se sigue simplemente de la identidad de la «esencia». Esa «relacionalidad» no puede considerarse en primer término como un medio para deshacer contradicciones lógicas aparentes de la doctrina sobre la Trinidad. Como medio para conseguir tal fin no goza de unas características demasiado apropiadas. Porque en la medida en que se entienda la relación como la menos real de las realidades, disminuye también su significado para la comprensión de una Trinidad que es lo más real de todo. Pero esa relación es tan absolutamente *real* como cualquier otra cualidad. Y una «apologética» de la Trinidad «inmanente» no puede partir del presupuesto de que el modo más perfecto de ser del ente absoluto es una identidad sin vida de tipo absolutamente no mediado, para después librarse de la dificultad ocasionada por ese presupuesto (al plantear falsamente la «simplicidad» de Dios) acudiendo a la explicación de que la diferencia que se da en Dios es «solamente» relativa.

5. *La aporía del concepto de «persona» en la doctrina sobre la Trinidad*

A pesar de que ya hemos tocado la cuestión del empleo del concepto de persona en la doctrina sobre la Trinidad en las secciones precedentes, hemos de

más adelante vamos a tratar expresamente del empleo de este concepto en la doctrina trinitaria.

[107] No se pierda de vista la siguiente conexión: si la Trinidad es necesaria como «inmanente» y Dios es absolutamente «simple» y de hecho se comunica a sí mismo libremente en la Trinidad «económica», que *es* la «inmanente», la Trinidad «inmanente» es la condición necesaria de posibilidad de la autocomunicación libre de Dios.

[108] Conviene fijarse en el artículo neutro y en el uso que de él hacemos. Podemos considerar lo comunicado en cuanto susceptible de sugerir de manera concomitante la diferencia entre el que se pronuncia y lo pronunciado. En ese caso se piensa en el Hijo (el Logos). Pero puede concebirse también previamente lo comunicado como lo que hace que la comunicación se convierta en autocomunicación. En ese caso se piensa en la esencia.

[109] Naturalmente, lo que se recibe debe concebirse siempre (de acuerdo con la peculiaridad de la Trinidad «económica») como lo recibido que es constituido como receptible y, por tanto, como diferenciable en la recepción de la aceptación amorosa. En la frase que enunciábamos en c) nos referíamos *al* pronunciado y *al* recibido, esto es, a *lo* comunicado, en cuanto subsiste diferenciado del que lo comunica.

abordarla de nuevo expresamente [110]. Se trata de una cuestión de terminología, una cuestión objetiva y una cuestión con un significado propio para la sistemática que estamos intentando construir.

La pregunta puede formularse así, por lo que hace al problema *terminológico:* ¿Resulta adecuado el concepto de persona para expresar objetivamente lo que se pretende decir en el contexto de la doctrina sobre la Trinidad? La pregunta objetiva sería: ¿Qué se entiende propiamente con tal concepto en *este* contexto? Para la *sistemática que hemos desarrollado* es importante esta pregunta: ¿Hemos llegado a alcanzar en ella la afirmación que hace la doctrina del magisterio con ayuda del concepto de persona? Vamos a reflexionar sobre estas cuestiones, aunque no sea posible distinguir limpiamente las preguntas parciales.

a) Dificultades formales y terminológicas.

En primer lugar subrayemos (otra vez) algunas dificultades que nacen del empleo del concepto de persona en la doctrina trinitaria. El mero hecho de que ese concepto no aparezca desde el principio en la formulación de dicha doctrina (ni en el NT ni en la patrística primitiva) no es de suyo razón para que lo consideremos ya sospechoso. Pero ese hecho nos señala la posibilidad de una postura crítica: en todo caso, un concepto de este tipo no resulta *absolutamente* constitutivo para el conocimiento de fe sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu como el Dios único. Esta fe puede mantenerse en pie sin necesidad de emplear ese concepto. Además, la naturaleza de este concepto *(en* el tratado sobre la Trinidad) es diversa de la que tienen los restantes (a no ser, por ejemplo, el de «individualidad» o «diferenciación») [111]: intenta generalizar de nuevo lo que es absolutamente único e irrepetible. Cuando decimos «en Dios hay tres personas, Dios subsiste en tres personas», se generaliza y se suma precisamete lo que no puede sumarse [112], porque lo único verdaderamente común en el Padre, el Hijo y el Espíritu es la divinidad única, y no se da un aspecto que esté realmente por encima de ellos, bajo el que se pudieran sumar *como* Padre, Hijo y Espíritu. Cuando la individualidad y la diferenciación existen en realizaciones de la esencia numéricamente distintas pueden sumarse varias de éstas sin problema especial, aun en el caso de que se las denomine con un concepto diferenciante (por ejemplo, tres «individuos»). Pero no es eso lo que ocurre aquí. Además, «persona» como concepto concreto, a diferencia de *personalitas (subsistentia, subsistentialitas),* no designa formalmente la diferencia como tal, sino a los seres diferentes, y a la vez, cuando se habla de tres personas, no se puede concebir a esos seres diferentes como multiplicados también en su «esencia», como ocurriría en el resto de los casos («tres individuos») y como resultaría evidente objetiva y lingüísticamente.

De aquí se desprende claramente que cuando nos referimos a Dios no pode-

[110] Cf. *supra,* 280s, 290s, 296s, 308s.

[111] Lo que sigue a continuación es desde luego un tema conocido y muy discutido en la doctrina clásica sobre la Trinidad. Cf., por ejemplo, Tomás, I, q. 30, a. 3; a. 4. Presuponemos el concepto de persona de Tomás como el que mejor puede emplearse en la teología de la Trinidad (si lo comparamos con el de Boecio, o Ricardo de San Víctor): «subsistens distinctum in natura rationali». Sobre otros conceptos de persona, cf. los estudios que citamos en la bibliografía.

[112] Naturalmente, podrá alegarse que se trata aquí de «cifras trascendentales» que no implican ninguna cantidad concreta (cf. B. Lonergan, *De Deo Trino* II, 166). Pero de esa forma admitimos que aquí no se suma nada, sino que la «tríada» consiste en el hecho de que *nosotros* podemos y debemos predicar tres veces a Dios: como Padre, Hijo y Espíritu.

mos hablar de tres personas en el sentido ordinario de la palabra. Por eso se plantea una y otra vez de un modo virulento la dificultad kerigmática de que siempre se olvida (a causa de ese uso lingüístico no ordinario) que «tres personas» no significa ni una multiplicación cuantitativa de la esencia ni una «igualdad» de la personalidad de las tres personas.

Si alegamos que «persona» se refiere en Dios al *individuum vagum* [113], hemos encontrado un concepto que sirve para designar de algún modo la dificultad, pero que no la resuelve; la dificultad estriba en que establecemos un uso lingüístico que no se da en ningún otro lugar. Porque si dentro del ámbito de las criaturas (y en el filosófico) hablamos de «tres» personas (a menos que se corrija súbitamente el uso lingüístico a partir de la doctrina trinitaria), al decir «persona» nos referimos *in recto* a la *natura rationalis,* que se multiplica de hecho igualmente, porque no experimentamos ningún caso dentro de nuestro campo en el que pueda concebirse como multiplicado el *subsistens distinctum* sin multiplicación de la naturaleza. Y ciertamente hay que admitir que esta dificultad surge en todas las afirmaciones nocionales sobre la Trinidad que barajan cifras *(dos* procesiones, etcétera).

En todo caso, si queremos que se entienda adecuadamente lo que decimos sobre las tres personas —en contra del uso ordinario—, tenemos que volver siempre a la experiencia originaria histórico-salvífica. Experimentamos al Espíritu, y precisamente como Dios (que sólo es uno); al Hijo, y precisamente como Dios; al Padre, y precisamente como Dios. La generalización: «se experimentan 'tres personas'», se añade *posteriormente,* y es *(al menos* primariamente) una explicación lógica (no un nuevo conocimiento añadido a la experiencia originaria) que sólo sirve para evitar que se entienda falsamente en sentido modalista dicha experiencia.

b) Lenguaje del magisterio y concepto moderno de «persona».

Sin embargo, la dificultad fundamental que encuentra el concepto de persona en la doctrina trinitaria es otra, sobre la que ya hemos hablado en varias ocasiones: si hablamos *hoy* de persona en plural, dada la comprensión actual del término [114], casi nos vemos obligados a pensar en varios centros espirituales de actividad, en varias subjetividades y libertades espirituales. Sin embargo, en Dios no se dan tres centros de actividad ni tres subjetividades o libertades. Tanto porque en Dios sólo se da *una* esencia y, por consiguiente, sólo *un* ser en sí absoluto como también porque sólo hay *una* autopronunciación del Padre, el Logos, que no es el que pronuncia, sino el pronunciado, y no se da propiamente un amor *recíproco* (que presupondría dos actos) entre el Padre y el Hijo, sino una autoaceptación amorosa que fundamenta la diferencia por parte del Padre (y del Hijo a causa de la τάξις de conocimiento y amor). Lo que nosotros llamamos las «tres personas» es algo evidentemente consciente en Dios; en Dios se da el conocimiento acerca de esas tres personas (en cada persona el saber sobre sí misma y las otras dos personas), el conocimiento acerca de la Trinidad como *conciencia* y como *objeto* del saber (ser sabido) [115]. Pero no se dan tres conciencias, sino que la

[113] Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 30, a. 4; B. Lonergan, *op. cit.,* 165s.

[114] Más adelante hablaremos sobre la significación *teológica* de este hecho, cf. *infra,* 330s y nota 115.

[115] En cuanto que en Dios todo saber es originario, esto es, no es un conocimiento que vaya aumentando, y en Dios no se da (esencialmente) ninguna diferencia entre un sujeto consciente de sí mismo y un objeto de ciencia conocido (hasta tal punto que el

conciencia única subsiste de una triple manera; solamente se da una conciencia real en Dios, poseída de manera distinta en cada caso por el Padre, el Hijo y el Espíritu. Por consiguiente, la triple subsistencia no es cualificada por tres conciencias. De donde la subsistencia como tal no es por sí misma «personal», si entendemos por «personal» lo que suele entenderse en nuestros días a partir del concepto moderno de persona. «Lo que distingue» a las personas no está constituido por una distinción de subjetividades con conciencia, ni tampoco la incluye. Esta distinción es consciente. Pero no es consciente a partir de tres subjetividades, sino que el ser consciente de esa distinción se da en una sola conciencia real [116].

Esta dificultad no se elimina definiendo el concepto de «persona» de tal manera que —empleado para Dios— no incluya esta distinta «personalidad». Porque «persona» debe darnos a entender precisamente lo que se quiere decir aquí y no ser modificada por la realidad a la que se refiere, aunque no sea posible evitar una cierta acción *recíproca* entre el concepto que aplicamos «desde fuera» a la cosa —para determinarla— y la cosa a la que se refiere. Ahora bien: de hecho, un concepto como éste no se encuentra simplemente sometido al poder de la Iglesia; tiene una historia que no puede ser dirigida de manera autónoma y autárquica *solamente* por la Iglesia. El que el magisterio y la teología circunscriban un concepto no le quita a éste en la práctica ni su historia ni su evolución; esto es, no influye en lo que con él entiende el hombre concreto, cuyo horizonte de comprensión e instrumentos conceptuales no son autárquicamente «eclesiales». Por eso, la Iglesia y su predicación magisterial se encuentran siempre ante una nueva tarea, porque la adecuación y la inteligibilidad de un concepto para describir una realidad puede cambiar sin que sea capaz de impedirlo la Iglesia, que tiene que procurar dirigirse al hombre concreto de modo fácilmente inteligible. Esto es lo que ha ocurrido con el «concepto de persona». Mientras que antiguamente «persona» se refería *in recto* únicamente a la subsistencia distinta, designando solamente *in obliquo* a la *natura rationalis* (de acuerdo con el pensamiento objetivo griego), gracias al «giro antropocéntrico» de la Edad Moderna el elemento espiritual y subjetivo se ha convertido en lo que significa *in recto* el concepto profano de persona [117]. Por consiguiente, la Iglesia se halla ante una situación que no

Padre se pronuncia a sí mismo *porque* al conocer no tiene en sí ninguna diferencia, es «consciente» de sí mismo, pero no *para* conocerse a sí mismo), no puede transponerse a Dios la diferencia que se da en el hombre entre la conciencia y el acto de saber (vida cognoscitiva del sujeto a partir del mismo sujeto-presentación objetivante de un objeto). Pero eso no significa que los «tres sujetos» en Dios tengan tres conciencias distintas gracias a las cuales sean en sí originariamente conscientes. Cada una de las «personas» divinas es «consciente» de las otras dos (y no como meros «objetos» de conocimiento), pero esto es, por una parte, el resultado de la identidad de la esencia divina (y, por tanto, también de la autodonación absoluta de esta esencia, que va incluida en ella) en el Padre, Hijo y Espíritu, *y* por otra, es consecuencia de todo *actus notionalis* (idéntico a la esencia divina) como consciente (y relativo) hace a los demás actos juntamente conscientes. En pocas palabras: «Et ideo relinquitur quod tria subiecta sunt invicem conscia per unam conscientiam quae aliter et aliter a tribus habetur» (B. Lonergan, *op. cit.*, II, 193).

[116] Esta única conciencia constituiría una única persona (absoluta) sólo para aquel que presupusiera de nuevo en toda esta cuestión el concepto moderno de persona y que de esa manera no haría sino sembrar confusiones en este problema.

[117] Como es natural, esto comenzó desde muy pronto. Ya en la disputa en torno al monoteletismo no se habría podido plantear la pregunta de por qué son posibles dos ἐνέργειαι (por tanto, dos «centros de actos» de tipo consciente) en una sola persona si no hubiera tenido ya el concepto de persona esa tendencia que produjo en la

existió anteriormente. Por otra parte, la Iglesia, como comunidad con una misma confesión social y cultual, necesita una regulación del lenguaje teológico; de ahí que, evidentemente, no puedan lanzarse los teólogos particulares a elaborar cada uno a capricho su propia terminología. Por tanto, lo único que resta al teólogo en nuestros días es emplear *también* el concepto de persona en la doctrina trinitaria, procurando según sus fuerzas librarlo de las falsas interpretaciones a las que tan expuesto se ve hoy día. Porque si el magisterio le prohíbe abandonar esos conceptos por su propia autoridad, le obliga al mismo tiempo a explicarlos. Y eso sólo podrá hacerlo empleando otras palabras en lugar de los conceptos del magisterio que debe explicar. Y si ese tipo de explicación es en principio legítimo e incluso necesario, y si en el caso concreto se hace como es debido, no atentará fundamentalmente contra el derecho el que una de esas explicaciones se concrete y condense en otro concepto determinado. Ese otro tipo de concepto explicativo no nos permite desterrar el concepto explicado, pero justifica su propio empleo.

c) Posibilidad de otras formulaciones teológicas.

Con esto llegamos por fin a la pregunta propia de esta sección. ¿Cuál sería ese concepto explicativo que sirviese para aclarar e interpretar adecuadamente el concepto de «persona»? ¿Reproduce adecuada y suficientemente el concepto que debe explicar? Para responder a estas preguntas, en conexión con todas las reflexiones que hemos hecho hasta el momento en las tres secciones, debemos partir (otra vez) de nuestro axioma fundamental. La autocomunicación única del Dios único tiene lugar en tres modos distintos, en los que se nos da en sí mismo el Dios único e idéntico (y no representado por otra realidad en función de su referencia trascendental a Dios). Dios es el Dios concreto en cada una de esas formas de darse, que naturalmente tienen unas relaciones mutuas entre sí, sin fusionarse modalísticamente. Si esto lo traducimos a la expresión de la Trinidad «inmanente», resulta: el Dios único subsiste en tres formas distintas de subsistencia. En ese caso, «distintas formas de subsistencia» sería el concepto explicativo, no para la persona, que significa lo que subsiste diferenciado, sino para la *personalitas,* que es lo que hace que la realidad concreta de Dios, que nos sale al encuentro de maneras distintas, se nos presente precisamente *de esa manera;* y esta forma de presentarse es algo propio del mismo Dios. La «persona» única (en Dios) sería en ese caso Dios existiendo y saliendo a nuestro encuentro en esas formas determinadas y distintas de subsistencia.

Expliquemos más detenidamente la expresión «forma distinta de subsistencia». Pensamos que es mejor, menos peligrosa y más próxima al uso lingüístico tradicional de la teología y de la Iglesia que el término que proponía Karl Barth: «forma de ser» *(Seinsweise)* [118]. En primer lugar, viene a decir sencillamente lo mismo que la descripción de «persona» que hace Tomás (si prescindimos de «for-

Edad Moderna el cambio de su definición. Pero es imposible tocar aquí ese complicadísimo problema, no suficientemente estudiado desde el punto de vista histórico ni adecuadamente solucionado hasta ahora (el neoplatonismo como forma tardía de la filosofía clásica; cristianismo y [neo]platonismo).

[118] Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 1 (Zurich ^{6}1964) 379s, etc. Cf. también J. Brinktrine, *Die Lehre von Gott* II (Paderborn 1954) 130ss; B. Lonergan, *op. cit.* II, 193-196, con bibliografía; C. Welch, *The Trinity in Contemporary Theology* (Londres 1954) 190ss; H. Volk, *Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner,* en *Chalkedon* III, 613-673, especialmente 625ss, 634s (con nota 9). Cf. además E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden* (Tubinga 1965) 37ss.

ma»): *subsistens distinctum (in natura rationali)* [119], y lo mismo que la terminología griega [120]. En último término, sólo podemos iluminar lo que significa subsistir a partir de ese punto de la propia existencia en el que nos encontramos con lo primero y lo último de esta experiencia, con lo concreto, irreducible, inconfundible e insustituible. Precisamente eso es lo subsistente [121]. Aquí se confirma de nuevo nuestro axioma fundamental: sin la experiencia histórico-salvífica del Espíritu-Hijo-Padre no podría concebirse nada como el Dios único en su subsistir distinto.

Más difícil de justificar resulta la palabra *forma* (distinta de subsistencia). A este respecto hemos de tener en cuenta varias cosas: si la persona divina como tal consiste en una *relatio* y todo lo «absoluto» en Dios es estrictamente idéntico, la palabra «forma» no tiene propiamente por qué chocarnos. ¿Por qué no vamos a poder llamar a la «relación» «forma»? Es evidente que no podemos situar a esta palabra bajo el dominio de una determinada categoría de un ente finito *(modus)*. Pero eso vale igualmente para todos los conceptos que se emplean en la doctrina clásica sobre la Trinidad *(actus, processio, emanatio,* etc.). Por tanto, para evitar confusiones digamos de la palabra «forma» lo que debe decirse y se dice de todos esos otros conceptos: que se emplean de manera análoga, que deben entenderse al margen de la tabla de categorías, que no significan ningún tipo de potencialidad ni establecen ninguna diferencia real (fuera del caso en que se consideren como relativamente opuestos), etc. Naturalmente, a la expresión «forma distinta de subsistencia» le ocurre también ese mismo hecho desagradable que señalábamos antes al hablar de la «persona»: lo concreto y la concreción absoluta, única e irrepetible, se convierte en un concepto abstracto, el más abstracto y de menor unidad. Pero si en las formulaciones de la fe y de la teología no queremos reducirnos a estar hablando siempre del Padre, el Hijo, el Espíritu y el único Dios, cosa que en nuestros días ni es posible ni se debe hacer, no podemos evitar esa precariedad. Pero aun así, hablar de las «formas distintas de subsistencia» o de Dios en tres formas distintas de subsistencia tiene más ventajas que hablar de personas. «Tres personas» no indican de suyo nada sobre la unidad de esas tres personas, y esa unidad tiene que añadirse al mismo tiempo desde fuera a la denominación «tres personas». En cambio, «forma» nos abre al menos de suyo la perspectiva de que es posible que el mismo Dios, distinto en una triple forma, sea concretamente «tripersonal» o que, a la inversa, la «tripersonalidad» incluya la unidad del mismo Dios.

[119] Cf. el análisis que hace Barth del concepto de persona: *op. cit.*, 375ss, 380s, 385s, etc.

[120] En el caso de esta palabra griega hay que observar: la teología oriental se contenta con ella y no da la impresión de que necesite la palabra πρόσωπον, que suele emplearse para establecer un paralelo entre la terminología oriental y la occidental, pero que no es propiamente constitutiva para la doctrina oriental sobre la Trinidad. Además, ὑπόστασις es propiamente un sustantivo abstracto que designa el ser *como* algo concreto distinto, o lo que es lo mismo, la forma de subsistencia.

[121] Esta existencia real, concreta, peculiar, en la que se da para la experiencia un dato primero y último, tiene ciertamente en la Trinidad (para nosotros y, por tanto, en sí) la particularidad de que en cada caso (Padre-Hijo-Espíritu): a) se refiere a otra similar, aunque siempre distinta, y la incluye, y b) el que es *así* es el mismo Dios con el que nos encontramos en otra existencia también peculiar y que es esa misma existencia. Ese ser con el que nos encontramos (y es) en semejante peculiaridad debe, por tanto, ser designado con un *nomen proprium,* y, sin embargo, ese *nomen proprium,* a *diferencia* de lo que ocurre en nuestra experiencia ordinaria, no excluye el que lo que nosotros encontramos de esta manera pueda encontrarse (y ser) y se encuentre de hecho en identidad estricta con este «eso» en otra peculiaridad.

Evidentemente, no podemos pasar por alto que, en el caso de la Trinidad, «*forma* distinta de subsistencia» no debe entenderse como si esa «forma» fuera algo posterior, una «modalidad» sin la cual podría existir también lo sustancialmente real. La divinidad concreta existe necesariamente en estas tres formas de subsistencia, y no hay que pensar en una divinidad que fuera como la base real previa a esas formas (a no ser como mera abstracción racional). Por eso el Dios uno es Padre, Hijo, Espíritu. Ahora bien: esa posibilidad de confusión se da con la misma facilidad en el caso de las palabras *relatio* o *processio,* en las que también hay que evitarla expresamente. La palabra «forma» por sí sola no despierta sospechas. Y si la expresión «forma de subsistencia» destaca con claridad la unidad de Dios y no deja lugar a la idea de que existen tres subjetividades en Dios (a diferencia del término «persona», que modernamente tiene una carga de significado inevitable), no implica, sin embargo, una concepción específicamente latina de la Trinidad en contraposición a la oriental. Porque estas «formas distintas de subsistencia» son relativas y están en una determinada τάξις una con otra (Padre-Hijo-Espíritu): la primera forma de subsistencia constituye a Dios como Padre, como principio sin origen de la autocomunicación y automediación divinas, de tal manera que no existe un «Dios», anterior a esta primera forma de subsistencia, que tuviera después que asumirla. Hay que admitir que la expresión «forma distinta de subsistencia» nos dice muy poco sobre el Padre-Hijo-Espíritu como tales y sobre su unidad, y que se trata de un concepto muy formalista. Pero ¿no ocurre eso mismo con el concepto de *relatio?* ¿E igualmente con el concepto de «persona» cuando procuramos mantenerlo alejado de la manera de entender modernamente la subjetividad (como *aspecto* de la *personalitas,* de la «subsistencia»), que se multiplicaría al ser tres las personas? Si evitamos esa connotación en el concepto de «persona» como tal (en Dios), no dice nada más que *distinctum subiectum,* y la expresión «forma de subsistencia» ofrece frente a la palabra «persona(lidad)» la ventaja de que no insinúa la multiplicación de la esencia y de la subjetividad.

Si esta expresión subraya, por tanto, la unidad y la unicidad de Dios de una manera más clara (aunque se hable de *tres* formas de subsistencia son en todo caso *formas),* eso no es ninguna desventaja. Finalmente, «formas distintas de subsistencia» no significa otra cosa que tres *subsistentialitates* distintas y es, por consiguiente, un término contra el que no tiene nada que objetar la teología clásica de la Trinidad, puesto que también ella emplea de manera concreta el término de suyo abstracto de *subsistencia* («hipóstasis»), siendo inevitable la diferenciación entre *subsistentia* y *subsistentialitas.*

d) Resultados positivos de la nueva terminología.

Vamos a tratar de ver si resulta utilizable la expresión «formas distintas de subsistencia» (evitando metódicamente en este lugar y por ahora el término «persona») formulando algunas de las proposiciones trinitarias fundamentales con ayuda de este concepto.

El Dios uno subsiste en tres formas distintas de subsistencia [122];

las formas de subsistencia del Padre-Hijo-Espíritu son distintas como relaciones opuestas, y por eso estos «tres» no son el mismo [123];

[122] Naturalmente, *no* puede decirse: es distinto en tres formas de subsistencia (cf. DS 2697, 2830).

[123] Pero sí son «lo mismo»; sin embargo, no se le puede llamar fácilmente «el mismo», porque la palabra «éste», «el mismo», etc., debe reservarse (para evitar confu-

el Padre-Hijo-Espíritu son el Dios uno en formas diferentes de subsistencia, y en ese sentido se pueden contar «tres» en Dios;

Dios es «trino» por sus tres formas de subsistencia [124];

Dios en cuanto subsiste en una forma determinada de subsistencia (por ejemplo, el Padre) es «diferente» del Dios que subsiste en otra forma de subsistencia, pero no es algo distinto;

la forma de subsistencia es distinta gracias a su oposición relativa a otra, y es real gracias a su identidad con la esencia divina;

en cada una de las tres formas distintas de subsistencia subsiste la única e idéntica esencia divina;

por eso «el» [125] que subsiste en semejante forma de subsistencia es verdaderamente Dios.

Si nos fijamos en esas formulaciones y otras similares que pueden hacerse con ayuda del concepto «forma distinta de subsistencia», vemos que significan exactamente lo mismo que las formulaciones que emplean el término «persona». Ya hemos señalado las ventajas que tiene el empleo de este concepto de «forma distinta de subsistencia» frente al de «persona», así como las dificultades que lleva consigo, y, por tanto, no necesitamos repetirlo. Con este concepto, que no pretende ser otra cosa que una explicación de lo que significa el concepto de persona en la doctrina de la Trinidad, y una explicación legitimada por la definición que da Tomás de «persona» —como ya hemos indicado—, no se intenta acabar con el uso del concepto de persona. Pero el uso *conjunto* de ambos podrá servirnos para superar el prejuicio de que resulta claro y evidente lo que quiere decir «persona», y sobre todo lo que quiere decir «persona» en la doctrina de la Trinidad. Porque si en esta doctrina (a pesar de que verbalmente se afirma lo contrario y de que se acentúa el carácter de misterio que tiene la Trinidad, y a pesar de que sabemos las dificultades lógicas que surgen al tratar de conciliar las tres «personas» con la unidad de Dios) se parte de este prejuicio, es muy difícil de evitar un triteísmo *latente,* aunque, como es natural, no se haga reflejo.

6. *Postura ante la doctrina «psicológica» sobre la Trinidad*

Finalmente vamos a reflexionar de una manera más explícita sobre el problema de la «doctrina psicológica de la Trinidad». No es posible presentar aquí de ma-

siones y falsas identificaciones) al ente en la concreción última e inconfundible en la que nos sale al encuentro y existe. Sin embargo, es verdad que el reservarla para ese caso tiene aquí el inconveniente de que oscurece las cosas, de que aquí «lo mismo» es la subjetividad única y libre respecto a nosotros de la divinidad única, que como tal no puede concebirse ya como cosa.

[124] Cuando afirmamos que «Dios» tiene tres formas de subsistencia, por una parte esta formulación es fácilmente inteligible gracias a la palabra «forma», que es algo que se «tiene». Naturalmente, no hay que perder de vista que en una formulación de ese tipo se emplea el término «Dios» en el mismo sentido que cuando se dice (en la terminología clásica): Dios «tiene» tres subsistentes (= personas). Podemos decir que Dios «tiene» las tres formas (formales, abstractas) de subsistencia *(subsistentialitates)* aunque no haya ningún «Dios» que se encuentre en «posesión» de los tres subsistentes distintos, sino que *es* esos tres.

[125] Sobre este «el» hay que decir lo mismo que decíamos anteriormente sobre «el mismo» y «éste»: nos remite a aquel que sale concretamente a nuestro encuentro, pero no implica ninguna diferencia ni ninguna multiplicación en *lo que* sale al encuentro y es.

nera sistemática la «doctrina psicológica tradicional sobre la Trinidad». Para ello nos remitimos a la sección de historia de los dogmas, en la que se informa sobre este punto y sobre las diferencias no insignificantes que se han dado en ese intento de ayudar a comprender al creyente las tres formas distintas de subsistencia del Dios único mediante el empleo de categorías psicológicas y tomando como modelo la realización espiritual de la existencia humana [126]. En este lugar añadiremos solamente algunas precisiones.

a) Posibilidad de esta analogía.

La legitimidad fundamental de un intento como éste es algo que no ponemos en duda, aunque queremos que quede también claro que se trata de *teologúmena* y no de una doctrina obligatoria de la Iglesia. Si es justo que consideremos a Dios como espíritu, y no hay nada objetivamente real en Dios que no sea a la vez *formalissime* espíritu, ser en sí, conocimiento y amor, la triple forma distinta de subsistencia del único Dios *debe* tener algo que ver con ese carácter espiritual de Dios, aun cuando no seamos capaces de explicar mejor esta conexión. Y si además, por una parte, de acuerdo con una metafísica legítima del espíritu, conocemos dos (y sólo dos) realizaciones fundamentales de dicho espíritu: conocimiento y amor, y por otra parte, de acuerdo con la triple forma distinta de subsistencia del Dios único, sabemos que se dan dos (y sólo dos) salidas («procesiones», «emanaciones» de tipo intradivino), o, como decíamos, dos aspectos de una autocomunicación divina que se condicionan recíprocamente —en una τάξις determinada—, tenemos derecho a juntar esos dos datos entre sí y establecer una conexión especial y específica entre la salida intradivina del Logos procedente del Padre y el conocimiento de Dios y entre la salida del Espíritu del Padre por el Hijo y el amor.

Y esto es factible aun cuando las palabras de la Escritura y de la tradición anterior a Agustín: 1) caracterizan al Logos y al Espíritu directamente sólo según su función económica y soteriológica (como Verdad, Palabra, etc., por una parte, y como Amor, Don, etc., por otra), y además, 2) no nos permiten reconocer una división clara y constantemente mantenida de estas caracterizaciones de la autocomunicación económica del Padre en Logos y Espíritu. Porque el primero de esos dos puntos, conforme a nuestro axioma fundamental trinitario, está totalmente a favor de semejante comprensión «psicológica» de ambas salidas intradivinas. Y el segundo punto no deroga necesariamente la validez del primero, pues, de una parte, por la misma naturaleza de las cosas, en cada una de las dos autocomunicaciones divinas «económicas» se da Dios mismo en su plenitud (esencial), y así cada una de estas autocomunicaciones de Dios puede ser caracterizada *(en principio* siempre) mediante *todas* las peculiaridades esenciales del carácter espiritual de Dios; por otra parte, cada una de esas procesiones intradivinas tiene una relación condicional *mutua* con la otra [127]. Esta ordenación recí-

[126] Cf. *supra,* 144ss, 177ss, 184ss.

[127] Esto no significa negar la τάξις de ambas procesiones, a saber: que el Espíritu procede del Padre y (por él) del Hijo, y que el Hijo no sale del Espíritu. Esa proposición quiere subrayar dos cosas: en el Dios absolutamente simple y necesario no puede haber nada que resulte simplemente indiferente para otro «momento» suyo; se da ese otro momento *porque* se da este Dios con todas sus demás determinaciones. Además, para toda metafísica del espíritu, el conocimiento como tal tiene ya en sí un aspecto voluntario y, por tanto, algo de amor. También por esa razón la pronunciación del Logos como tal tiene lugar en un movimiento amoroso que llega a su plenitud en la espiración del espíritu.

proca de «generación» y conocimiento por un lado y de la espiración del Espíritu y el amor por otro es, en consecuencia, perfectamente admisible, aun en el caso de que no pudiera entenderse mejor por qué y cómo estas dos realizaciones fundamentales de la esencia divina (como dadas en el Padre sin origen, y esencialmnte idénticas a causa de la simplicidad de Dios) constituyen el fundamento de las dos procesiones y por lo mismo tres formas distintas de subsistencia.

b) Problemas epistemológicos.

Aquí es donde comienzan de hecho las dificultades de la especulación psicológica clásica sobre la Trinidad. Esta no encuentra en la psicología humana ningún modelo conocido con anterioridad a la doctrina trinitaria que le sirva para iluminar el misterio de la Trinidad, para hacer inteligible el hecho de que el conocimiento divino como conciencia absoluta y originaria signifique un modo distinto de subsistencia de lo «expresado», o sea, que implique *expresión* y no mera conciencia en identidad absoluta [128]. La teoría psicológica postula más bien a partir de la misma doctrina trinitaria un modelo del conocimiento y amor humanos —que sigue siendo problemático o del que no está claro que sea algo más que un *modelo* del conocimiento humano precisamente en cuanto *finito*— para volver a aplicar ese modelo a Dios [129]. Dicho de otra manera: no explica por qué el conocimiento y el amor en Dios exigen también una *processio ad modum operati* (como Verbo o como *amatum in amante).* La dificultad se hace mayor al no poder afirmarse que el conocimiento o el amor actual divino, en cuanto es del Padre como tal (y está ya dado con la esencia divina del Padre), esté constituido formalmente por el Verbo, de manera que el Padre conozca *a través* de la Palabra (lo que ocurre es más bien que pronuncia la Palabra porque conoce). Pero *si* la psicología humana puede exigir un *operatum,* es únicamente porque de otro modo no se daría el conocimiento intelectual como tal. Por tanto, si a pesar de todo tiene sentido semejante especulación psicológica sobre la Trinidad, sólo será posible en el supuesto de que (a base de las perspectivas positivas, de las que acabamos de mencionar algunas) sea consciente del círculo metódico que comete. Y entonces se verá claramente que esta teoría psicológica sobre la Trinidad tiene el carácter de lo que en las demás ciencias recibe el nombre de «hipótesis» [130].

[128] Habría que decir lo mismo del Espíritu como amor. Cf. bibliografía sobre este problema de la doctrina psicológica de la Trinidad al final de esta sección.

[129] Esto es lo que fundamentalmente ocurre ya en Agustín. Acerca de los conceptos más importantes de la doctrina agustiniana sobre la Trinidad, cf. los dos estudios de U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* (Tubinga 1965) y A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* (Tubinga 1965). Las dos obras ofrecen abundante material y aprovechan una amplia bibliografía. Los resultados históricos de esos estudios están todavía sin explotar.

[130] Cf., por ejemplo, las afirmaciones de B. Lonergan, *De Deo Trino* I (Roma ²1964) 276-298; II (1964) 7-64, que en último término se basan en una «hipótesis». Un enjuiciamiento concreto de las diversas formas de la doctrina «psicológica» sobre la Trinidad debería tener en cuenta la interpretación y ulterior desarrollo de Tomás que hace Lonergan (sobre todo su concepto de *verbum).* Cf. sobre esta cuestión el trabajo, procedente de la escuela de Lonergan, de R. L. Richard, *The Problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas* (Roma 1963, con bibliografía). Cf. más detalles sobre el problema en la bibliografía que citamos a continuación.

c) Dificultades metodológicas.

La teoría psicológica clásica sobre la Trinidad adolece también de otra deficiencia metodológica. En su especulación no habla sobre el *origen* del dogma de la Trinidad «inmanente». Cuando empieza a desarrollar sus ideas se olvida en cierto sentido de la Trinidad «económica» [131]. No obstante, si se permanece dentro del saber de la fe acerca de la Trinidad «económica» para saber algo de la «inmanente», es posible elaborar también una teología «psicológica» sobre la Trinidad. Porque no estamos obligados a quedarnos en las formulaciones abstractas y formales sobre la subsistencia, etc., como ocurre en la teología oriental. Podemos formular una teología psicológica de la Trinidad aunque sea esencialmente más modesta que la clásica (en su intención, no en sus resultados), esto es, aunque esta teología psicológica no intente explicar *por qué* el conocimiento y el amor de Dios implican dos *processiones ad modum operati.* Porque en la doctrina «económica sobre la Trinidad» hemos considerado la autocomunicación divina como doble y única en verdad y amor, como conocimiento y amor. Si en la vivencia de la autocomunicación divina se experimentan esas dos formas suyas como distintas, en esa experiencia de la fe se da un conocimiento concomitante y distinto de ambas salidas intradivinas, aun cuando no se pueda precisar por qué lo son si prescindimos del aspecto libre «económico» («para nosotros») de la Trinidad «inmanente». Podríamos incluso formular una pregunta ulterior, que no es posible desarrollar en este lugar: el «modelo» para una doctrina «psicológica» sobre la Trinidad, ¿no podría obtenerse, mejor que de una consideración *abstracta* del espíritu humano y de sus realizaciones (en un individualismo notablemente aislado), de esas estructuras de la existencia humana que sólo se muestran claramente en la experiencia histórico-salvífica: su trascendencia hacia el futuro, que se abre amorosamente y es aceptado, y su existencia en la historia, en la que se encuentra la verdad fiel como conocimiento de sí mismo?

7. *Peculiaridad del presente tratado*

Repitamos una vez más que aquí no nos quedaba otra posibilidad que la de exponer de una manera muy poco sistemática la doctrina «sistemática» sobre la Trinidad, es decir, siendo conscientes de que teníamos que omitir o dar preferencia a este o aquel tema. Contábamos con razones para proceder así: por una parte, muchas cuestiones escolásticas de gran sutileza conceptual apenas si aportan algo al kerigma; por otra —como se sigue de nuestro axioma fundamental—, si las tomamos estrictamente, la cristología y la doctrina sobre la gracia *son* dóctrina sobre la Trinidad, los dos capítulos de esta doctrina sobre las dos salidas o misiones divinas («inmanente» y «económicamente»). Por tanto, lo que hemos expuesto en este capítulo no es otra cosa (ni tampoco pretende serlo) que cierta anticipación formal de la cristología y la pneumatología (doctrina de la gracia), de las que todavía habrá que tratar. Para entenderlo así basta presuponer que la cristología da todo su valor al dogma de que fue «solamente» el Logos el que se hizo hombre (y a la perspectiva de que esto evidentemente no se debe a la casualidad de un «decreto» de Dios, que habría podido decidir también la encarnación de otra persona divina), mostrándonos la encarnación al Logos *como* tal; y que la pneumatología elabora una doctrina de la gracia estructurada trinitaria-

[131] Esa es exactamente la impresión que produce, por ejemplo, la gran obra en dos tomos *De Deo Trino,* de B. Lonergan, varias veces citada.

mente. Esto supuesto, la doctrina propiamente dicha sobre la Trinidad se expone realmente en la cristología y la pneumatología. De todos modos, quizá quepa objetar que ciertas cuestiones que hubieran debido merecer una mayor atención en estas secciones han sido relegadas a un segundo plano. En cambio, no se podrá oponer que falta en el intento «sistemático» de esta dogmática el enfoque bíblico y kerigmático que, de acuerdo con la revelación, es imprescindible para hablar de la Trinidad.

KARL RAHNER

BIBLIOGRAFIA

Observación previa: Con mínimas excepciones, la siguiente bibliografía no repite ninguno de los títulos citados ya en las páginas 85s, 123s, 134, 189ss, debiendo considerarse como un complemento.

I. ARTICULOS

Trinidad: CFT IV (Madrid 1967) 395-415 (M. Schmaus).
Trinité: DThC XV/2 (París 1950) 1545-1855 (G. Bardy-A. Michel).
Trinität: EKL III (Gotinga 1959) 1493-1508 (F. Melzer-G. Kretschmar-W. Künneth) en la p. 1507, bibliografía sobre el aspecto dogmático).
Dreifaltigkeit: LThK III (Friburgo ²1959) 543-563 (H. de Lavalette-H. Rahner-J. Felderer-W. Braunfels-W. Dürig).
Dreifaltigkeitsmystik: ibíd., 563-564 (K. Rahner).
Trinitätslehre (wissenschaftstheoretisch): LThK X (Friburgo ²1965) 360-363 (W. Breuning-H. Geisser).
Trinität: RGG IV (Tubinga ³1962) 1023-1041 (C.-M. Edsman-P. Meyer-F. H. Kettler-E. Schlink-M. D. Beck).
Trinidad: SM VI (Barcelona 1976) 731-748 (K. Rahner).
Trinidad, teología de la Trinidad: SM VI, 748-759 (K. Rahner).

II. MANUALES DE DOGMATICA

1. *Teología católica*

Alès, A. d', *De Deo Trino* (París 1934).
Billot, L., *De Deo Uno et Trino* (Roma ⁸1957).
Brinktrine, J., *Die Lehre von Gott* II (Paderborn 1954).
Dalmau, J. M., *Sacrae Theologiae Summa* II (Madrid ⁴1964) 222-438.
Diekamp, F., y Jüssen, Kl., *Kath. Dogmatik* I (Münster ¹²⁻¹³1958) 265-361.
Franzelin, J. B., *De Deo Trino* (Roma ²1874).
Galtier, P., *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Roma ²1953).
Lonergan, B., *De Deo Trino* I-II (Roma, I, ²1964; II, 1964).
Pesch, C., *De Uno Deo et Trino* (Friburgo ⁵1925).
Pohle, J., y Gummersbach, J., *Lehrbuch der Dogmatik* (Paderborn ¹⁰1952) 346-482.
Rabeneck, J., *Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes* (Friburgo 1950).
Scheeben, J. M., *Handbuch der katholischen Dogmatik* II (Gesammelte Schriften, IV; Friburgo ²1943).
— *Die Mysterien des Christentums* (Friburgo ²1951; traducción española: *Los misterios del cristianismo,* Barcelona 1950).

Schell, H., *Das Wirken des dreieinigen Gottes* (Maguncia 1885).
— *Katholische Dogmatik* II (Paderborn 1890).
Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* I (Munich ⁶1960) 291ss, 324-499; traducción española: *Teología dogmática* I: *La Trinidad de Dios,* Madrid 1960).
Stolz, A., *De SS. Trinitate* (Friburgo 1939).

2. *Teología protestante*

Althaus, P., *Die christliche Wahrheit* (Gütersloh ³1952) 689-700.
Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik* I/1 (Zurich ³1964) 367-514.
Brunner, E., *Die christliche Lehre von Gott* I (Zurich ³1960) 208-244.
Elert, W., *Der christliche Glaube* (Berlín 1940) 241-277.
Trillhaas, W., *Dogmatik* (Berlín 1962) 107-119.
Weber, O., *Grundlagen der Dogmatik* (Neukirchen ³1964) 386-438.

3. *Teología ortodoxa*

Jugie, M., *Theologia dogmatica christianorum ab ecclesia catholica dissidentium* II (París 1926ss) 296ss.
Lossky, V., *La Procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe* (París 1948).

III. ESTUDIOS CONCRETOS

Baciocchi, J. de, *Comment reconnaître la personnalité du St. Esprit?:* NRTh 77 (1955) 1025-1049.
Bailleux, E., *Le personnalisme de Saint Thomas en théologie trinitaire:* RThom 61 (1961) 25-42.
— *La création oeuvre de la Trinité:* RThom 62 (1962) 22-51.
Bertola, E., *La dottrina trinitaria di Pietro Lombardo,* en *Miscellanea Lombardiana* (Novara 1957) 129-135.
Bourassa, F., *Le Saint-Esprit unité d'amour du Père et du Fils:* ScEccl 14 (1962) 375-415.
— *Sur le Traité de la Trinité:* Gr 47 (1966) 234-285.
Brauns, M., *Per modum intellectus, ut Verbum:* «Bijdragen», 14 (1953) 1-28 (con un resumen en francés).
Chambat, L., *Les missions des Personnes de la St. Trinité selon Saint Thomas d'Aquin* (Vandrille 1945).
Chènevert, J., *Le verbum dans le commentaire sur les sentences de Saint Thomas d'Aquin:* ScEccl 13 (1961) 191-223, 359-390.
De Letter, P., *Divine Indwelling and Sanctifying Grace:* «Bijdragen», 19 (1958) 22-31.
Deneffe, A., *Perichoresis, circumincessio, circuminsessio:* ZKTh 47 (1923) 497-532.
Diepen, H., *De analogica nostra sanctissimae trinitatis conceptione:* «Angelicum», 23 (1946) 89-125; 24 (1947) 33-46.
Dijkman, J., *Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes* (Friburgo 1957).
Duchrow, U., *Sprachverständnis und biblisches Verständnis bei Augustin* (Tubinga 1965).
Ebeling, G., *Existenz zwischen Gott und Gott:* ZThK 62 (1965) 86-113.
Fraigneau-Julien, B., *Réflexion sur la signification religieuse du mystère de la Sainte Trinité:* NRTh 87 (1965) 673-687.
García Lescún, E., *La personalidad de Dios en E. Brunner* (Burgos 1974).
Geisser, H., *Die Trinitätslehre unter den Problemen und in den Prolegomena christlicher* (tesis mecanografiada, Tubinga 1962).
Gerken, A., *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation* (Düsseldorf 1963).
Gössmann, E., *Metaphysik und Heilsgeschichte in der Summa Halensis* (Munich 1964).

Gollwitzer, H., *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* (Munich 1963).
González, O., *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura* (Madrid 1966).
Grillmeier, A., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon [451]* (Londres 1965).
Haible, E., *Trinitarische Heilslehre* (Stuttgart 1960).
— *Die Einwohnung der drei göttlichen Personen im Christen nach den Ergebnissen der neueren Theologie:* ThQ 139 (1959) 1-27.
Haring, M. H., *Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule,* en *Miscellanea Lombardiana* (Novara 1957) 113-127.
Hayen, A., *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée:* «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 10 (1935-1936) 29-102.
Hemmerle, K., *Zum Verständnis der Potenzenlehre in Schellings Spätphilosophie:* PhJ 74 (1966) 99-125.
Hufnagel, A., *Bonaventuras Personverständnis,* en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift für M. Schmaus; Munich 1957) 843-860.
Ivánka, E. v., *Plato christianus* (Einsiedeln 1964).
Jüngel, E., *Gottes Sein ist im Werden* (Tubinga 1965).
Kaliba, K., *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie* (Salzburgo 1962).
Kasper, W., *Das Absolute in der Geschichte* (Doctrina de Schelling sobre la Trinidad; Maguncia 1965) 266ss.
Krapiec, A., *Inquisitio circa Divi Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prout amore:* DTh (P) 53 (1950) 474-495.
Lonergan, B., *The concept of Verbum in the writings of St. Thomas Aquinas:* «Theological Studies», 7 (1946) 349-392; 8 (1947) 35-79, 404-444; 10 (1949) 3-40, 359-393 (traducción francesa: «Archives de Philosophie», 26 [1963]-28 [1965]).
Martin, R. M., *La nécessité de croire au mystère de la Très Sainte Trinité:* RThom 21 (1913) 572-578.
McShane, P., *The Hypothesis of intelligible emanations in God:* «Theological Studies», 23 (1962) 545-568.
Moingt, J., *Théologie trinitaire de Tertullien,* 3 tomos (París 1966; cf. RSR 54 [1966] 337-369).
Mühlen, H., *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Hl. Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund* (Münster 1963).
— *Una Mystica Persona* (Munich 1964).
— *Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio:* MThZ 16 (1965) 37-57.
Nicolas, J. H., *Présence trinitaire et présence de la Trinité:* RThom 50 (1950) 183-191.
Öchslin, R., *Der Eine und der Dreieinige in den deutschen Predigten,* en *Meister Eckhart, der Prediger* (Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr; Friburgo 1960) 149-167.
Otto, St., *Augustinus und Boethius im 12 Jh. Anmerkungen zur Entstehung des Traktates «De Deo uno»:* WiWei 26 (1963) 15-26.
Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1964) 28s, 169-185, 355s.
Pelster, F., *Petrus Lombardus und die Verhandlungen über die Streitfrage des Gilbertus Porreta in Paris (1147) und Reims (1148),* en *Miscellanea Lombardiana* (Novara 1957) 65-73.
Penido, M. T. L., *La valeur de la Théorie «psychologique» de la Trinité:* EThL 8 (1931) 5-16.
— *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité:* EThL 14 (1937) 33-68.
— *À propos de la procession d'amour en Dieu:* EThL 15 (1938) 338-344.
Rabeneck, J., *Die Konstitution der ersten göttlichen Person:* ThGl 47 (1957) 102-112.
Rahner, K., *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik:* «Catholica» 20 (1966) 1-18.
Ratschow, C. H., *Gott existiert* (Berlín 1966).
Richard, R. L., *The Problem of an apologetical perspective in the trinitarian theology of St. Thomas Aquinas* (Roma 1963).

Schauf, H , *Die Einwohnung des Hl Geistes* (Friburgo 1941)
Scheffczyk, L , *Der Eine und Dreifaltige Gott* (Maguncia 1968)
Schillebeeckx, E , *Offenbarung und Theologie* (Maguncia 1965, trad española *Revelación y teología,* Salamanca 1968) 297 315
Schlette, H R , *Das unterschiedliche Personverstandnis im theologischen Denken Hugos und Richards v St Viktor,* en *Miscellanea M Grabmann,* edit por M Schmaus (Munich 1959) 55 72
Schweizer, O , *Person und hypostatische Union bei Thomas v Aquin* (Friburgo Suiza 1957)
Splett, J , *Die Trinitatslehre G W F Hegels* (Friburgo 1965)
Strater, C , *Het begrip «Appropriatie» bij S Thomas* «Bijdragen» 9 (1948) 1 41, 144 186 (con resumen en francés)
— *Het geheim van God drie Personen één Natuur* «Bijdragen» 18 (1957) 243 261 (con resumen en francés)
— *Le point de depart du traité thomiste de la Trinité* ScEccl 14 (1962) 71 87
Szabó, T , *De SS Trinitate in creaturis refulgente doctrina S Bonaventurae* (Roma 1955)
Theunissen, M , *Skeptische Betrachtungen uber den anthropologischen Personbegriff,* en *Die Frage nach dem Menschen,* edit por H Rombach (Friburgo 1965) 461 490 (con bibliografía)
Trutsch, J , *SS Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores* (Trento 1949)
Vagaggini, C , *La hantise des «rationes necessariae» de saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de saint Thomas,* en *Spicilegium Beccense Congrès International du IX^e^ centenaire de l'arrivé d'Anselme au Bec* (París 1959) 103 139
Welch, C , *The Trinity in Contemporary Theology* (Londres 1963)
Welte, B , *Zum Begriff der Person,* en *Die Frage nach dem Menschen,* edit por H Rombach (Friburgo 1965) 11-22
Willig, I , *Geschaffene und ungeschaffene Gnade* (Munster 1964)

COMIENZOS DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

CAPITULO VI

FUNDAMENTOS DE LA PROTOLOGIA Y DE LA ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

Tras la exposición de la doctrina sobre Dios como origen de la historia de la salvación, a este capítulo sexto le corresponde cumplir una doble función: antes de abordar los problemas de la protología y de la antropología teológica en el marco de la cristología es preciso emprender una reflexión fundamental en orden a determinar más exactamente cuál es el lugar de la antropología en la teología, así como la relación entre antropología teológica y protología. La antropología —como se desprenderá de las reflexiones siguientes— no es un campo objetivo más entre otros campos semejantes en la teología. De las afirmaciones protológicas (al igual que de las escatológicas) se puede también decir que tienen su problemática gnoseológica y hermenéutica propia. Por consiguiente, es preciso, antes que nada, realizar una reflexión fundamental en orden a definir el horizonte en el que debe ir enmarcada la intelección de cada una de las afirmaciones materiales. La sección primera de este capítulo quiere poner la base para las afirmaciones de los capítulos siguientes, al igual que el capítulo primero del volumen primero, dedicado a la teología fundamental de la historia de la salvación, ponía la base para toda la obra.

La sección segunda de este capítulo ofrece un esbozo de teología bíblica de los principales contenidos teológicos de Gn 1-3. Se trata también de una especie de fundamentación, en cuanto que en los capítulos siguientes de este volumen se vuelve a abordar una y otra vez Gn 1-3. Estos capítulos tienen su problemática exegética peculiar. Por otro lado, las afirmaciones detalladas que en los capítulos posteriores se hacen sobre la base de Gn 1-3 no pueden entenderse sino en todo el contexto bíblico-teológico, que no puede ni debe repetirse al pormenor todas y cada una de las veces. Ello hace que sea oportuno comenzar por exponer de una vez y en conjunto los diversos contenidos teológicos de Gn 1-3. Esto facilita las exposiciones bíblico-teológicas de los capítulos siguientes, en los que, naturalmente, se abordarán también, de acuerdo con los temas, los demás textos vetero y neotestamentarios.

SECCION PRIMERA

REFLEXIONES TEOLOGICAS SOBRE LA ANTROPOLOGIA Y LA PROTOLOGIA

Siempre ha sido pretensión de la teología proporcionar al hombre un acceso a la realidad de la fe a partir de la psicología y ontología de la época. Es más, esta pretensión fue desde el principio la fuerza propiamente impulsora de la teo-

logía. Con esto no quiero decir que la realidad de fe se decante modernísticamente de la psicología y de la ontología humanas como consecuencia necesaria, ni que esa realidad pueda interpretarse de modo racionalista como un momento interno y necesario de la autocomprensión humana (receptividad del hombre para la salvación) y la realidad revelada que le interpela. Esta tarea la tiene también planteada, y de un modo especial, la teología actual. En este sentido nos preguntamos aquí por la antropología como lugar de la teología, por la necesidad de dar una dimensión trascendental antropológica a la teología y por las consecuencias que de ahí se desprenden para la relación antropología-cristología, antropología-protología.

1. *La antropología como lugar teológico*

Por razón de su trascendencia, el hombre es el ente que siempre está excéntricamente abocado a Dios. Es, por tanto, el hombre (considerado cristológica y antropológicamente como en dos perspectivas formales de la misma realidad) la posible alteridad de Dios. De ahí que la antropología sea el lugar que abarca toda la teología [1]. Una tesis tal no contradice al teocentrismo de la teología (según el cual Dios es el objeto formal de toda teología de la revelación), puesto que ninguna teología puede afirmar nada acerca de Dios sin decir ya en eso mismo siempre algo acerca del hombre, y viceversa. En esta perspectiva es el hombre el lugar previo de toda realidad, puesto que, como sujeto del conocimiento, no es simple «cosa» entre otras cosas, convertible en objeto de la pregunta, sino que viene coafirmado en cualquier afirmación sobre cualquier objeto [2]. Según eso, en toda teología *a posteriori,* al preguntarse por las condiciones necesarias de posibilidad del conocer y del obrar humanos, es preciso mostrar cómo en el ser y en la historia humanos orientados sobrenaturalmente existe un horizonte trascendental.

Cuando planteo, pues, la teología dogmática como teología en dimensión trascendental-antropológica, quiero decir que, al preguntarnos sobre cualquier objeto teológico, nos preguntamos a la vez por las condiciones necesarias de su conocimiento en el sujeto teológico, y demostramos que existen tales condiciones *a priori* para el conocimiento de dicho objeto; condiciones que ya en sí mismas implican y expresan algo sobre el objeto y sobre el modo, límites y métodos de su conocimiento. Pero el planteamiento trascendental mismo en general no supone, naturalmente, que el contenido material del objeto afirmado pueda deducirse adecuadamente de las condiciones trascendentales de su conocimiento en el sujeto. Ni significa el planteamiento trascendental que el contenido del objeto, obtenido *a posteriori,* sea irrelevante para el sujeto, para su existencia y para la verdad de su conocimiento, como si fuese un material en sí mismo indiferente en el cual el sujeto percibe su propio ser *a priori* y necesario. Esto es fundamentalmente válido, y de modo decisivo, para un planteamiento y un método teológico trascenden-

[1] Cf. B. Welte, *Heilsverständnis* (Friburgo de Br. 1966); K. Rahner, *Oyente de la Palabra* (Barcelona 1967) y *Anthropologie, theologische:* LThK I (1957) 618-627 (bibliografía). El desarrollo de la idea hará ver cómo esto no es sustituir la teología por antropología (como antiteología) en el sentido de L. Feuerbach (cf. sobre esto *Das Wesen des Christentums* [1841], en *Obras completas,* vol. 6 [Stuttgart ²1960]. Primera parte: «Das wahre, d. i. anthropologische Wesen der Religion», y *Vorlesungen über das Wesen der Religion* [1848-49], en *Obras completas,* vol. 8, 21-30).

[2] J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik* (Munich 1962; trad. española: *Antropocentrismo cristiano,* Salamanca 1972) 52ss.

tal. La interpretación de toda la teología dogmática como teología en perspectiva trascendental antropológica implica la exigencia de pensar todo tema dogmático también por su cara trascendental, e implica la exigencia de que la teología se pregunte qué contenido material de la realidad (de la historia de la salvación y de la revelación) percibida *a posteriori* va comprendido en las «estructuras» del sujeto teológico coafirmadas implícitamente *a priori* en la correspondiente afirmación teológica (supuesto que la cara trascendental de dicha afirmación deba tomarse en serio y no pasarse por alto). El problema de la relación entre teología trascendental *a priori* y categorial (histórica) *a posteriori* llega aquí a su agudización radical, puesto que en la teología es la gracia (en última instancia, Dios mismo comunicándose libremente) la última condición *a priori* del conocimiento teológico en el sujeto y, por tanto, esta misma condición *a priori* última constituye el contenido propio y el fundamento objetivo de lo conocido *a posteriori* y de lo histórico. La consecuencia es que, en la teología, aprioridad del sujeto y aposterioridad del objeto histórico tienen una relación única, no existente en ningún otro caso [3].

2. *Dimensión antropológica en la teología*

Nos toca preguntarnos por qué es necesario dar a la teología una dimensión trascendental antropológica. Existen razones basadas en la esencia misma de la cosa, es decir, en la teología y su objeto, y existen también razones basadas más en lo propio de nuestro momento histórico, más del tipo de la apologética fundamental.

a) *Justificación basada en la esencia y objeto de la teología.*

En primer lugar, es de la esencia de todo conocimiento (por tanto, también del conocimiento teológico) el preguntarse por el objeto del conocimiento y por la esencia del sujeto cognoscente. Esta delimitación entre la cara «objetiva» y «subjetiva» de un conocimiento es imprescindible, aun cuando naturalmente no tiene por qué ser temática en toda ciencia. Pero basta que la ciencia de cualquier ámbito de objetos sea analizable filosóficamente (en nuestro caso lo está exigiendo la esencia misma de la teología) para que toda pregunta sobre cualquier objeto implique formalmente la pregunta por el sujeto cognoscente. Una pregunta no está planteada formalmente como pregunta por el objeto en la *totalidad* de la realidad y de la verdad como tal, puesto que sólo entonces se interroga sobre las últimas razones, es decir, sólo entonces se inquiere filosóficamente. Al plantear así la pregunta, queda el sujeto incluido en la pregunta misma, por ser él una pieza material de esa totalidad. Pero hay más: hay que preguntarse sobre el sujeto mismo, porque sólo en el sujeto mismo, a partir de su propia peculiaridad subjetiva, se manifiesta (pues sólo en él puede manifestarse) la totalidad como horizonte de la trascendencia. La pregunta por un determinado objeto en cuanto pregunta filosófica es, por tanto, necesariamente la pregunta por el sujeto cognoscente, puesto que él debe llevar consigo *a priori* el horizonte de la posibilidad de su conocimiento y en él vienen ya dadas *a priori* las estructuras —asimismo «trascendentales»— del objeto.

Por consiguiente, una pregunta sólo es auténticamente teológica si se plantea simultáneamente como filosófica en el sentido que acabo de indicar. La razón

[3] A. Darlap: MS I, 123-126.

es la siguiente: una pregunta no es teológica si no ve al objeto concreto en su origen a partir de Dios y en su llegada a Dios. Pero Dios no es un objeto entre otros en el ámbito experimental en que el hombre se encuentra, sino la razón originaria y el futuro absoluto de toda realidad, razón por la cual Dios sólo puede ser captado como el horizonte absoluto de la trascendentalidad del hombre. En consecuencia, toda teología es necesariamente antropología trascendental, toda *onto*-logía es onto-*logía*. Si no se quiere incidir en un fideísmo positivista herético, hay que admitir que lo dicho vale también de la teología de la revelación: también la teología de la revelación tiene como momento interno y condición de posibilidad el horizonte trascendental del espíritu humano, único a partir del cual puede entenderse lo referente a Dios. Teología «filosófico-natural» no es una ocupación marginal a la teología de la revelación, como si ambas pudieran practicarse en una absoluta independencia mutua, sino que es un momento interno de la misma teología de la revelación [4], la cual es a la vez antropología trascendental.

La tesis en cuestión puede fundamentarse de un modo más inmediatamente teológico. En primer lugar, revelación es revelación salvífica; por tanto, teología es esencialmente teología salvífica. Lo que se revela y lo que la teología baraja no es algo arbitrario, sino aquello que implica la salvación del hombre. Esta afirmación no es un principio a partir del cual pueden determinados objetos ser excluidos de antemano del campo de una posible revelación (como hace, por ejemplo, un «fundamentalismo»), puesto que sólo en el mismo acontecimiento revelador queda determinado materialmente qué es realmente salvación. Con todo, esta afirmación debe ser tomada en serio. A la salvación sólo puede pertenecer aquello cuya falta daña la «esencia» del hombre y le hace, por tanto, no salvo. De lo contrario, podría renunciar a ello sin por eso estar en desgracia. Esto no es reducir racionalista y ahistóricamente al hombre como ser teológico a un ser abstracto trascendental en su estructura formal como tal, como si lo histórico no deducible *a priori* y lo concreto adquirido *a posteriori* no tuviesen significado salvífico. Lo que esto supone es que todo significado salvífico hace referencia a esa esencia trascendental (lo cual no equivale a deducir lo salvífico de la esencia trascendental). El acontecimiento histórico de la salvación (que sale al encuentro del hombre que se pregunta por la salvación, y que en el hombre se realiza) no puede deducirse de la posibilidad *a priori* del hombre: es y sigue siendo el hecho indeducible que hay que aceptar. Pero es imposible entender la identificación con el acontecimiento salvífico si no se comprende que el hombre es un ser que, para responder a su naturaleza, tiene que realizarse necesariamente en la concreta realidad de la historia. Por tanto, incluso este encuentro histórico concreto, el más imprevisible, debe entenderse trascendentalmente para que pueda ser lo que debe ser [5]. En efecto, si la salvación es también acontecimiento histórico afecta precisamente a la auténtica naturaleza del hombre porque ésta se realiza en línea de salvación o de no salvación. Por tanto, si revelación y teología se refieren esencialmente a la salvación como tal, es imprescindible que revelación y teología se planteen, a propósito de todo tipo de objetos, la pregunta por la esencia del hombre en cuanto ésta implica la capacidad de ser afectada por este objeto en orden a la salvación. Con otras palabras: el significado salvífico de un objeto de la teología, significado que es un momento necesario de todo objeto teológico, sólo puede descubrirse si a la vez se descubre la capacidad del hombre para recibir salvíficamente dicho objeto. Pero la pregunta por esa recep-

[4] *Ibíd.*, 134ss.
[5] *Ibíd.*, 155ss.

tividad salvífica no puede plantearse únicamente en abstracto, es decir, no basta con presuponer esa receptividad en su generalidad formal, sino que hay que repensar esa posibilidad con respecto al objeto concreto que en cada caso se baraje en la teología. Este objeto sólo es teológicamente relevante a partir de esa receptividad salvífica y en orden a ella, pero a la vez dicho objeto especifica de algún modo a esa misma receptividad [6].

A estas reflexiones formales se añade una reflexión objetiva decisiva. El decreto del Vaticano II sobre el ecumenismo (n. 11) señala que no todos los artículos tienen en la «jerarquía» de verdades la misma proximidad a los «fundamentos» de la fe cristiana. Hay, por tanto, según el Concilio, un fundamento, un núcleo íntimo en la realidad de fe, en el que van engarzadas todas las demás realidades y afirmaciones. La naturaleza misma de las cosas hace que este núcleo no pueda ser otro que Dios mismo en cuanto que por su absoluta comunicación es él mismo nuestra salud, es decir, él mismo es lo que en teología solemos llamar «gracia increada». Su posesión implica la salvación; sin su posesión no hay salvación. Por tanto, al menos ella debe pertenecer al núcleo de la realidad de la salvación y de la revelación. Si consideramos que con la gracia (en una recta comprensión de la misma, así como de la Trinidad) se comunica la realidad misma del Dios uno y trino, y si presuponemos además que Cristo no es únicamente la causa meritoria extrínseca de esa gracia, sino que la gracia, como gracia *Christi* que es (y eso toda gracia, incluso la supralapsaria), llega con *su* historia en Cristo a su punto álgido histórico y escatológico y a su manifestación irreversible, de tal modo que Trinidad y encarnación van implicados en el misterio de la gracia, es entonces comprensible que la gracia no sólo *pertenezca* al núcleo de la realidad de la salvación y de la revelación, sino que *sea* ese núcleo mismo (lo cual podría también afirmarse de la Trinidad económica y de Cristo como el punto álgido de la comunicación de Dios, ya que estas tres realidades se implican mutuamente) [7]. Ahora bien: de esta gracia no cabe hablar en un sentido pleno, sino en un planteamiento antropológico trascendental, puesto que esa gracia (aun prescindiendo del hecho de que es Dios mismo comunicándose) no es una realidad material, sino (como gracia comunicada) una determinación del sujeto espiritual como tal para la inmediatez con Dios. Lo más objetivo de la realidad salvífica es a la vez necesariamente lo más subjetivo, la inmediatez del sujeto espiritual con respecto a Dios por medio de Dios mismo. Si no queremos hablar de la gracia en un lenguaje de sabor mitológico y con un verbalismo que no traduce experiencia ninguna, sólo comprenderemos lo que es gracia a partir del sujeto, de su trascendentalidad y de su experiencia: como orientación a la realidad de la verdad absoluta, como inmediatez al misterio absoluto de Dios; en resumen, como realización absoluta —posibilitada por Dios con su comunicación referida terminalmente a sí mismo— de la trascendentalidad del hombre.

b) Justificación basada en la apologética y en la historia de la cultura.

La necesidad de una teología basada en una antropología trascendental debe, finalmente, examinarse desde el punto de vista de la apologética y desde la perspectiva del pensamiento actual.

[6] Cf. B. Welte, *Heilsverständnis* (Friburgo de Br. 1966) § 5: «Das Seinsverständnis... als Heilsverständnis»; § 6: «Das Prinzip und der besondere Modus des Heilsvertändnisses».

[7] K. Rahner, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos* IV (Madrid 1964) espec. 85-101.

La tendencia a la «desmitologización», existente en la teología protestante, y no sólo en ella, está animada de una pretensión válida y apunta, a pesar de lo que en ella hay de precipitado e inaceptable, a una teología que habrá de ser la teología del futuro si se quiere que el evangelio antiguo y permanente pueda seguir siendo proclamado con credibilidad suficiente. Es, en parte, correcto decir que la teología de la desmitologización es una reedición del liberalismo y racionalismo teológicos. Pero entre nosotros no han dado todavía de sí todo lo que podían las pretensiones y preocupaciones válidas de esa teología liberal racionalista. Numerosas afirmaciones teológicas le suenan al hombre actual a elementos mitológicos que no pueden ya creerse seriamente. En último término, esto es naturalmente falso. Pero esta impresión está respaldada por razones válidas. En el plano subjetivo, esas razones no se reducen a insuficiencia de conocimiento ni a falta de disposición para la obediencia de la fe, y en el plano objetivo, no se reducen las causas de la insatisfacción actual al carácter misterioso de la afirmación y de la realidad de fe. Pensemos además en las formulaciones teológicas tal como hoy llegan al hombre y tal como casi inevitablemente son comprendidas por él. Si un hombre actual no educado cristianamente oye que Jesús es el Dios hecho hombre, lo primero que hará será rechazar esta afirmación como un elemento mitológico sobre el que huelga discutir: es lo mismo que hacemos nosotros cuando oímos que al Dalai Lama se le tiene por una reencarnación de Buda. Si ese hombre actual de quien hablo oye de dos hombres que mueren en la misma situación que el uno va inmediatamente al cielo por haber conseguido por casualidad una indulgencia plenaria papal, mientras que el otro ha de pasar muchos años en el purgatorio porque el papa, clavígero del cielo, no se lo ha abierto inmediatamente, ese hombre actual considerará las indulgencias, *así* expuestas, como un invento clerical contra el cual se revuelve radicalmente su concepto de Dios. No será tampoco fácil convencer a ese hombre de que Dios quiere la salud de todos los hombres, incluso en la situación infralapsaria, pero no consigue que los niños que mueren sin bautismo lleguen a su contemplación, porque no se salta su propia ley, que establece la necesidad del bautismo.

Los ejemplos (nada más que ejemplos) podrían continuarse. Y no es probable que la teología haya logrado solucionar todas estas innumerables dificultades de un modo conceptualmente satisfactorio, y mucho menos con verdadero éxito desde el punto de vista religioso-pedagógico. Bajo el aspecto apologético no sirve de gran cosa el remitirse aquí de modo positivista a los «misterios» revelados por Dios. Si el *hecho* de la revelación de la Palabra se impusiera con una evidencia psicológica absoluta tal que no fuera posible dudar de él, podría entonces su *contenido* imponerse al hombre de ese modo positivista como misterios que no admiten discusión. Pero si el hombre actual, por culpa de la teología, encuentra el contenido de la revelación desprovisto de credibilidad, no es ilógico que se sienta con derecho a persistir en su duda sobre el hecho de la revelación. Todas estas dificultades del hombre actual pueden reducirse a una estructura formal común: las afirmaciones teológicas no se formulan de modo que le sea posible al hombre percibir qué conexión existe entre lo así afirmado y la autocomprensión que a ese hombre se le impone en su experiencia. Ahora bien: no puede exigirse —esta exigencia sería modernismo herético— que todas y cada una de las afirmaciones teológicas deban deducirse estrictamente *de* esa autoexperiencia humana, como su articulación y objetivación conceptual. No es esto lo que quiero decir, a pesar de que este problema es más complicado de lo que pensaron los oponentes tradicionales del modernismo, puesto que existe también una experiencia de la gracia que constituye la realidad auténticamente fundamental del cristianismo. Pero, prescindiendo aquí de este problema, las conexio-

nes entre la autoexperiencia humana y el contenido de las afirmaciones dogmáticas no pueden considerarse como una simple conexión lógico-deductiva o explicativa. Existen conexiones de correspondencia, y existe sobre todo una conexión constituida por el hecho de que la «naturaleza», en cuanto espiritual, personal y trascendental, es un momento intrínseco constitutivo y necesario no de la gracia abstracta como tal, sino de la realidad y del hecho en los que el don de gracia se hace real. Si tales conexiones se destacaran y se pensaran a fondo, y esto como una exigencia del contenido mismo de las afirmaciones dogmáticas correctamente entendido, no sólo se lograría hacer que esas afirmaciones estuvieran más cargadas de credibilidad desde el punto de vista didáctico o religioso-pedagógico; la elaboración correcta de esas conexiones haría incluso que se penetrara más a fondo y mejor en el sentido de las afirmaciones mismas y conduciría a la eliminación de equívocos latentes, esquemas representativos inadecuados y consecuencias injustificadas de dichas afirmaciones. Ahora bien: pedir la manifestación de tales conexiones entre el contenido de las afirmaciones dogmáticas y la autoexperiencia humana no es objetivamente otra cosa que abogar en teología por el giro hacia un método antropológico trascendental.

Además, hay que notar lo siguiente: sin una ontología del sujeto trascendental, sigue una teología de la gracia (de la que antes hablaba —2a—), y con ella la teología como tal, estancada en un planteamiento preteológico, sin poder justificar la pretensión de una experiencia —trascendental—. Esta pretensión es hoy inviable siempre que la teología no acepte que el hombre actual pregunte si hablar de divinización del hombre, filiación, inhabitación de Dios, etc., no será poesía conceptual y mitología incontrolable. Insisto en que el giro trascendental de la teología de la gracia supone un giro igual de toda la teología, y mucho más cuando hoy la cristología óntica (a pesar de toda su validez permanente) necesita urgentemente ser traducida a una cristología onto-lógica, es decir, a una cristología que ya en el primer intento de conceptualización concibe la naturaleza que ha de ser asumida no como un algo material, sino como espiritualidad trascendental; dado que esencia y ser del hombre significan autodonación y trascendencia, la unidad sustancial con el Logos debe ser expresable en las categorías de autodonación y trascendencia, si se quiere que lo significado con la unión hipostática quede a salvo de una falsa interpretación mitológica [8]. Toda la teología requiere este giro antropológico trascendental, puesto que toda la teología está gravitando sobre los tratados de Trinidad, gracia y encarnación, tratados que hoy necesitan radicalmente de un planteamiento trascendental.

Contra lo dicho podría objetarse que un método y un planteamiento antropológico trascendental debieran haberse dado siempre si fueran realmente necesarios para toda la teología. Esto no ha ocurrido. Por eso no es legítimo exigir ese método y ese planteamiento. A esto hay que responder, en primer lugar, que existe una diferencia esencial entre la predicación y la teología, a pesar de que la predicación contiene siempre de hecho un momento de reflexión teológica, y la teología, de hecho, no convierte nunca del todo la predicación en reflexión teológica. La escatología teológica actual, por ejemplo, sigue casi del todo estancada en el estadio preteológico de la predicación. Incluso la eclesiología del Vaticano II, prescindiendo quizá de ciertos elementos de derecho constitucional, sigue en

[8] K. Rahner, *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, en *Escritos* V (Madrid 1964) 181-219; *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos* V (Madrid 1964) 221-243; *Chalkedon - Ende oder Anfang?*, en *Das Konzil von Chalkedon* III (Wurzburgo 1954) 3-49; B. Welte, *Homoousios hemin*, ibíd., 51-80.

gran parte sin ser más que una ordenación sistemática de imágenes bíblicas. Desde esta perspectiva no es *a priori* imposible que en muchos aspectos y a propósito de muchos temas no existe aún una teología propiamente científica, es decir, una teología realizada en reflexión trascendental. ¿Por qué no habría de ser esto posible? El hecho de que en la teología se «sistematice» de algún modo no prueba todavía que se haya alcanzado ya el estadio de conceptualidad y reflexión que debe distinguir a la teología de la predicación, si es que la teología quiere ser otra cosa que predicación. Ahora bien: esta diferencia sólo se da realmente cuando la teología se plantea trascendentalmente, es decir, cuando se barajan explícitamente los presupuestos *a priori* del conocimiento y de la realización de cada uno de los contenidos de la fe, y cuando, a partir de ahí, se determinan los conceptos teológicos objetivos.

Pero hay más. Yo no digo que el método antropológico trascendental haya estado hasta ahora ausente sin más de la teología. No es cosa ahora de probarlo con ejemplos pormenorizados; pero este método trascendental se practica siempre, por ejemplo, en el tratado de fe, en la cristología, en la teología fundamental, etcétera, si bien con diversa intensidad, de un modo metódicamente no reflejo y sin una explicitación programática formal. Pero no hay duda de que, sea lo que sea lo que se ha hecho hasta ahora, la situación actual exige en teología el método y el planteamiento antropológico trascendental. La gran filosofía occidental seguirá siempre en evolución y la teología tendrá siempre que aprender de ella. Pero esto no cambia nada el hecho de que una teología actual no puede ni debe retroceder a estados previos a la autocomprensión humana elaborada en la filosofía a impulsos del giro antropológico trascendental de Descartes, Kant, el idealismo y la actual filosofía existencial. Es cierto que esta filosofía es en un sentido acristiana, en cuanto que (salvo excepciones) cultiva una filosofía trascendental del sujeto autónomo, cuya subjetividad se cierra a la experiencia trascendental, y que el sujeto mismo se ve a sí mismo como punto de referencia permanente original y terminal. Pero esa misma filosofía es en otro sentido cristiana (más de lo que pensaron sus críticos tradicionales en la filosofía escolástica de la Edad Moderna), puesto que, en una comprensión cristiana radical, el hombre no es un elemento más en un cosmos de cosas, sujeto al sistema de coordenadas de conceptos ónticos construido desde ahí, sino el sujeto de cuya libertad subjetiva depende el destino de toda la realidad; de lo contrario, la historia de la salvación y de la no salvación no podría tener relevancia mundana. Esta ambivalencia intrínseca no es peculiar de la filosofía moderna, sino de toda obra humana y de la filosofía de todos los tiempos. Esta ambivalencia no debe impedirnos ver lo que hay de cristiano en esta situación moderna de la historia del pensamiento ni tampoco impedirnos aceptar dicha situación, en su esencia básica, como algo de lo que ya no puede prescindirse en una filosofía cristiana presupuesta por la teología y, por tanto, en esa misma teología. Podría objetarse que la época a la que está subordinada esta antropología trascendental se ha superado ya a sí misma. Esa superación es cierta. Pero es también cierto que esa filosofía se ha transformado para integrarse en la nueva filosofía de una época histórica nueva, y que conserva así lo más auténticamente suyo. Si la teología no ha realizado aún ese giro trascendental, no puede eximírsele de la tarea planteada por la filosofía moderna por el hecho de que dicha filosofía haya quizá transformado su figura. Cuando menos, habrá que repasar esa tarea, si es que la teología quiere estar realmente a la altura del espíritu de una época que sucede a la «moderna». Esto es doblemente válido por el hecho de que la supuesta filosofía de mañana, la filosofía que corresponda a la autocompresión del hombre de mañana, tendrá en parte sus raíces en el idealismo alemán. Es de suponer que en esa filosofía futura

los temas serán: sociedad, crítica ideológica, nueva figura de la libertad en coordenadas sociales nuevas, la experiencia de Dios en la experiencia del hombre que se planifica a sí mismo, esperanza, etc. En ese caso, el hombre, su propio ser entregado en manos de lo planificado y, *por tanto,* en manos de lo indisponible, volverá a ser tema de la filosofía. Por consiguiente, también la configuración de la filosofía de mañana exigirá de la teología de hoy y de mañana el giro hacia una antropología trascendental.

3. *Consecuencias*

Ahora nos toca mostrar más de cerca, con vistas a los planteamientos exigidos por todo el contexto de este capítulo, qué consecuencias se derivan del cumplimiento de la exigencia de una teología orientada trascendentalmente.

a) Antropología teológica y cristología.

En tiempos pasados apenas si se reflexionó en el problema de la relación de estos dos tratados teológicos[9]. A la hora de mostrar que Cristo es verdadero hombre, ya se sabía qué es «hombre». A lo más que se llegaba en la cristología era a pensar qué no incluye esta afirmación en Cristo. Más en concreto, se tenía la conciencia de que Cristo es hombre de «modo ideal», y que es, por consiguiente, prototipo para el hombre, y modelo ideal para una antropología teológica. Pero, en realidad, ese modelo no era necesario, pues la antropología estaba ya diseñada de antemano (no se reflexionaba sobre el hecho de que esa antropología incluía elementos que sólo se pueden conocer a partir de la cristología). Una gran parte de las afirmaciones antropológicas (resurrección, gracia divinizante) sólo son posibles si existe una cristología. Puede que alguien considere que entre esa antropología y la cristología existe una simple relación extrínseca de contemporaneidad. Pero es evidente que hay algo más: es evidente que esas afirmaciones de la antropología teológica, que dan a las demás afirmaciones sobre el hombre todo su alcance y toda su hondura, han de entenderse objetivamente como efecto del acontecimiento Cristo (lo cual quiere decir más que una relación meramente «meritoria») y subjetivamente como consecuencia de la cristología.

Es más: si el Logos se hace hombre, esta afirmación no la ha entendido quien conciba la encarnación únicamente como «asunción» de una realidad que no tiene relación intrínseca ninguna con el asumente y que, por tanto, pudiera ser sustituida por cualquier otra cosa. No se comprende correctamente qué es la encarnación si no se comprende que la humanidad de Cristo no es únicamente el instrumento extrínseco de que se sirve para manifestarse un Dios que sigue siendo invisible; que la humanidad de Cristo es aquello en lo que Dios mismo se convierte (sin dejar de ser Dios) al exteriorizarse a sí mismo en la dimensión de lo que no es él, de lo no divino. Es claro que Dios podría crear el mundo sin encarnación, pero con esta afirmación es compatible afirmar que la posibilidad de la creación radica en la posibilidad más radical de la autoexteriorización de Dios (puesto que en Dios, por ser simple, no se da una simple yuxtaposición de posibilidades). Por tanto, la definición primigenia del hombre es: lo no Dios que puede ser autoexteriorización de Dios y posible hermano de Cristo. Si la potencia

[9] Cf. K. Rahner, *Anthropologie, theologische:* LThK I (1957) 618-627; *Mensch* IV: *Theologisch:* LThK VI (1962) 287-294; *Antropología teológica:* SM I (1972) 286-296; B. Welte, *Homoousios hemin,* en *Das Konzil von Chalkedon* III (Wurzburgo 1954) 51-80.

obediencial para la unión hipostática y para la gracia no son potencias yuxtapuestas, sino la naturaleza misma, y si esta naturaleza en cuanto potencia obediencial se conoce por su acto, entonces su misterio más hondo se manifiesta en su acto supremo: ser lo otro de Dios mismo [10].

Por tanto, la base y la norma de lo que es el hombre se nos da en la historia misma, se nos muestra en el hombre-Dios Jesucristo. Por consiguiente, la humanidad que existe realmente ha sido de hecho creada porque Dios (como amor que es) ha querido decirse en el Logos en el vacío de la creaturidad y porque esta expresividad del Logos es precisamente su humanidad, de modo que la posibilidad de ser creado el hombre es un momento intrínseco de la posibilidad de que el Logos libremente se exprese, y así toda la humanidad es (de hecho) pensada y querida como contexto de esa expresión. Por tanto, sólo en Cristo se afirma absolutamente al hombre y sólo en Cristo se da al hombre la posibilidad de aceptar su ser con todo lo que este ser implica, puesto que al ser aceptado incondicionalmente tal como es en realidad, es a Dios mismo a quien se acepta. Por tanto, sólo en Cristo llega el hombre definitivamente a su salvación absoluta y sólo así llega absolutamente a sí mismo; sólo en Cristo se le revela al hombre su propio ser (aunque como misterio, dada la orientación radical hacia el misterio absoluto de Dios). Pero este misterio se revela en Cristo como misterio de amor y cercanía absolutos: de ahí que el misterio que nosotros mismos somos se haga accesible en su infinitud.

Vista así desde Dios y desde el hombre, aparece la cristología como la reproducción superadora y más radical de la antropología teológica. Pero, a pesar de que la antropología teológica debe tener a la cristología como criterio y patrón, con todo, no es correcto esbozar la antropología teológica exclusivamente a partir de la cristología. Es cierto que nunca encontramos al hombre sino en situación de interlocutor de la palabra de Dios, situación cuyo sentido último no se hace patente sino en el hombre-Dios, en quien coinciden interpelante e interpelado, palabra pronunciada y escucha absoluta. Pero esta cumbre insuperable de la historia de este diálogo la encontramos dentro de la totalidad de nuestra historia. En esa historia descubrimos al hombre, y ya sabemos algo acerca de él (con un saber que también procede de Dios) cuando nos encontramos con Cristo; por eso podemos comprender que Cristo es un hombre. Esta última experiencia (encuentro con Cristo) no elimina la primera (encuentro con el hombre). La antropología teológica quedaría, por tanto, alicorta si se pretendiera deducirla únicamente de su meta, es decir, de la cristología.

Para ambos tratados (que en cierto sentido pueden y deben considerarse como dos caras de una misma realidad), y en relación con la idea del Dios-hombre, queda planteada como un *desideratum* la tarea de mostrar que el ser agraciado del hombre y de su historia tiene un horizonte trascendental, es decir, que el hombre, por su esencia concreta (elevada a un fin sobrenatural por la gracia), está abocado histórico-salvíficamente a un «salvador absoluto».

b) Antropología teológica y protología.

Según lo que acabo de exponer, la cristología es la reproducción superadora y radical de la antropología. Según eso, posincarnatoriamente, la antropología ha de interpretarse siempre como cristología deficiente, y la cristología, como origen y término de la antropología, puesto que en Jesús se ha manifestado y se ha hecho realidad insuperable qué y quién es el hombre. Partiendo de ahí, es evi-

[10] B. Welte, *Homoousios hemin,* loc. cit.

dente que una protología [11] total sólo es posible escatológicamente, es decir, desde Cristo. Entre protología y escatología existe una correlación intrínseca en cuanto que el comienzo es comienzo abierto hacia su término y sólo en el término llega a sí mismo. En Cristo se produjo —aunque todavía en ocultamiento— el *ésjaton;* la creciente presencia de ese *ésjaton* en la progresiva autorrealización del hombre es a la vez presencia creciente del comienzo.

En consecuencia, el comienzo, como determinación permanente del hombre, sólo es asequible a base de una *etiología* retrospectiva a partir de la situación salvífica concreta. De ahí que la continuidad de la historia de la salvación sea a la vez la continuidad de la protología en la experiencia progresiva de su posición de punto de partida. El concepto de etiología, por tanto, hay que aplicarlo también a las afirmaciones de la Escritura sobre la historia de los orígenes de la humanidad [12].

Hacer etiología es, en sentido lato, indicar el origen, la causa de otra realidad. En un sentido más estricto es señalar un hecho anterior como origen de un estado o acontecimiento pertenecientes al ámbito humano. Esta indicación retrospectiva hacia un hecho anterior puede hacerse a modo de representación simbólica de una causa; lo único que entonces pretende la etiología es mostrar el estado presente ilustrándolo plásticamente. Es el caso de la etiología *mitológica.* Esta etiología mitológica puede haber sido elaborada con la convicción (o al menos en alguna relación con la idea) de que el hecho anterior ha sucedido realmente así. La conciencia humana se encontrará a menudo ante este problema, sin pensarlo, en una situación fluida de reflexión poética; la conciencia humana intenta representarse el estado presente (del hombre, de un pueblo, etc.; en resumen, de una situación existencial) como una magnitud que se le impone ineludiblemente a su ser y a su obrar, pero a la vez intenta remontarlo hasta su origen primero. Estos dos intentos coexisten y se condicionan mutuamente. Pero etiología puede también ser la inferencia real, objetivamente posible y justificada, de una causa histórica a partir de un estado presente, que queda dilucidado por medio del esclarecimiento de su origen, en un proceso cognoscitivo que sitúa en la misma perspectiva la causa y la consecuencia actual. El plano categorial en que se sitúa cognoscitivamente la causa realmente histórica puede ser diverso. Consiguientemente, el modo de expresar esa causa del propio ser, conocida por inferencia, puede verse más o menos obligado a una plasticidad que no es la del acontecimiento pretérito, sino que procede del campo experiencial del etiólogo, sin que por eso el contenido expresivo haya de ser puro objeto de una etiología mitológica. A esta etiología de que hablo habría que llamarla etiología *histórica.*

La exégesis protestante suele ver las afirmaciones de la historia de los orígenes como etiología mitológica [13]; lo que la Escritura dice del primer hombre no es más que la afirmación siempre válida sobre el hombre como tal; «histórico» es únicamente en cuanto que no expresa una esencia necesaria del hombre, sino que expresa aquello que siempre sucede a pesar de que no era obligado que sucediera («protohistoria», «suprahistoria», «historia de fe», etc., suele llamarse). La

[11] K. Rahner, *Protologie:* LThK VIII (1963) 835-837; *Protología:* SM V (1974) 627-629.

[12] K. Rahner, *Ätiologie:* LThK I (1957) 1011-1012; H. Renckens, *Creación, Paraíso y Pecado Original según Génesis 1-3* (Madrid 1969). Cf. también A. Darlap, *Anfang:* LThK I (1957) 525-529.

[13] Cf., por ejemplo, E. Sellin, *Theologie des Alten Testaments* (Leipzig 1936) 61-93; W. Eichrodt, *Teología del AT* II (Cristiandad, Madrid 1976), todo lo referente al mito, espec. 120ss; J. Hempel, *Glaube, Mythos und Geschichte im AT:* ZAW 65 (1953) 109-167.

teología católica, de acuerdo con la doctrina de la Iglesia (DS 3862ss, 3898s), sostiene que en tales expresiones se trata verdaderamente de hechos históricos reales sucedidos en un punto espacio-temporal preciso del mundo. Pero la teología católica tiene también la posibilidad de concebir dichas afirmaciones como etiología histórica, es decir, como afirmaciones que el hombre hace desde su experiencia salvífica o no salvífica en su relación histórica con Dios, puesto que por y en esa experiencia puede el hombre reconocer cómo debieron de ser las cosas «al principio». Cabe aceptar, una vez situado correctamente el punto de partida de la etiología y una vez delimitado prudencialmente el alcance de lo afirmado, que lo auténticamente aseverado en estos relatos se conciba como resultado de dicha etiología histórica, ya que una tal etiología es cuando menos posible con la asistencia del Espíritu de Dios. Entre los puntos que es preciso sostener como históricos no es difícil reconocer los siguientes: creación, creación especial del hombre, igualdad de las razas, unidad del género humano (a partir de la experiencia de la unidad de la historia de la salvación), estado original (que en el Génesis no tiene aún el sentido pleno, sólo detectable desde Cristo). Incluso con respecto al pecado original consideró la gran teología de la Edad Media que un conocimiento así, al menos conjetural, era posible [14]. A la hora de valorar una posibilidad semejante hay que tener en cuenta que el punto de partida de una etiología histórica no es la naturaleza abstracta del hombre, sino su naturaleza histórico-salvífica de Dios y de la gracia. Además, el grado de certeza de esa etiología histórica puede crecer en tanto en cuanto la razón elabore sus conclusiones a la luz de la fe y de la inspiración, como ocurre incluso con el conocimiento de determinados principios de la ley moral natural. Interpretar los relatos del Génesis como etiología histórica abre la posibilidad de explicar por qué dichos relatos se presentan con un ropaje que no responde a la fenomenalidad histórica de dichos sucesos y por qué el hombre de hoy y de siempre se encuentra reflejado en esta historia de los orígenes. Con esta interpretación etiológica se obtiene además un criterio según el cual se puede, al menos fundamentalmente, distinguir en estas expresiones entre contenido y forma expresiva. Esta teoría no tiene por qué negar una tradición basada en la «revelación original» [15], si esto se entiende bien, pero puede ofrecer una explicación más válida de cómo esa tradición se mantiene durante el largo tiempo de la humanidad primitiva (en cuanto que lo transmitido puede surgir siempre de nuevo) y cómo, por otra parte, esa misma tradición emerge en la Escritura en una forma expresiva propia de su tiempo.

Sólo en Jesucristo y en su Espíritu sabe el hombre reflejamente y en calidad de revelación oficial que él puede ser el sujeto de la comunicación absoluta de Dios y que de hecho lo es a lo largo de toda la historia de la humanidad. Esta experiencia no puede en principio ser superada sino por la contemplación inmediata de Dios. De ahí que una protología definitiva no sea posible sino con Cristo y que sólo a partir de Cristo sea concebible en su ser formal propio. Partiendo de ahí, se comprende que una doctrina sobre el estado original [16] (elevación sobrenatural del hombre y doctrina del pecado original [17]) no sea factible

[14] Cf. A. Gaudel, *Péché originel:* DThC XII/I (1933) 459, 463, 473.

[15] J. Heiselbetz, *Uroffenbarung:* LThK X (1965) 565-567; *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* (Friburgo 1967).

[16] J. Feiner, *Urstand:* LThK X (1965) 572-574; *Origen, estado primitivo y protohistoria del hombre,* en *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 297-334 (con bibliografía).

[17] J. Feiner, *op. cit.,* 297-334. L. Scheffczyk, *Pecado original:* CFT III (Madrid 1967) 398-409 (véase la bibliografía); K. Rahner, *Pecado original:* SM V (Barcelona 1974) 328-341; *Evolution und Erbsünde* (Friburgo 1967).

y de hecho no se elabore sino en el NT. La doctrina general sobre la creación ha de entenderse totalmente como momento de la protología, puesto que en último término no es un relato de lo que sucedió en el pasado y sin relación alguna con el hombre; la protología es la doctrina de la actual (actual pero con un origen determinado) condición creada del mundo como entorno del hombre y como presupuesto que hace posible la historia de la salvación.

KARL RAHNER

SECCION SEGUNDA

EXEGESIS TEOLOGICA DE GENESIS 1-3

Tras la fundamentación general de la protología y de la antropología teológica, a esta sección segunda le corresponde, según lo programado en la introducción al capítulo, esbozar las principales afirmaciones bíblico-teológicas de Gn 1-3. En todo el AT se encuentran dispersas expresiones ocasionales sobre creación y estado original. Pero son sobre todo los capítulos 1-3 del Génesis los que se ocupan de estos problemas fundamentales de la fe revelada. El modo como estos problemas son tratados no es el de una obra doctrinal sistemática moderna, sino en una forma bíblica peculiar. De ahí que lo primero que debamos hacer es situar correctamente la peculiaridad de la estructura formal de Gn 1-3.

1. *Crítica literaria e historia de las formas de Gn 1-3*

El intento ya bisecular [1] de precisar la génesis literaria del Pentateuco, intento que al filo del siglo XX y a consecuencia de la aplicación de principios básicos de la filosofía hegeliana, derivó con Wellhausen, su punto álgido, en una visión decididamente liberal, puramente histórico-religiosa [2] de la revelación veterotestamentaria, ha acarreado, como logro permanente, la convicción de que el actual Pentateuco está constituido por diversas capas. Pero el modo como Wellhausen y su escuela precisaron estas capas no es correcto. Los representantes de esta escuela hablaron de cuatro fuentes: el yahvista (J), el elohísta (E), el Deuteronomio (D) y el escrito sacerdotal (P), y negaron que se pueda precisar exactamente la fecha de origen de dichas fuentes. La causa de que la Comisión Bíblica, en su decreto del 27 de junio de 1906 (EB 181), adoptara en este problema una posición contraria reside, sobre todo, en dos factores: en la base extrabíblica de filosofía hegeliana y en la negación rotunda de que Moisés tuviera parte alguna en el origen de los cinco libros que llevan su nombre.

Entre tanto, se ha producido la supresión o la modificación y diferenciación esencial de la mayor parte de las posiciones fundamentales de la teoría de Well-

[1] Cf. R. de Vaux, *À propos du second centenaire d'Astruc-réflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque:* SupplVT I (Congress Volume Copenhagen; Leiden 1953) 182-198.

[2] Cf. como característico de esta línea J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* (Berlín ^{9}1958).

hausen [3]. A ello ha contribuido, sobre todo, el despertar de la «teología bíblica» [4], que trajo consigo investigaciones serias sobre el origen y contenido de sus principales libros. El esquema evolutivo hegeliano ha quedado abandonado en cuanto esquema interpretativo del origen del Pantateuco. Las categorías para una comprensión correcta del proceso revelador han de inferirse a partir de la Biblia misma [5].

Este cambio de perspectiva hizo que las fuentes del Pentateuco pasaran a ser *capas de tradición,* concebidas ante todo a la luz de la dimensión recién descubierta de su génesis histórica. Pasaron así a concebirse como «colectores» de tradiciones antiguas y antiquísimas [6], que en su contexto nuclear se remontan a Moisés [7].

A base de estas investigaciones se acepta hoy universalmente que Gn 1-3 se compone de dos capas distintas: Gn 1-2,4a, el llamado primer relato de la creación, pertenece a P; Gn 2,4b-3,24, el relato segundo de la creación y del pecado original, pertenece a J. Es evidente que la conexión entre los dos conjuntos se establece en Gn 2,4, donde las dos capas se yuxtaponen sin mezclarse. Incluso a un observador superficial le llama la atención el que en dichas capas se produzca un cambio en el nombre de Dios: en el primer relato lleva Dios el nombre de *elohim,* mientras que en Gn 2s lleva el nombre de *jahvé elohim.* (Este hecho notable, reconocido ya desde antiguo, fue uno de los factores importantes que motivaron la «división de fuentes»).

El colorido de ambos relatos es esencialmente diverso. Gn 1 es acusadamente doctrinal, caracterizado por una notable dimensión teológica profunda, construido coherentemente según un esquema literario fijo. Gn 2s, en cambio, narra cálidamente, es más cercano a las cosas, aunque sin quedarse en la superficie. En una observación más precisa se comprueba que también en Gn 2s es intencionada la elección y colocación de las palabras y que, por tanto, dichas palabras están preñadas de teología. Según la opinión general, en Gn 2s tenemos una forma narrativa más antigua, complementada y profundizada posteriormente por medio del capítulo 1. Esto no quiere decir que la doctrina contenida en Gn 1 sea, en cuanto teología refleja, de un origen mucho más reciente. Gn 1 contiene material antiguo, «saber sacral primitivo, transmitido por las manos cuidadosas de muchas generaciones de sacerdotes, repensado, enseñado y refundido constantemente, acrecentado con el máximo cuidado y la máxima concentración a base de nuevas reflexiones y experiencias de la fe» [8].

Gn 1 se presenta como una síntesis de gran estilo y como un desarrollo dra-

[3] Cf. C. R. North, *Pentateuchical Criticism,* en *The OT and Modern Study* (Oxford 1951) 48-83, y M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Darmstadt ²1960).

[4] El impulso lo dio, sobre todo, W. Eichrodt con su ponencia en Bonn en el Congreso de Orientalistas de 1928. La ponencia se publicó con el título *Hat die atl. Theologie noch selbständige Bedeutung in der atl. Wissenschaft?:* ZAW 47 (1929) 83-91; cf. también del mismo autor la *Teología del AT,* en dos tomos (Cristiandad, Madrid 1976). Para la comprensión de «teología bíblica», cf., por ejemplo, L. Scheffczyk, *Biblische und dogmatische Theologie:* TThZ 67 (1958) 193-209.

[5] Actualmente hay un gran interés por deslindar lo peculiar de la mentalidad hebrea de la griega. Cf. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Gotinga ⁴1966); C. Tresmontant, *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung* (Düsseldorf 1965); J. Hessen, *Griechische oder biblische Theologie?* (Munich ²1962).

[6] G. v. Rad, *Das erste Buch Mose* (Gotinga ⁶1961) 16-20.

[7] R. de Vaux, *La Genèse,* en *Bible de Jérusalem* (París 1953) 7-24.

[8] G. v. Rad., *op. cit.,* 50.

mático del sobrio texto creacional que aparece en muchos lugares: «Pues Dios lo ha creado» (Sal 95,5; 96,5; 100,3; 24,2; cf. Sal 104; Job 38). Con este texto se proclama y reclama constantemente la pertenencia de la criatura a Dios.

2. *Diversa forma de exposición*

Comparando ambos relatos de la creación, llama en seguida la atención que no son en absoluto acordes en su forma de exposición y que lo que ocurre no es que el primer relato se limite, por decirlo así, a rellenar las lagunas dejadas por el segundo, sino que cada uno de los dos relatos, con su forma expositiva peculiar, sigue su propio camino. Ambas exposiciones tienen una impronta individual tan propia, que no puede establecerse entre ellos una concordancia ni en conjunto ni en los detalles: se trata de dos formas distintas en cuanto a estructura fundamental y en cuanto a desarrollo, por medio de las cuales se nos pone al tanto del hecho de la creación. Esta yuxtaposición de las dos exposiciones se observa sobre todo en la cosmovisión subyacente a cada uno de los relatos, o mejor, en el aspecto de esa cosmovisión referente a la situación del hombre en el conjunto de las criaturas, es decir, en la gradación del origen de cada uno de los seres creados.

Para valorar correctamente este hecho es preciso acercarse a estos textos con una adecuada comprensión de la inspiración. En la concepción y en la plasmación escrita de los relatos bíblicos, obra común de Dios y del hombre, intervienen los hagiógrafos con absolutamente todas sus cualidades humanas. De ahí se sigue inmediata y necesariamente que los hagiógrafos son empleados por Dios como escritores que *piensan y escriben semíticamente,* como hombres que al escribir bajo inspiración divina ponen en juego su peculiaridad individual y étnica. Para entender los dos relatos de la creación hay que tener en cuenta otro dato importante: que Dios, en su colaboración, procede «sobriamente». Dios no hace nada que el hombre, causa segunda, pueda hacer por sí mismo; Dios no da nada que sólo sirva para satisfacer la curiosidad humana o que sea tarea permanente del hombre como encargo de Dios al crearle (Gn 1,28) [9].

De estos dos presupuestos se desprende que los hagiógrafos utilizaron su «cosmovisión» propia para dar expresión a las afirmaciones reveladas sobre el hecho de la creación.

Las afirmaciones de Gn 2 se basan, por decirlo así, en una porción solamente de la cosmovisión de Gn 1. Por otra parte, Gn 2 aduce el origen de cada una de las criaturas en un contexto totalmente distinto del de Gn 1. De ahí la diferente forma de exponer la creación en ambos relatos.

La concepción de Gn 1 es de más amplias dimensiones que la de Gn 2, y el ámbito de cada uno de los seres creados está también expuesto más extensamente. Gn 1 plasma el origen del cosmos desde la perspectiva de los habitantes del mar. El relato progresa paso a paso. Lo primero que hace Dios es separar; luego, adornar. Así va surgiendo el cosmos poco a poco. Es el camino que va desde el caos totalmente desordenado, presentado como un desierto acuático absolutamente uniforme, hasta el cosmos completo, configurado según una armonía teleológica. Es acertado comparar este paso progresivo del caos al cosmos con la ascensión de una pirámide en cuyo vértice se alza el hombre [10]. Finalmente, el séptimo día,

[9] Cf. K. Rahner, *Escritos* I, 324; J. Feiner: FThh 245; Rahner aplica el «principio de economía» a la acción creadora; Feiner, al acontecimiento revelador.

[10] Cf. B. Jacob, *Das erste Buch der Tora* (Berlín 1934) 19-101.

el día de la plenitud, se eleva la mirada del narrador hasta el reposo sabático de Dios y allí llega él mismo al reposo.

Si para Gn 1 el hombre se alza como la criatura más noble en el vértice del todo ordenado, para Gn 2 se encuentra en el centro del círculo alrededor del cual se ordena toda criatura. A diferencia de Gn 1, el punto de partida del narrador es aquí la estepa seca e infecunda, privada de toda vegetación por falta de agua. Al brotar el agua fundamental y quedar así eliminada esa falta, el hombre, como primera criatura, surge a la existencia. A su alrededor se crea la flora con el jardín del paraíso; seguidamente, la fauna (aun cuando sólo la fauna terrestre). Finalmente, culmina el relato con la creación de la mujer y con la alusión a la comunidad matrimonial.

A pesar de su diversidad, ambos relatos comparten —cada uno a su modo— la cosmovisión ingenua primitiva del antiguo Oriente. Según ella, la tierra es un disco que flota en el mar cósmico, fijado con columnas a las raíces del mar. Debajo de la tierra se encuentra el mundo inferior, quizá bipartito. La bóveda celeste forma una cúpula, media esfera fija que limita por arriba el espacio terrestre. Esta cúpula retiene el océano celeste, ya que allí fueron establecidos sus límites (Gn 1,7). Según Gn 6,11, las compuertas vuelven a abrirse para dar lugar al diluvio. En la bóveda celeste están sujetas las estrellas, cuyo origen figura como independiente del de la luz (Gn 1,3; Job 38,19) y que son llamadas a la existencia en un acto de creación propio (Gn 1,14-18). Su forma y magnitud viene determinada según el punto de vista del observador ingenuo del cielo.

Para comprender correctamente las afirmaciones de los capítulos que nos ocupan es preciso tener en cuenta el hecho de esta cosmovisión precientífica con sus «incorrecciones». Esta perspectiva, que se impone ya en un primer acercamiento a Gn 1-3, nos plantea el problema ulterior de cómo deben entenderse estos capítulos en cuanto un todo.

Nos saldríamos del marco de estas concisas exposiciones si quisiéramos entrar en detalles de los intentos históricos que, por principios hermenéuticos mal orientados y apriorísticos, creyeron poder establecer una concordancia entre el relato de la creación y los resultados de la ciencia. Voy a intentar más bien positivamente poner de manifiesto la peculiaridad de los tres primeros capítulos.

Puede hoy considerarse opinión general de los especialistas que Gn 1-3 ocupa un lugar especial no sólo en cuanto a los temas que baraja, sino incluso en cuanto a la forma expositiva [11]. No se trata de un reportaje más o menos fiel de los acontecimientos ocurridos al principio, hace millones y millones de años. En un gran arco, con unos pocos versos, en una perspectiva inauditamente concentrada, abarca Gn 1 el espacio de tiempo que va desde el principio (hace como diez-veinte mil millones de años) hasta la aparición del hombre sobre la tierra (hace como seiscientos mil años) y que alcanzará hasta las primeras tradiciones sagradas sobre los orígenes, en tiempo de Moisés, el año 1200 antes de Cristo. A la pregunta sobre qué ciencia puede llegar hasta aquel lejano comienzo no puede contestarse acudiendo a una cadena ininterrumpida de tradiciones humanas. Además, esta tradición, en el mejor de los casos, llegaría hasta el año 600000 antes de Cristo, no a la lejanía mucho más remota de los miles de millones de años. Postular una contemplación del *cómo* de la creación, por medio de una concesión milagrosa de Dios, responde más a la curiosidad humana que al plan salvador de Dios y sería diametralmente opuesto al «principio de sobriedad» antes enunciado.

[11] Esto lo reconoce expresamente la Comisión Bíblica en la carta del 16 de enero de 1948 al cardenal Suhard: AAS 40 (1948) 45-48.

Pero, por otra parte, el contenido de Gn 1-3 no es sin más la fijación escrita de las especulaciones sobre los orígenes, al estilo de los mitos cosmogónicos de las culturas más antiguas que han llegado hasta nosotros [12]. Una exégesis basada únicamente en la ciencia de las religiones (Gunkel, Gressmann, escuela nórdica) sostiene que el contenido de Gn 1-3 no es más que una compilación, a la que se ha dado una impronta propia y sobre todo un revestimiento histórico, de sagas y mitos sobre los orígenes del mundo. Esto no es exacto, aun cuando se reconozca que Israel, al integrar y elaborar estas sagas y mitos, los ha sometido a una fuerte reelaboración en la línea de la fe yahvista.

En la ciencia católica, en cambio, se afianza cada vez más la opinión de que estos capítulos son *profecía retrospectiva,* es decir, que los hagiógrafos, para hacer plenamente comprensible la situación presente, trazan retrospectivamente el camino histórico y emiten afirmaciones acerca del comienzo, preñado de promesas, del mundo y del hombre. Esta labor la pueden y deben llevar a cabo los hagiógrafos gracias a la inspiración, inspiración que da a sus afirmaciones solidez normativa. Sólo sobre este trasfondo podían resultar plenamente comprensibles el plan de Dios para el hombre y el camino salvífico de éste a través de la historia hasta el fin escatológico, puesto que en todo momento están en juego el comienzo feliz y la funesta intervención del primer hombre [13].

Consiguientemente, lo más acertado es considerar estos capítulos como gran «etiología histórica» [14]; ellos enuncian las componentes teológicas de la creación y de la caída del primer hombre como comienzo de la historia, pero guardan necesariamente silencio sobre los detalles concretos del cómo de estos decisivos acontecimientos originales. Lo que Gn 1-3 traza es la panorámica teológica del comienzo, panorámica en la que destacan los datos esenciales. Sólo esta panorámica hace comprensible la revelación ulterior de la llamada protohistoria hasta Gn 11 y el comienzo de un nuevo camino salvífico en Abrahán, camino que, pasando por Cristo y por la actual Era del mundo, conduce hasta el final. Sólo en esta panorámica se pone al descubierto el propósito de Dios al crear. Ante estas fundamentales afirmaciones teológicas palidece y queda relegado a un segundo plano el problema del cómo del origen del mundo, problema que a menudo acucia inútilmente al hombre. Sobre este problema no puede el hombre esperar respuesta concluyente y definitiva. Al hombre no le es dado seguir las huellas de Dios en su actividad creadora.

3. *Enunciados teológicos*

a) Gn 1 en su conjunto.

Gn 1 —desarrollo dramático de la frase «pues Dios ha creado el universo» diseminada por todo el AT— se sirve del esquema semanal o, si no se tiene en

[12] Cf. *Die Schöpfungsmythen* (Einsiedeln 1964).

[13] Cf. sobre todo H. Renckens, *Creación, Paraíso y pecado original según Génesis 1-3* (Madrid 1969); Th. Schwegler, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung* (Munich ²1962).

[14] Una comprensión semejante encontramos en K. Rahner, *El problema de la hominización* (Cristiandad, Madrid 1973) 37-45 (cf. también *supra,* sección primera, 3b). A pesar de la crítica que hace de este término N. Lohfink, Schol 38 (1963) 321-334, y a pesar de las observaciones críticas de L. Alonso Schökel, Bib 43 (1962) 295-315, pienso que el término de *etiología histórica,* en el sentido indicado antes, es el que mejor expresa la peculiaridad del relato de Gn 1-3.

cuenta más que el origen de las criaturas aisladamente, del esquema de seis días. Hace mucho que se reconoce que esto no implica ninguna afirmación normativa sobre el período de tiempo que tardaron las criaturas en surgir. De ahí que no satisfaga ninguno de los intentos de ver en los seis días largas etapas de la creación. Por este camino es prácticamente imposible establecer una concordancia entre los resultados firmes de la ciencia y Gn 1. Además, un tal intento de concordancia precisaría de corrección a cada nuevo resultado de las ciencias; su vigencia, de tenerla, duraría nada más algún tiempo.

En realidad, este esquema semanal contiene una afirmación teológica cuya importancia no puede ignorarse; con este esquema se sanciona del modo más elevado posible la semana de siete días como ritmo del trabajo y de la vida del hombre. Al servirse la misma revelación del esquema semanal para presentar la actividad creadora de Dios, se le reconoce a dicho esquema una relevancia de primer orden, viniendo a resultar por parte de Dios un esquema *normativo* para el ritmo de vida de todo hombre. La formulación peculiar e inusitada del tercer mandamiento del decálogo, que comienza con «recuerda» (Ex 20,8), evoca y motiva esta antigua tradición del esquema semanal. Según eso, este esquema expositivo representa una afirmación normativa sobre la vida en Israel, vida en la que la impronta cúltico-litúrgica ha de ser esencial.

Otra peculiaridad del relato, estructurado en estrofas, indica su dimensión cultual y confirma lo dicho anteriormente. Gn 1,5.8.13.19.23.31 contiene el mismo estribillo invariable: «Pasó una tarde, pasó una mañana: el día primero, etc.». Este modo inusitado de precisar y delimitar el día sólo se entiende, a mi parecer, a partir de la experiencia que Israel tiene de los principales hechos salvíficos de Dios a lo largo de la historia de la revelación. Con otras palabras: de este modo es fijado *litúrgicamente* el decurso del día. Ya mucho antes de que se escribiese nuestro relato estaba el día configurado litúrgicamente y determinado por el sacrificio diario, el llamado *tamid*. Este sacrificio renovaba continuamente la presencia, al atardecer, de la obra salvadora de la salida de Egipto (Dt 16,6), y al amanecer, del hecho salvífico central de la conclusión del pacto en el Sinaí (Nm 28,6), manteniendo así siempre vivos en Israel los hechos salvíficos fundamentales [15]. Esta estilización peculiar intencionada demuestra que en la reflexión teológica de Gn 1 están imbricados en una unidad el acontecimiento creador y la obra salvífica y que, por tanto, la creación encuentra su determinación y motivación en la obra salvadora de Dios.

Otra cosa que llama la atención en Gn 1 es la gradación, claramente intencionada, de los momentos de la creación. Los diversos reinos de la creación van colocados formando una *estructura teológica,* de acuerdo con la visión de su tiempo sobre la especie y esencia de los mismos: las criaturas inferiores surgen a la existencia antes que las superiores. Con ello no sólo se indica una sucesión temporal, sino que se expresa, en un cuadro comparable a la pendiente de una pirámide, la mayor o menor cercanía o lejanía objetiva de cada una de las criaturas respecto a Dios. En el punto más lejano a Dios está el caos absolutamente desordenado y uniforme [16]; en el punto más cercano, el hombre, imagen de Dios. De ahí se deduce que con las diversas criaturas nace también a la existencia un orden siste-

[15] Cf. sobre este problema A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes* (Tréveris 1961) 111-127. Para ver la importancia adquirida por el sacrificio diario en la época posexílica, cf. Esd 3,1-6.

[16] Cf. H. Junker, *Die theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der biblischen Schöpfungsgeschichte* (Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert; París, sin fecha) 27-37.

mático determinado por la creación, es decir, que en y con las criaturas mismas viene ya dado el orden de la naturaleza; que cada una de las criaturas posee en sí la capacidad para realizar su existencia de acuerdo con su naturaleza y especie, con una referencia permanente, más o menos cercana o lejana, a Dios. Gn 1 es profecía retrospectiva. Su intento no es narrar el cómo del origen de cada una de las criaturas. Lo que entra en su perspectiva es principalmente el hecho de que todo es creación de Dios. Que esto es así se ve fácilmente en que el autor casi nunca aduce sino un mínimo de rasgos de cada una de las criaturas, justamente los que precisa para sus afirmaciones: enunciar las cualidades de las criaturas no es algo que le interese primariamente. En clara correspondencia de oposición con esta parquedad está el uso desproporcionadamente frecuente de la palabra Dios. Es ésta la palabra dominante del capítulo, no sólo valorativa, sino incluso numéricamente. «Dios dijo..., creó..., vio»: ésta es la estructura estilística uniforme de cada parte del drama de la creación. Esto lleva necesariamente a la conclusión de que el tema esencial aquí es la relación de la criatura con Dios: demostrar que la criatura depende totalmente de Dios, ya que a Dios debe, sin excepción, su existencia. Un narrador de lo que sucedió en la creación habría debido tener otro modo de formular sus afirmaciones y de colocar los acentos.

A la misma conclusión nos vemos abocados si seguimos observando que el juicio de valor «era bueno» se encuentra diseminado seis veces en el capítulo (Gn 1,4.10.12.18.21.25) y que el v. 31 concluye resumiendo con el juicio «era muy bueno». Tenemos aquí un juicio teológico de valor que no juzga de las cualidades de las criaturas desde una perspectiva científica, sino que significa una valoración absoluta ante Dios. De este modo absoluto no puede un científico valorar las criaturas: lo más que puede hacer es pronunciarse sobre la comparación entre dos criaturas o sobre lo bien organizados que están determinados miembros para usos naturales. En el relato de la creación, en cambio, se hacen afirmaciones esenciales sobre la relación de toda criatura con Dios, sobre su absoluta dependencia y, en consecuencia, sobre el absoluto poder que Dios tiene de disponer de todo, así como sobre el valor de las criaturas a los ojos de Dios.

b) Problemas concretos de Gn 1

La lengua hebrea, tan pobre de ordinario y tan limitada en posibilidades expresivas, cuenta para designar la acción creadora de Dios, junto a una serie de verbos como «hacer, formar, consolidar, fundar, adquirirse», con un verbo específico, *bārā'*, sin que en ninguna otra lengua se registre un equivalente de este verbo. Se trata de un verbo teológico preciso, cuyo sujeto es exclusivamente Dios (sólo en dos ocasiones aisladas se utiliza la misma raíz en un sentido secundario). Este verbo es así expresión de una actividad creadora sin analogía, propia únicamente de Dios, cuyo contenido es imposible de interpretar con absoluta propiedad. Cuarenta y ocho veces se usa este *bārā'* en el AT, y no es casual el que el predominio cuantitativo de su uso se registre en Gn 1-6 [17] y en el DtIs [18]. Al ser utilizado por el DtIs, el verbo se refiere no sólo a la creación del principio, sino además y sobre todo a la nueva creación del futuro salvífico. Es más, la creación salvífica es lo propio de su expresión. Con ello recibe el verbo *bārā'* la función de servir de puente entre los dos grandes ámbitos de la acción divina al

[17] Gn 1,1.21.27 (tres veces); 2,3s; 5,1s; 6,7.

[18] Is 40,26.28; 41,20; 42,5; 43,1.7.15; 54,7 (dos veces). 8.12.18; 48,7; 54,16 (dos veces); 57,19; 65,17.18 (dos veces).

comienzo y al final, el ámbito de la creación y el de la salvación culminada. Hay que añadir [19] que en el *bārā'* está implícitamente contenida la creación de la nada. Aun cuando este aspecto no se registra expresamente en ningún momento, sólo con este sentido adquiere todo su valor y toda su fuerza expresiva el uso del verbo en los dos ámbitos aludidos de la primera y de la nueva creación. Finalmente, en 2 Mac 7,28 se entiende expresamente el verbo en ese sentido. Los demás verbos citados antes para designar la actividad creadora caen dentro del círculo de atracción de *bārā'* o conducen a él. De él reciben significado y fuerza expresiva. La actividad creadora de Dios, designada preferentemente con *bārā'*, tiene lugar antes de todo comienzo; con ella se da el comienzo. Desde dicho comienzo, desde la primera acción creadora de Dios, existe el tiempo, y con él la historia. Por muy lejos que, según la ciencia, se remonte la edad del mundo, la acción creadora de Dios sigue precediendo a todo y señalando el comienzo.

La relación de Dios con la criatura, que surge por y en la palabra, viene dada precisamente por esa clara y diáfana palabra de Dios. La palabra es el arco que une las dos cabezas de puente: Dios y la criatura. El desarrollo de la idea de creación que se da en el camino que sigue la revelación desde el AT al NT (cf. Jn 1; Col 1,14-17; Heb 1,2) traza una línea de clarificación e iluminación cada vez más honda de esa palabra de Dios. Con este rasgo queda enunciada la diferencia característica con respecto a las doctrinas cosmogónicas del antiguo Oriente: en la Biblia no se da una cosmogonía que a la vez sea teogonía. Las criaturas no proceden del impulso oscuro, indeterminado y sordo de una masa original que produce a los dioses mismos. Con ello se excluye a la vez toda fusión panteística de Dios y mundo. A la concepción de una emanación de todo a partir de Dios le pone una barrera infranqueable la idea de la palabra creadora de Dios. También la interpretación deísta de Dios está fuera de lugar, puesto que el arco de la palabra alcanza desde Dios hasta la criatura, sin relegar a Dios a una lejanía inasequible, dado que el mismo Dios salva esa distancia con la palabra.

La actividad creadora de Dios, única, no es algo transitorio como la actividad humana. Su producto, la criatura, permanece, puesto que la palabra de Dios le es dirigida constantemente. Por medio de su palabra creadora dirigida a la criatura, Dios sigue permanentemente vuelto hacia la creación, está continuamente comprometido en ella. Una mirada al proceder salvífico de Dios, que muestra una estructura esencial semejante, ilumina, quizá mejor que ninguna otra cosa, esa propiedad de lo creado. Así como el acto de elección, único, que Dios realiza con Israel traslada al pueblo mediante la alianza al estado permanente de elegido (Ex 19; 24), así el acto creador, único, del principio coloca a toda criatura en el estado permanente de criatura, es decir, hace que la criatura esté en relación permanente con Dios y en permanente dependencia de Dios. Este es realmente el mayor milagro, el *milagro primordial:* que Dios dirija constantemente su palabra a la criatura por encima del abismo de lo informe y de la nada; que exista algo y no nada.

No es preciso recorrer los diversos reinos de lo creado según Gn 1 —tanto en su enumeración como en su clasificación se ha puesto en juego el conocimiento que de la naturaleza se tenía en tiempos del narrador—; de lo que no cabe duda es de que todo, sin excepción, debe su existencia a la acción creadora de Dios. Fuera de Dios no hay nada que no sea criatura; esto es lo que el autor quiere

[19] Con ello me aparto de la opinión de H. Haag, *Zum heutigen Verständnis der biblischen Urgeschichte:* «Hochland» (febrero 1961) 272-279, 276. Mi concepción la corrobora W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (Neukirchen 1964) 164-167.

decir con su enumeración, exhaustiva para su tiempo, de los diversos reinos de la creación. Ya la primera frase es pórtico y resumen a la vez.

Con una exactitud casi minuciosa y, como muestran las frases recargadas, con la preocupación angustiosa de no dejarse nada, Gn 1,14-18 refiere el origen de los astros. Ya aludí al hecho notable de que el mundo estelar esté separado de la creación de la luz (Gn 1,3-5). No está descaminado el ver en ello una tendencia desmitologizadora y antimítica. Frente al desmesurado culto astral de Mesopotamia, quedan aquí los seres más potentes y llamativos del cosmos reducidos a la categoría de criaturas, al igual que todo el universo circundante. De todo el significado y de las funciones que, como poderes del destino, se les asignaba en la región de los dos ríos no se les deja más que la función de ser reloj del mundo, una función de servicio al hombre: el hombre no está obligado a tributar a los astros una veneración cúltica.

Por su estructura dinámica ascendente, pero mucho más por la intensificación de los términos teológicos dominantes, culmina Gn 1 en la creación del hombre (vv. 26ss). Sólo en el v. 27 se utiliza tres veces el verbo *bārā'* para hacer ver que en ese momento llega la energía creadora a su más pleno desarrollo.

Como determinación esencial y como distintivo del hombre se destaca ante todo que el hombre está creado *a imagen de Dios*. Este rasgo lo separa claramente de los demás seres creados, que llegan a la existencia «según su especie» (Gn 1, 11s.24s). Hoy es generalmente admitido que los dos términos utilizados para indicar esa idea de imagen, «a imagen nuestra, según nuestra semejanza» (v. 26), no pretenden distinguir en el hombre entre una imagen natural y otra sobrenatural. Para una recta comprensión de estos conceptos hay que fijarse ante todo en los rasgos significativos de Dios según Gn 1 y, en primer lugar, en su absoluto señorío sobre toda la creación. El mismo AT, en el Sal 8,5-7, comenta los versos en cuestión. Según Sal 8,6, la corona, es decir, la cumbre de la condición humana, consiste en su *kābōd* y *hādār*. Según Sal 145,12, la «majestad de la gloria» manifiesta la realeza de Dios por ser propiedad esencial suya. Conforme a esto se puede concluir con todo derecho que la propiedad que el hombre tiene de ser imagen de Dios consiste en su participación de la realeza mayestática de Dios manifestada hacia fuera, en su participación de la gloria de Dios. Según eso, el hombre estaría destinado en su esencia a participar del señorío de Dios: ésta sería la dinámica de su estructura. La participación del hombre en la majestad divina «configura y troquela todos sus rasgos y cualidades espirituales y refleja en la personalidad humana a Dios, imagen original» [20]. Una comprensión tal del carácter de imagen hace que el paso a Gn 1,28, que incluye inmediatamente el encargo de dominar el mundo, se dé sin ninguna laguna expresiva. Este encargo supone la obligación que tiene el hombre, como imagen de Dios, de irradiar la gloria de Dios sobre las criaturas infrahumanas y de poseerlas como señor en el ámbito de la tarea de dominio confiada por Dios.

c) Gn 2.

En contraste con el relato mesurado, monótono y solemne de Gn 1, la narración de Gn 2s es más viva, más cálida, más inmediata, más espontánea. Con todo, un observador atento reconoce pronto que también el yahvista elige intencionadamente sus palabras y formulaciones y construye sus perícopas con una orientación determinada. Es cierto que aquí desempeñan un papel mayor narraciones de

[20] H. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, en *Lex Tua Veritas* (Festschrift Hub. Junker; Tréveris 1961) 89-100, 99.

hechos, pero con un trasfondo tal que su sentido no se expresa exhaustivamente en la superficie de lo narrado.

Por reducción del estado actual llega el autor a su punto de partida: el *nudum factum* de la existencia de la tierra sin vegetación, como una estepa sin agua. Al mar no se alude en absoluto. El camino que sigue el relato, que va desde la estepa a la tierra de cultivo, nombra en primer lugar al hombre, más en concreto, al varón, alrededor del cual construye Dios el mundo. Este hombre está formado en parte de tierra y en parte de potencia vital divina. Dios actúa al modo de un alfarero (cf. el verbo *jśr),* una imagen que se localiza en Egipto, donde el dios Amón forma al rey en el torno del alfarero [21]. Cuerpo y vida del hombre proceden, por tanto, directamente de Dios; por medio de la unión esencial de ambos surge el hombre, quien recibe la potencia vital como regalo permanente de Dios (cf. Sal 104,29s; Job 34,14s). Esta unión esencial de tierra y fuerza vital divina en el hombre ha de entenderse prefilosóficamente, no a partir de la antropología griega. Esa unión esencial no presupone ni confirma la tricotomía de Platón o la dicotomía de Aristóteles. La especie de compuesto filosófico que constituye la unión de las dos partes esenciales del hombre es algo que cae fuera del círculo de interés del relato bíblico.

El contenido ulterior de Gn 2 es que Dios se cuida del hombre. Las restantes obras creadoras de Dios aparecen enfocadas así: como expresión y efluvio de ese cuidado que Dios tiene del hombre.

α) Lo primero es la preparación del *medio vital* (vv. 8-14), lo que nosotros solemos llamar *paraíso.* Según el lenguaje gráfico de Gn 2, se trata de un parque o huerto irrigado y umbroso que el hombre tiene el encargo de cuidar y trabajar (v. 15). Está generalmente admitido que el paraíso no hay que entenderlo en nuestras actuales categorías históricas como magnitud histórica y geográfica. No basta, sin embargo, a mi parecer, con precisar que el paraíso indica una mera *felicidad espiritual* [22]. Ya desde el punto de vista formal, tales abstracciones son extrañas a la Biblia, y desde el punto de vista objetivo, siendo fieles al tenor del relato, es preciso incluir el cuerpo del hombre en ese estado original feliz denominado paraíso. La estatua de barro que con la infusión del soplo vital (v. 7) se convierte en la unidad hombre, unidad total e indisoluble, sigue contando en el relato bíblico.

Para destruir por su base todas las dificultades que surgen del intento de concordancia con los resultados de las ciencias lo más coherente sería ver el paraíso ante todo como la armonía total del ser y de la existencia humanas, como el estado de una integridad plenamente equilibrada del hombre, integridad debida a una promesa irrepetible de Dios. Cuánto tiempo duró este estado privilegiado es algo que puede discutirse y que incluso puede postularse como una «situación existencial meramente momentánea» [23], con lo cual la caída del primer hombre seguiría inmediatamente al acontecimiento creador. De todos modos, lo más coherente con la economía salvífica original y actual es que todo el hombre, como ser espacio-temporal, quede integrado en ella [24]. Por tanto, lo que caracteriza esencialmente al paraíso es una total e imperturbada armonía en relación con Dios en el reino de lo creado.

[21] Cf. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlín 1952) 135-140.

[22] Cf. H. Renckens, *op. cit.,* 167-174, 188-197.

[23] K. Rahner y P. Overhage, *El problema de la hominización,* 80.

[24] Se impone aquí hacer referencia a los sacramentos, medios salvíficos, realizados por medio de un signo externo sensible, que incluye al cuerpo.

β) A la felicidad de esta situación privilegiada y única, en la que el trabajo del hombre era un *labor probus,* no *improbus,* pertenece como su culmen, por decirlo así, la *relación amistosa* con Dios, relación que constituía la gran promesa del paraíso (cf. Gn 3,8). Con ello sopla sobre el principio un hálito de la plenitud que, según Is 25,6-8, es la meta del actual caminar de la historia del mundo hacia la plenitud escatológica.

Pero esta promesa hecha al primer hombre no es posesión absolutamente asegurada, sino que se ve lanzada a la corriente de su libre decisión. Con la libertad del hombre va unida la tentabilidad. Para que el hombre oriente rectamente su proceder en esta situación se le da el mandato de los vv. 16s. Mandato y ley no comienzan, por tanto, a ser patrimonio del hombre cuando éste cae: también el hombre paradisíaco está ya ligado por el mandato de Dios. Aquí, al principio mismo, es quizá donde mejor puede determinarse teológicamente la función del mandato y de la ley dentro del plan salvador de Dios. El mandato no es capaz —tampoco tras la caída— de elevar al hombre, por su propia fuerza, a la salud y a la amistad con Dios: su función es más bien la de señalar el camino, indicar al hombre cómo le es posible permanecer en el favor de Dios [25].

γ) A pesar del cuidado especial de Dios, cuidado que se manifiesta ante todo en que Dios se inclina amorosamente sobre el hombre, la vida de Adán está marcada por la soledad, cosa que no es buena para él (v. 18). Para cubrir esta falta decide Dios crearle una ayuda apropiada. El hombre necesita de un ser que le ayude. En esta indicación tenemos una fundamentación plenamente realista de la creación de la mujer. La motivación no se transfigura, no es en absoluto romántica [26]. Pero lo que sorprende es que el texto continúe con el relato de la creación del mundo animal. No es difícil reconocer en ello —vaya esta observación de pasada— que Gn 2 no expone el hecho de la creación sino parcialmente. El narrador es perfectamente consecuente cuando, al haber dejado de lado el origen del mar, no hace alusión ninguna a los animales marinos. La explicación de este rasgo notable no es que la creación de los animales fuese un intento inicial fallido de llamar a la existencia la «ayuda apropiada» para Adán [27]. En el contexto del origen de la mujer sirve más bien para destacar de modo llamativo la diferencia esencial entre mujer y animal (¡piénsese en el menosprecio de la mujer en el antiguo Oriente!). Esta diferencia resalta en el v. 20b con fuerte expresividad como resultado de la creación de los animales. Los versos 19 y 20a muestran, además, cómo el hombre cumple el encargo confiado en Gn 1,28: su dominio sobre la creación humana comienza con el reconocimiento y la denominación de los animales. En este punto se ve claramente, a modo de ejemplo, que Gn 1 presupone y complementa al segundo relato de la creación.

La creación del mundo animal es también fundamentalmente un acto de la providencia de Dios para con el hombre, puesto que los animales, según el plan de Dios, son para el hombre un bien importante y apropiado.

δ) Sobre este trasfondo, que acentúa la distancia que la separa del mundo animal, hay que entender la creación de la mujer. Los versículos 21ss revisten gráficamente el hecho, presentando a Dios como el padrino que conduce a Eva hasta Adán. La imagen expresa inequívocamente que la mujer es de la misma

[25] Cf. G. v. Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II (Salamanca 1973), con sus notables exposiciones sobre la ley en las páginas 501-528, y el *excursus* muy instructivo de H. Schlier, «Die Problematik des Gesetzes bei Paulus», en H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Gotinga [12]1962) 176-188.

[26] Cf. G. v. Rad, *Das erste Buch Mose,* 66.

[27] Cf. H. Gunkel, *Genesis* (Gotinga [4]1917) 11s.

dignidad que el hombre, que ella es persona de la misma especie y esencia que él, que ella posee el mismo valor y el mismo rango personal; cosa que complementa Gn 1,27, indicando que ambos, cada uno por sí mismo, son imagen de Dios. El versículo 24 saca del relato la conclusión de que hombre y mujer, por su diferenciación bisexual, están ordenados al matrimonio. Partiendo de la actual atracción mutua de los sexos, el hagiógrafo, por inspiración profética, mira hacia atrás y proyecta esa estrecha relación matrimonial entre hombre y mujer hasta antes de la caída, hasta el comienzo mismo de la creación. En contraste con las experiencias de su tiempo, establece el autor en el versículo 25 que la corporalidad humana no tenía entonces ninguna fisura: el pudor no existía por faltar su correlato, el pecado [28].

El relato de la creación no plantea ni responde directamente al problema de si los primeros hombres fueron creados como *una única pareja.* Este problema no entra inmediatamente en el círculo de interés del narrador. El relato más gráfico de Gn 2s habla de una única pareja humana; Gn 1, por el contrario, deja abierta la cuestión [29].

d) Gn 3.

Sea que la duración del estado paradisíaco se conciba como algo prolongado o como algo puramente momentáneo, lo decisivo es que en ese estado el primer hombre debía ser sometido a prueba. El don supremo hecho al hombre consistía en la libertad, base de su personalidad, y, por tanto, en la posibilidad de decidirse por o contra Dios sobre la base del mandato (Gn 2,17). Con la libertad viene dada la tentabilidad del hombre, y con ella, la posibilidad de una decisión desviada.

Entra así en escena un nuevo personaje: a los anteriores interlocutores, Dios y el hombre, se suma el principio demoníaco. El hecho de que el principio demoníaco se presente en forma de serpiente, es decir, en forma de un ser creado, indica que no existe un principio malo absoluto al mismo nivel que Dios, es decir, que la Biblia no conoce un dualismo absoluto, sino que en la figura del mal ve una criatura.

En el centro de Gn 3, lo mismo que en Gn 2, está el hombre. La serpiente como portadora del mal queda en la periferia como principio catalizador. Lo que interesa al autor no es lo que la serpiente *es,* sino lo que la serpiente *hace.* Gn 3 es, por su forma, una pieza maestra de psicología. Intencionadamente, el autor coloca en boca de la serpiente la palabra *elohim,* sin artículo. Ya con ese rasgo queda expresado el intento de Satanás de distanciarse de Dios y de proceder independientemente, y queda apuntada la dirección en que la tentación conducirá al hombre. La serpiente comienza con una mentira consciente (cf. Jn 8,44) y entra así en diálogo con la mujer, quien toma de esa mentira pie para defenderse poniéndose del lado de Dios. Al hacerlo, exagera y da muestras de debilidad. La serpiente interviene de nuevo y presenta a Dios como mentiroso —a Dios le conoce ella mejor que la mujer—; aborda así a la mujer por su curiosidad y le promete un lugar neutral desde donde juzgar a Dios y su precepto, y llega incluso a atribuir a Dios sentimientos envidiosos. Promete al hombre un saber divino, un conocimiento íntimo de las cosas y el poder de disponer de ellas. Todo ello despierta en el hombre el impulso a lo inaprensible, a lo ilimitado; el ansia fascinante de poder domeñar los misterios situados más allá del horizonte humano. Lo que la serpiente promete es el colmo del conocimiento posesivo de los misterios

[28] Cf. G. v. Rad, *Das erste Buch Mose,* 69.
[29] Sobre este problema habla extensamente H. Renckens, *op. cit.,* 236-250.

de la creación, y con ello, un ámbito libre e independiente de Dios. Ahí reside, por tanto, la esencia del pecado original: que el hombre quisiera llegar a ser independiente de Dios y contentarse para toda su vida con la criatura; que el hombre, cuya hambre y cuya ansia sólo el Dios infinito puede saciar, quiera darse por satisfecho con el sucedáneo criatura, para así construirse, impulsado por un ansia febril, un lugar fuera del influjo de Dios y a la par con él. En lugar de la obediencia a Dios, lo que triunfa es el deseo de la propia gloria.

El pecado original es la orientación total hacia el mundo. De ese hecho brota la decepción de ver la gloria perdida. Surge el pudor, muestra de que se ha producido una fisura en la propia corporalidad, en la relación con la criatura. Dios exige del hombre que se enfrente con su culpa. Y este enfrentamiento dista de ser brillante y gallardo: el varón achaca la culpa a la mujer y ésta a la serpiente. Todos los planos armónicamente ordenados de la vida humana aparecen esencialmente trastornados por este hecho.

Muchos han sido los intentos de explicar la esencia del pecado original [30]. Este problema depende también de en qué sentido Gn 3 se considere simbólico: ¿Se trata nada más que de imágenes expresivas de realidades espirituales deslindables fácilmente de las imágenes elegidas? La forma expresiva hebrea es muy concreta y mucho más cercana a las cosas que nuestro mundo de ideas; creo que no se es fiel a esa forma expresiva si se establece una excesiva distancia entre los elementos gráficos de esa forma expresiva y las realidades a que se refiere. Con otras palabras: a mi parecer, el pecado original no es un acontecimiento ocurrido únicamente en el alma del hombre, sino que afecta también al cuerpo. Se trata, por tanto, de un pecado de obra en que todo el hombre se decidió contra Dios, como expresa acertadamente la imagen elegida (v. 6). Hay que tener en cuenta una vez más que la estructura de la obra salvífica de Dios incluye también el cuerpo.

Lo artificialmente que está construido Gn 3 lo revela de modo llamativo el rasgo siguiente: interrogatorio y sentencia condenatoria están descritos en orden inverso (vv. 8-13, 14-19). La serpiente y el suelo quedan malditos (maldición significa alejamiento del reino de lo viviente o disminución de vitalidad, así como bendición incluye acrecentamiento de la fuerza vital). La mujer se ve alcanzada en la esencia de su maternidad, pero perdura su orientación hacia el hombre. Tiende hacia él, pero es dominada por él; con ello se establece un límite de la igualdad de hombre y mujer.

El castigo alcanza al hombre por la penosidad del trabajo: el *labor probus* del paraíso se convierte en el *labor improbus* del mundo actual, posparadisíaco. Así como la mujer es afectada en su raíz más profunda, en su maternidad, así el varón en el nervio más íntimo de su vida, en su trabajo: la tierra no presta espontáneamente la cooperación necesaria para la continuación de la vida. Al final del esfuerzo —algo que realmente desentona en la tierra— está la muerte, al final de la cadena cuyo origen es el pecado. En realidad, la muerte es de por sí el destino del hombre, pero en el paraíso estaba suprimida gracias al don del árbol de la vida.

Gn 3,14-19 describe en conjunto el estado actual de la vida humana sobre la tierra; están trastornados todos los órdenes de relación del hombre: con Dios, con los demás hombres, con la creación infrahumana. En esta sentencia punitiva se inserta con el v. 15 el llamado protoevangelio; desde el pecado original del

[30] Para los diversos intentos, cf. los comentarios y sobre todo B. Reicke, *The knowledge hidden in the Tree of Paradise:* «Journal of Semitic Studies» 1 (1956) 193-201; ahí se encuentra también una bibliografía completa sobre este problema.

paraíso el camino del hombre en esta tierra estará marcado esencialmente por la enemistad y la lucha contra el poder demoníaco. A pesar de que al género humano se le nombra con la palabra «semilla de mujer» —expresión que en el AT indica normalmente la debilidad humana—, el resultado de la lucha será favorable a la humanidad; las imágenes de «quebrantar la cabeza» y «acechar el calcañar» aluden inequívocamente, por su desproporción, a que el desenlace será favorable al hombre.

Enemistad y lucha con el poder satánico caracterizarán en lo sucesivo el peregrinar del hombre sobre la tierra. En el punto álgido de esta lucha están Jesucristo el Mesías y su madre María. En este punto crítico, la lucha, que habrá de durar cuanto dure el mundo, se decidirá definitivamente a favor del hombre. La sentencia punitiva de Dios contra el hombre caído contiene a la vez la promesa de nueva salud, salud que, por el nuevo camino salvífico iniciado con Abrahán, se hará realidad plena en la plenitud del tiempo y al final de la historia.

En los vv. 20s se dice, finalmente, que el hombre acepta tras la caída el nuevo estado de alejamiento, de supresión de la inmediata cercanía de Dios y que incluso goza de la vida que se le concede a plazo limitado; que Dios sigue cuidándose del hombre caído y que con su providencia sigue siendo —aunque de otro modo, como a distancia— el mantenedor de la vida humana. Con ello está indicada la base sobre la que el hombre debe caminar tras la caída; la vida humana, aunque profundamente quebrantada con respecto a la paradisíaca, no queda al margen de la providencia de Dios; ante ella brilla la promesa de la victoria definitiva sobre Satán.

En resumen:

1. En el trasfondo de las afirmaciones teológicas de Gn 1-3 late la verdad fundamental: *Dios es Señor y Rey.* A medida que Israel, a lo largo de su historia, fue teniendo repetidas veces la experiencia de que su Dios era más poderoso que los reyes y dioses de los pueblos vecinos, fue tomando conciencia, paulatinamente, de que el poder de Dios hubo de estar en juego no sólo en el presente de su historia, sino ya desde el principio mismo de la creación. Los tres primeros capítulos de la Biblia contienen, pues, las más densas y expresivas afirmaciones sobre el *poder, superior a todo,* de Dios.

2. De Gn 1-3 se desprende diáfanamente que la culpa de la actual miseria de la vida terrena la tiene el hombre y no Dios. Las frecuentes negativas del pueblo elegido frente a su Dios a lo largo de la historia condujeron, en la reflexión retrospectiva profética, hasta el comienzo mismo; así, se llegó a la persuasión de la caída decisiva del primer hombre, cuyas consecuencias gravan al género humano desde entonces a lo largo de toda la historia del mundo. Son así estos capítulos una *teodicea de gran estilo* otorgada por la revelación.

HEINRICH GROSS

BIBLIOGRAFIA

Para la sección primera, cf. la bibliografía aducida en las notas.

Para la sección segunda, cf. sobre todo las obras siguientes:

Bea, A., *Il problema antropologico in Gen. 1-2. Il trasformismo,* en *Questioni bibliche alla luce dell'enciclica «Divino afflante Spiritu»* (Roma 1950).

Beauchamp, P., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (París 1969).

— *En torno al primer capítulo del Génesis,* en *Exégesis y hermenéutica* (Cristiandad, Madrid 1976) 53-58.
Dubarle, A.-M., *Le péché originel dans l'Écriture* (París 1958).
Fraine, J. de, *La Bible et l'origine de l'homme* (Tournai 1961).
Gunkel, H., *Genesis* (Gotinga ⁴1917).
Haag, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart 1966).
Heinisch, P., *Das Buch Genesis* (Bonn 1930).
Jacob, B., *Das erste Buch der Tora. Genesis* (Berlín 1934).
Junker, H., *Das Buch Genesis* (Wurzburgo ⁴1965).
Lengsfeld, P., *Adam und Christus* (Essen 1965).
Morant, P., *Die Anfänge der Menschheit. Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel* (Lucerna ²1962).
Pirot, L., y Clamer, A., *La Sainte Bible,* I/1, en *Genèse* (París 1953).
Rad, G. v., *Das erste Buch Mose. Genesis,* en *Das AT deutsch* (Gotinga ⁶1961).
Rahner, K., y Overhage, P., *El problema de la hominización* (Cristiandad, Madrid 1973).
Renckens, H., *Creación, Paraíso y Pecado Original según Gn 1-3* (Madrid 1969).
Ricoeur, P., *Sobre la exégesis del Génesis 1,1-2,4,* en *Exégesis y hermenéutica* (Cristiandad, Madrid 1976) 59-74.
Schmidt, W. H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (Neukirchen-Vluyn 1964).
Schwegler, Th., *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung* (Munich ²1962).
Stöger, A., *Gott und der Anfang. Eine Auslegung von Genesis 1-11* (Munich 1961).
Vaux, R. de, *La Genèse,* en *Bible de Jérusalem* (París 1953).

CAPITULO VII

LA CREACION, FUENTE PERMANENTE DE LA SALVACION

En el tratado *De Deo* se subrayó [1] que las afirmaciones teológicas sobre Dios como sujeto último de la historia de la salvación van siempre codeterminadas por la experiencia de su intervención histórico-salvífica. Algo semejante puede decirse también de la teología de la creación. Está justificado situar las afirmaciones sobre Dios como creador en el momento en que se empieza a hablar de las *opera Dei ad extra.* Pero hay que tener en cuenta que el concepto teológico pleno de creación no se alcanza hasta que se entiende la creación desde la historia de la salvación, como presupuesto necesario de la misma. En este sentido hablaremos en este capítulo de la creación como fuente permanente de la salvación. La sección primera desarrolla las afirmaciones teológicas fundamentales de la Biblia: a ellas pertenece esencialmente el tema neotestamentario de la creación en Cristo, sin lo cual quedaría oculto el fin y último fundamento teológico de la creación. La sección segunda lleva a cabo un desarrollo sistemático del tema: los problemas clásicos de la teología de la creación se repiensan en una perspectiva histórico-salvífica. En la tercera se trata de un problema que brota necesariamente en este contexto: ¿En qué relación están los conceptos creación-alianza con sus similares de naturaleza y gracia?

SECCION PRIMERA

LA AFIRMACION FUNDAMENTAL DE LA BIBLIA

1. *La creación como presupuesto de la alianza en el AT*

La doctrina de la creación, cuyo objeto es que el mundo y el hombre tienen su origen en Dios, se presenta en el primer artículo del credo como algo que precede, aparentemente en pleno acuerdo con la realidad, al mensaje de la encarnación de Dios en Jesucristo y a la salvación que de este modo llega al hombre. A esta lógica de la fe corresponde el que el AT comience con el preludio fundamental y universal de los textos sobre la creación. Con todo, esta perspectiva,

[1] Cf. Introducción, pp. 21ss.

si se cierra sobre sí misma, es excesivamente simple, por guiarse únicamente por lo cronológico. La fe del antiguo y del nuevo pueblo de Dios en la creación está transida de la experiencia de la alianza de Dios con Israel, alianza que llega a ser plena y definitiva en Jesucristo. La relación que existe entre la economía salvífica y la creación no es la que existe entre dos acontecimientos que se suceden cronológicamente y nada más (el mundo como mero escenario de la salvación): la salvación es el acontecimiento en que se basa intrínsecamente la creación. Del destino de una persona o de un pueblo se dice que ha comenzado con un acontecimiento determinado (prometedor o, la mayor parte de las veces, fatídico); así, en ese sentido profundo, es como la historia de la salvación ha comenzado con la creación. Esta orientación, lejos de amenguar la importancia teológica de la doctrina de la creación, la sublima y la fundamenta. Una creación desprovista de su función económico-salvífica, tratada únicamente como doctrina filosófica, no podría pertenecer a la teología sino marginalmente, como apéndice, por ejemplo, al tratado de los ángeles. El primer artículo del credo no es una especie de atrio de los gentiles, un lugar neutro de encuentro con la filosofía universal (o con lo que se considera tal). La relación entre creación y salvación es la que hemos indicado, como lo prueba el modo en que surgió la fe veterotestamentaria en la creación y como nos permite descubrir la redacción de los primeros capítulos del Génesis.

La colocación de los textos sobre la creación en el umbral de los documentos de la revelación es relativamente tardía; el documento sacerdotal, al que pertenece Gn 1-2,4a, no apareció antes del exilio de Babilonia; el yahvista compuso su narración en los primeros tiempos de la monarquía (la fuente elohísta, más primitiva, comienza con la historia de los patriarcas, Gn 15). Esto no excluye el que ambos textos puedan utilizar material de tradiciones muy antiguas [1]. Otros testimonios bíblicos se remontan también muy lejos [2]. Es obvio que así sea, dado que Israel, desde el principio, hubo de enfrentarse con los mitos de la creación que proliferaban en el mundo cananeo circundante. Pero la fe en la creación, brotada de en medio de las imágenes míticas, no ocupó un puesto teológico hasta que incidió en el ámbito de la experiencia de la alianza. El pensamiento griego tiende, como interés central, a conseguir una comprensión racional del mundo inquiriendo un principio unitario del universo cósmico. No ocurre así con Israel: Israel ahonda en las propias tradiciones históricas plasmadas a partir de intervenciones muy determinadas del poder de Dios. En el centro está el éxodo salvador de Egipto, debido al Dios Yahvé —éxodo que canta el primitivo credo de Israel [3]— y, en conexión con él, la conquista de la tierra y la constitución en pueblo. El acontecimiento histórico fundamental de esta salvación, que Yahvé consolidó con la alianza concedida a Israel, fue el fundamento de la constante vinculación del pueblo a su Dios. La conciencia arraigada de esta vinculación no pudo menos de cristalizar en actualizaciones siempre nuevas, casi siempre de tipo cultual; una y otra vez, Israel, agradecido, renovaba la conciencia de su sumisión al poder del Dios de la alianza, la conciencia de estar amparado por las actuaciones del poder y de la gracia de Yahvé. La primitiva confesión de Yahvé, que sacó a Israel de

[1] W. Eichrodt, *Teología del AT* II (Madrid 1976) 101ss; G. v. Rad, *Theologie des AT* I (Munich ^{3}1961) (citado aquí así: G. v. Rad I), n. 33; cf. *supra*, H. Gross, 355.

[2] Así, por ejemplo, Gn 14,19.22; 1 Re 8,12 (texto enmendado); Sal 8; 19; 24; 46; 89,11; 104.

[3] Dt 26,5-9. Cf. Jos 24,16-18.1-15; Ex 20,2; 1 Sm 12,6; Jr 16,4; 31,2; Os 2,17; 11,1; 13,4. Sobre el significado de la tradición del éxodo, cf. H. Lubsczyk, *Der Auszug aus Ägypten* (Leipzig 1963).

Egipto, tierra de esclavitud (Ex 20,2), fue así completándose, pasando por diversas corrientes de tradición —las diversas tradiciones de elección de las tribus de Israel—, hasta convertirse en la historia multisecular de los pactos: el pacto sinaítico en que medió Moisés; antes, el pacto con Abrahán (y con el mismo Noé); después, el pacto con el rey David (e incluso con el sacerdocio levítico). Pero el alcance de «los hechos históricos de Yahvé, en los cuales se basa la comunidad» y que «dieron lugar a la antigua historia canónica» de Israel [4], no encontró con esa serie de pactos su primer origen y su término final. La revelación histórica activa de Yahvé, la misma revelación que había dado lugar a la alianza, se anticipó, para la fe de Israel, hasta la acción divina original de la creación del mundo; la creación quedó así polarizada y vinculada como pre-supuesto a los «supuestos» cuyo conjunto recibe el nombre de «alianza».

A base de conjeturas pueden encontrarse las condiciones de este paso, analizando la situación histórica del pueblo de Israel en el momento en que fueron compuestos los textos de Gn 1-3 sobre la creación. ¿Se pretendía que Yahvé, señor de la historia, origen de toda fecundidad natural, resultase también aceptable para los seguidores de Baal, divinidad cananea de la naturaleza? ¿Se pretendía dar un relieve ideológico universal a la monarquía davídico-salomónica a base de poner en relación la historia de Israel con la historia del mundo? ¿O es que Israel, desterrado, se vio impulsado, en la situación límite a que había llegado, a poner su fe en Yahvé, quien, por la creación, ha fundado y sellado su poder sobre todos los poderes extraños y hostiles a Israel? ¿Pretendían los sacerdotes, con su mentalidad tradicionalista —mientras que los profetas ponían su esperanza en una alianza nueva—, revalorizar las antiguas promesas, aparentemente fallidas, anclándolas en el horizonte total e inconmovible de la creación del mundo? ¿Querían hacer del credo en la creación un credo salvífico que se remontara hasta el origen con el fin de movilizar las últimas reservas del pueblo? ¿Un signo prometedor alzado sobre el resto exílico de Israel, comparable al arco iris, signo de alianza levantado sobre el resto del diluvio? Sea lo que fuere de estas conjeturas, lo cierto es que la fe en la creación es mucho más un punto final que un punto de partida en el conjunto de la fe de Israel en Yahvé, su Dios de la alianza. La vivencia de su historia y, sobre todo, la prueba desgarradora de una promesa cuyo cumplimiento se difiere e incluso se esfuma, despertó en Israel la fe esperanzada en el Dios que tiene el dominio ilimitado y original sobre los destinos de todos los pueblos y de sus insignificantes dioses junto con toda la naturaleza. De no ser esto así, ¿cómo habría podido Yahvé elegir a este pueblo de entre todos los pueblos para conducirle sin engaño hasta su salvación? El pudo hacerlo: «Pues mía es toda la tierra» [5]. En la elección de Israel llevada a cabo en la alianza va incluido el dominio cósmico y la acción creadora de Yahvé. La fe en la creación es un momento intrínseco de la autojustificación y autointerpretación reflexiva consecuente de la fe en la alianza.

La relación básica alianza-creación ha encontrado su plasmación —plasmación que confirma las anteriores reflexiones generales— en la misma forma textual, en la estructura y en los rasgos concretos de los testimonios veterotestamentarios sobre la creación.

El *relato yahvista sobre la creación* es el más impregnado por la conciencia creyente que Israel tiene de la alianza de Yahvé.

Durante largo tiempo, con Wellhausen, la «alianza» estuvo rebajada a la

[4] G. v. Rad, *Theologie des AT* II (Munich 1960) 126.
[5] Ex 19,5; cf. Dt 10,14s; 7,6-10; Am 3,2.

categoría de una idea tardía, propia de la mentalidad legal judía. Su origen estaría en la experiencia del exilio: al sentirse Israel abandonado por Yahvé, intentó explicar este hecho en el contexto de una teodicea apologética achacando la situación a la ruptura culpable de un pacto. Pero, en realidad, la fe de Israel en el pacto —como han demostrado desde 1920 S. Mowinckel, M. Noth, A. Alt, A. Weiser, G. v. Rad— está impregnando ya la primitiva vida cultual y jurídica de Israel; su principal expresión institucional fue la fiesta de la renovación de la alianza, que se remonta a la asociación de las doce tribus de la época premonárquica, cuyo santuario central, Siquem, está relacionado con la tradición sinaítica. No es improbable, según esta teoría, que dicha tradición sinaítica se remonte hasta Moisés mismo. Esta interpretación, en contraste con la anterior (que sitúa la alianza en el exilio y le da un origen legal), concibe la alianza original como una promesa puramente graciosa de Yahvé, como oferta de comunión de tipo no contractual. Nuevas investigaciones [6] aportaron, desde 1954, una comprensión más plena del pacto del Sinaí y de la alianza de Yahvé con Israel en general. Resultado: esta alianza es una institución muy antigua que se remonta hasta el tiempo de Moisés y que ya al principio mismo tuvo carácter contractual. Dicho pacto está en estrecha relación formal con determinadas formas del derecho internacional del antiguo Oriente.

Textos contractuales típicos son los de Boghazköi, Ras Schamra, Sefire, Nimrud (siglos XIV-XIII antes de Cristo); por medio de ellos unían consigo los grandes reyes hititas a reyes de Asia Menor, Siria y Mesopotamia. Los pactos de vasallaje están construidos así: 1) el gran rey se presenta a sí mismo, con sus nombres y sus títulos; 2) prólogo histórico, que es a la vez el respaldo del conjunto: la historia de las relaciones entre ambos estados, que es sobre todo una enumeración de los hechos magnánimos gratuitos que el gran rey ha llevado a cabo en favor del vasallo —y a veces de un vasallo incluso infiel—; 3) determinación de las obligaciones contractuales, generales y particulares, del vasallo; 4) invocación a los dioses como garantes del tratado, con amenazas de maldición y las correspondientes promesas de bendición. Ningún tratado se concluye sin documento escrito, que hay que depositar en los santuarios principales de las partes pactantes; leerlo públicamente era por lo general obligación del vasallo.

Es innegable que el esquema de estos pactos de vasallaje influyó en los relatos veterotestamentarios de la alianza. La oferta de alianza de Ex 19,4-6 muestra esta configuración tripartita: historia (= 2), compromisos (= 3), bendición (= 4). La conclusión propiamente dicha de la alianza (Ex 20,1ss) comienza así: «Yo, Yahvé, soy tu Dios (= 1), que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre (= 2). No habrá para ti...» (= 3; enunciación de principios y deberes concretos). El libro del Deuteronomio, en conjunto, está construido según el esquema de alianza, así como también algunos trozos como Dt 6,10-19. 20-25; y quizá el conjunto del Pentateuco sea un desarrollo de los dos elementos fundamentales de la alianza, historia y ley. Donde más claramente se sigue el

[6] G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburg 1955; «Bibl. Archaeologist» 17 [1954] 26-46.49-76); íd., *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient* (Zurich 1960); J. Muilenburg, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations:* VT 9 (1959) 347-365; K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen ²1964); W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen* (Tubinga 1961); D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Roma 1963); íd., *Covenant in the Old Testament: The Present State of Inquiry:* CBQ 27 (1965) 217-240; M. Weinfeld, *Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy:* Bibl 46 (1965) 417-427; N. Lohfink, *Bund:* HaagBL (¿²1967?). Cf. J. Haspecker: CFT I (Madrid 1966) 63-72; W. L. Moran, *Moses und der Bundesschluss am Sinai:* StdZ (1961-62) 120-133.

esquema de alianza es en el relato de la renovación del pacto tras la conquista de la tierra, en Jos 24: 1) nombre y título (v. 2); 2) historia de la vocación graciosa de Abrahán; historia de la grandiosa liberación de Egipto y de las victorias hasta la conquista de la rica tierra... (vv. 3-13); 3) el compromiso fundamental de la alianza: servicio exclusivo a Yahvé (vv. 14-18); 4) amenaza de castigo y apelación a testigos (vv. 19-24); finalmente, fijación escrita y erección de un signo de alianza (vv. 25-27). Es un mérito teológico de Israel el haber asumido, con la experiencia de la actuación histórica de Yahvé, el pacto de vasallaje del antiguo Oriente para convertirlo en instrumento de interpretación de su alianza con Dios.

La comprensión de la alianza que acabamos de exponer —compromiso de fidelidad fundamentado por hechos de poder y de gracia y sancionado solemnemente— hace posible reconocer el esquema de la conclusión del pacto en la narración yahvista de la creación en Gn 2,4-16. Lo mismo que Yahvé salvó a Israel sacándolo del destierro de Egipto, lo condujo por el desierto hasta la maravillosa tierra de Canaán y lo instaló en ella, así también Yahvé ha creado al hombre en la tierra desértica (vv. 5-7), lo ha «tomado» y lo ha trasladado al maravilloso jardín plantado por Yahvé, para que en él el hombre sea feliz (vv. 8s). ¡Magnífica anticipación de la gracia del Señor de la alianza y de la creación! Lo mismo que Yahvé impuso sus deberes de alianza al pueblo de Israel, deberes que descansan en el mandamiento básico de Ex 20,3, así también ha puesto al hombre en el «edén» bajo un mandato decisivo de fidelidad (vv. 15-17a). Así como Dios prometió al servicio fiel una bendición preñada de vida, mientras que a la recaída en la infidelidad amenazó con una maldición mortífera (por ejemplo, Jos 24,20; Dt 6,15; 30,15-20; Am 5,14s), así la transgresión del mandato del paraíso está bajo la amenaza del castigo «en ese día morirás» (v. 17b), mientras que la obediencia cuenta con el premio de una vida ininterrumpida y feliz (cf. Gn 2,9 con 3,24). Aun cuando la relación de Dios con el primer hombre no recibe en ningún momento el nombre de alianza, fue a partir del modelo de la alianza como se interpretó la constitución originaria de esa comunidad con Yahvé, comunidad que, con la comunicación de la existencia al hombre, se creó su propia prehistoria[7]. Por medio de la idea de alianza quedaron las acciones de Yahvé enmarcadas en el ámbito de la historia terrena (de un modo a veces un tanto problemático[8]); la transferencia de esta idea a la acción creadora de Yahvé, única, soberana, libre, base de la humanidad y del mundo, hubo de contribuir a recordar que, incluso en su pacto dialogal con el pueblo de Israel, sigue Yahvé abarcando con su trascendencia toda la historia terrestre. No sólo la forma, también el contenido de la narración yahvista de Gn 2s tiene una orientación plenamente histórico-salvífica; describe al hombre en su comunión original con Dios, presupuesto de su caída culpable en la desgracia, y pone así la doble base, humana y divina, para que Israel comprenda su destino en la alegría y en la calamidad, entre gracia y desgracia.

También el *texto del escrito sacerdotal sobre la creación* (= P) tiene relación con la historia de la salvación. P pone su interés en el culto, que constantemente hace presentes a Israel los hechos histórico-salvíficos de Yahvé. Las fiestas de

[7] Cf. L. Alonso Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3:* Bibl 43 (1962) 295-316.

[8] Cf. N. Lohfink, *Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium,* en *Gott in Welt* I, 423-444, 428s. Una irrupción, una «autotransferencia» semejante de la alianza a la acción del Dios creador parece darse también en Dt 10,14s; cf. *ibid.,* 423-436.

la naturaleza, cuyas huellas perduran en los usos festivos, se llenaron con un contenido nuevo, de significado histórico-salvífico. La prueba más clara de esta tendencia historicista es la fiesta de la Pascua [9]. El culto y sus fiestas pudieron «historiar» la naturaleza, puesto que la creación de la naturaleza se concebía históricamente. Yahvé no es una divinidad de la naturaleza, sujeto al ir y venir de los días y de los años; Yahvé es libre y señor de la acción única e inaugural de la creación. La relación general culto-historia-creación se concreta en la exposición que P hace de la creación: su sentido cumbre es el sábado. El sábado es la fiesta clave del culto; para la antigua tradición sacerdotal, el sábado es el mandamiento fundamental impuesto a la comunidad del Sinaí (Ex 31,12-17), el signo de alianza del acontecimiento del Sinaí (Ex 31,13.17); llega incluso a recibir pura y simplemente la denominación de «alianza» (Ex 31,16). La santificación del sábado, ley fundamental para P del culto y de la alianza en Israel, recibe una corroboración original retrospectiva en el texto de Gn 1,1-2,4a, ingeniosamente estilizado en este sentido. La obra creadora de seis días concluye con el descanso de Dios, el séptimo día, modelo normativo de toda celebración de los hechos divinos. Para poder llegar hasta ahí, P ha concentrado ocho obras creadoras, que según todos los indicios proceden de una antigua tradición, y las ha convertido en seis (cf. Gn 1,9-13.24-31). La idea cúltica, histórica y salvífica del sábado domina el relato de la creación. Así, con la semana de la creación, se logra dar al mandamiento sinaítico del sábado (Ex 20,11) una fundamentación que se remonta más allá incluso de la liberación de Egipto, fundamento histórico común a todos los demás mandamientos (Ex 20,2) [10]. Queda así patentizada la relación entre los siguientes elementos: creación como «protohistoria» de la humanidad, historia del pueblo condensada en la alianza y actualización agradecida y solemne de ambas en el culto [11].

Sería exagerado llamar al escrito sacerdotal «libro de la cuádruple alianza» [12]; pero es evidente que P traza un esquema de cuatro períodos: la creación, la alianza con Noé (Gn 6-9 en parte) y la alianza con Abrahán (Gn 17) son el pórtico que conduce a la promulgación de la ley en el Sinaí (Ex 6, desarrollada con gran amplitud por Ex, Lv y Nm). La creación es así incorporada al ámbito histórico de lo que Yahvé ha hecho por Israel, el pueblo de su alianza. La creación «está en el primer principio, como la primera de las obras de Yahvé; pero no está sola, otras obras le siguen» [13]. Esta localización temporal queda subrayada por el hecho de que la exposición de la creación sigue un ritmo temporal, exactamente determinado por días, y se convierte así en parte constitutiva de

[9] Cf. E. Kutsch: RGG³ II, 910-917 *(ibid.,* bibliografía más antigua de M. Noth, 1928, y A. Weiser, 1931); O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I (Neukirchen ²1959) 112s.

[10] Cf. E. Jenni, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im AT* (Zurich 1956). Otra referencia litúrgica en Gn 1: cf. *supra,* H. Gross, 357ss. La teología judía posterior observó también la correspondencia entre las diez palabras creadoras y los diez mandamientos. Para otros detalles, por ejemplo, sobre luz-tinieblas como elementos histórico-salvíficos: E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers* (París 1959) 117-132; Th. Maertens, *Les sept Jours (Gn 1)* (Brujas 1951).

[11] G. v. Rad I, 233: «P quiere mostrar con todo rigor que el culto, tal como se ha plasmado históricamente en Israel, es la meta del origen y desarrollo del mundo. Ya la misma creación está orientada a este Israel».

[12] Así, J. Wellhausen. Cf. W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund,* en *Gottes Offenbarung* (Munich 1963) 205-216; además, G. v. Rad I, 139.233, n. 95. D. J. McCarthy, *Three Covenants in Genesis:* CBQ 26 (1964) 179-189.

[13] G. v. Rad I, 143.

un esbozo histórico señalado por números y fechas. El hecho de la creación viene definido por una trabazón de palabras, órdenes e indicaciones de Dios: así es como Dios dirige el destino de Israel. El omnipotente «Dios dijo» (Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28s) es la fórmula auténtica de la promulgación de la ley por Dios, así como de sus anuncios proféticos. Incluso el juicio que jalona el texto del Génesis —la obra que Dios lleva a cabo cada día es «buena» y, en el caso del hombre, «muy buena»— surge de la experiencia de que el Dios de Israel, tal como se manifestó sobre todo en el éxodo de Egipto, tiene el poder de disponer absolutamente de la luz y las tinieblas, de la tierra y del mar; tales elementos no son, en consecuencia, poderes autónomos demoníacos y perniciosos [14]. La fórmula *toledot,* que cierra el relato de la creación (Gn 2,4a; literalmente: «éstas son las generaciones de cielo y tierra...»), une expresamente el comienzo histórico del mundo con los árboles genealógicos que se remontan a los padres de la alianza: Noé y Abrahán (Gn 5; 10; 11,10-27).

La coherencia entre alianza y creación, apuntada en Gn 1 y 2, encuentra eco múltiple en los primeros libros del AT. Según la narración de la alianza con Noé, patrimonio exclusivo de P, el diluvio, como dinamismo contrario a la creación, había hecho que irrumpiera de nuevo el agua original. Pero Dios vuelve a consolidar la creación en su punto de firmeza. El orden natural del mundo viene a ser una fundamentación nueva de la gracia. La alianza de Dios queda garantizada como eternamente vigente y es ampliada, más allá de Israel, a toda la humanidad; todo el decurso de la historia, en su esbozo sintético, se contempla a partir de la idea de la alianza. En la narración de Noé hay otros muchos detalles que recuerdan el texto de Gn 1: la tarea de fecundidad, renovada repetidas veces (Gn 8,17; 9,1.7); vuelve a señalarse que la naturaleza es el ámbito de señorío del hombre y que está destinada a servirle de alimento (Gn 9,2s, incluyendo ahora a los animales, con una clara alusión «correctiva» a Gn 1,29); la fundamentación de la inviolabilidad de la vida humana en el carácter de imagen de Dios (Gn 9,6). La alianza de Noé tiene carácter de creación y de recreación. La tendencia histórica, característica de la religiosidad de Israel, alcanza incluso, por ese método de interpretación retrospectiva, al hecho que fue y sigue siendo base de la historia de todos los pueblos y de la propia naturaleza: el hecho mismo de la creación.

El texto yahvista Gn 12,1-3 [15], «texto charnela», contiene la promesa universal hecha a Abrahán: «En ti serán benditos todos los linajes de la tierra». Esta promesa, anticipando la plenitud de la salvación que se extiende a todos los pueblos, pone en relación la historia de la alianza de Yahvé con Abrahán e Israel con la época primordial de la creación en gracia y con los destinos hasta entonces desgraciados de todos los linajes humanos. El hecho de que sea Yahvé quien marque el horizonte último de la creación abre la posibilidad de que la humanidad dispersa, a través del camino que pasa por Israel, llegue a una nueva y superior unidad. La postura que se tome ante este pueblo concreto decide de la bendición o maldición, de la gracia o desgracia de todos los demás pueblos. La promesa de bendición otorgada a Abrahán, como la elección de Israel en la alianza, tiene como presupuesto interno el señorío de Yahvé sobre los pueblos y sobre el mundo.

[14] L. Legrand, *La création, triomphe cosmique de Jahvé:* NRTh 83 (1961) 449-470, 465.

[15] Cf. Gn 22,17s; 26,4; 27,29. Sobre Gn 12,1-3: H. W. Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten:* EvTh 24 (1964) 73-98; J. Schreiner, *Segen für die Völker und die Verheissung an die Väter:* BZ(NF) 7 (1962) 1-31.

El precepto fundamental de la alianza de Yahvé con Israel es: «No habrá para ti otros dioses delante de mí» (es decir, no les tributarás veneración cultual; Ex 20,3); este precepto tiene su último fundamento, a la vez que en la liberación de Egipto —acontecimiento aún reciente, históricamente vivo y plasmador de la auténtica conciencia de Israel—, en la creación de todas las realidades del mundo que, como el sol y la luna, son veneradas por la religión naturalista cananea como poderes divinos; todas esas realidades son creación de Yahvé, Dios uno y único. La confesión de que Yahvé, el Dios del pueblo elegido, es señor de todo el mundo, encontró una singular expresión al afirmar que Yahvé, quien quiere ser venerado por su pueblo Israel con la más estricta exclusividad, asigna a los demás pueblos como divinidades cultuales los poderes del mundo y de la naturaleza creados por él mismo (Dt 4,19b; cf. el ritmo de Dt 4,16-19a, inverso al de Gn 1,14-27; además, Dt 32,8s [16]; 29; 26; Sal 29.82; Job 38). Gn 1, que alguien ha caracterizado de «interpretación doxológica del primer mandamiento Ex 20,2s» [17], está encuadrado en el gran contexto histórico-salvífico de una reflexión religiosa de carácter teórico y fundamental.

El único escrito del AT que, además del libro del Génesis, sitúa las afirmaciones sobre la creación en un esquema teológico coherente es la profecía del Deutero-Isaías. Aquí es donde con más fuerza y decisión aflora la comprensión histórico-salvífica de la obra creadora. La situación de Is 40-55 es el exilio. En el encuentro con el poder opresor de un reino de gran magnitud, el recurso a Yahvé hubo de remontarse, a la búsqueda de profundas raíces, más lejos de lo que hasta entonces había sido necesario. La fe en la creación experimenta así una actualización insuperable, pues traza un puente desde la acción original con que Dios crea el mundo hasta la manifestación salvadora de su poder, esperada para el presente, sobre los señores aparentes de la historia, enemigos de Israel (40,12-31; 44,21-28; 45,9-13; 48,12-15). «Ahora, así dice Yahvé, el que te creó, Jacob; el que te formó, Israel: No temas, que yo te he rescatado, te he llamado por tu nombre. Tú eres mío. Si pasas por las aguas, yo estoy contigo...» (43,1s; cf. 42,5s; 44,2). De la acción creadora general de Dios se hace destacar la meta de su amor peculiar y electivo: Israel, pueblo de Dios. Las afirmaciones «Yahvé ha creado a Israel» y «Yahvé ha elegido a Israel» se hacen sinónimas (cf. 44,1s). El alcance de la certeza definitiva de salvación aflora en 54,5: «Pues tu esposo es tu creador, y tu salvador se llama... 'el Dios de toda la tierra'». La vocación del Ebed-Yahvé, del Siervo de Dios, tras una amplia referencia a la creación, da a Israel una ferviente garantía, a la vez que apunta más allá de Israel: «Yo, Yahvé, te he llamado en justicia, te así de la mano, te formé y te he destinado a ser alianza del pueblo y luz de las gentes» (42,6). El retroceso de las aguas originales en la mañana de la creación se transforma directamente en el milagro de la liberación de Egipto secando las aguas del Mar Rojo «para que pasasen los rescatados» (51,9s). La actuación de Yahvé ya en el principio, y en la historia anterior, y ahora, y en el cercano futuro de salvación universal,

[16] El texto enmendado según los LXX y Qumrán dice: «Cuando el Altísimo asignó a las naciones sus propiedades, cuando distribuyó a los hijos de los hombres, fijó las fronteras de la tierra según el número de los seres divinos; pero la porción de Yahvé es su pueblo, Jacob el lote de su propiedad». Cf. G. v. Rad I, 143, n. 4. A los elementos del mundo de Dt 4,16-19 los ha privado Cristo de su dominio sobre los pueblos de la tierra. 1 Cor 15,39.41 los enumera, en número de siete y en el orden del Génesis, pero invertido; Rom 1,23 los reduce a cuatro (observación de N. Kehl, Innsbruck, 25 de febrero de 1963). Cf. también Gál 4,3-5.9s: relaciona la esclavitud bajo los elementos del mundo con la esclavitud bajo la ley.

[17] G. Gloege: RGG³ V, 1485.

es *una:* la totalidad histórica del drama de la intervención salvadora de Dios. «No es imaginable una fusión más plena entre fe en la creación y fe salvífica» [18]. Esta culminación e integración histórico-salvífica del acontecimiento creador es la novedad característica del Deutero-Isaías.

Es también instructivo el uso que el Deutero-Isaías hace del término técnico de la creación original, *bara.* Is 43,1.15 (cf. Dt 32,6), por primera vez en el AT, denomina *bara* a la creación del pueblo de Israel. De las manifestaciones poderosas de Yahvé, directamente histórico-salvíficas, y sobre todo de la salvación que ha llegado al oprimido Israel, se dice que son creadas (41,20; 43,7; 45,8; 48,7). La palabra indica, por tanto, en primer lugar, lo inauditamente nuevo que Dios realiza en la historia al salvar a su pueblo; sólo en segundo término se refiere a la creación del principio. Incluso los textos en que *bara* parece referirse de modo puramente retrospectivo a la creación original de las estrellas, de los límites de la tierra, del hombre, etc., están de hecho en un contexto histórico-salvífico. Dichos textos testifican, garantizan, que el poder de Yahvé, frente a todos los poderes de la tierra, no tiene límites: tanto para liberar a Israel, antes y ahora, como para llevar a cabo su salvación futura (40,26.28; 42,5; 45, 7.12.18; 54,16) [19].

La visión salvífica de la creación en el Deutero-Isaías no carece de paralelos en los *demás escritos proféticos.* Amós (4,12s; 5,8s; 9,5-7) ve en la acción creadora de Yahvé el fundamento probativo de su poder sobre Israel y sobre los demás pueblos. Malaquías (2,10) basa la exigencia de fidelidad a la alianza en el carácter creado del pueblo de Israel. La acción creadora de Yahvé es para los profetas mayores el fundamento de la confianza en la salvación en los momentos en que Israel está oprimido por los pueblos y sus dioses. «Yahvé Sebaot, Dios de Israel, que estás sobre los querubines, tú sólo eres Dios en todos los reinos de la tierra, tú el que has hecho los cielos y la tierra; inclina, Yahvé, tu oído y escucha...» (Is 37,16). «Pues bien, dice Yahvé: como es cierto que creé el día y la noche, y establecí las leyes de los cielos y la tierra, también es cierto que no rechazaré el linaje de Jacob y de mi siervo David... Porque cambio su suerte y les tengo compasión» (Jr 33,25s; cf. 10,16; 27,5; 32,17). También Jeremías anuncia la dimensión salvífica del futuro; promete la creación *(bara)* de algo nuevo (31,22), que es la alianza nueva y eterna (31,31-34; 32,37-42). Ezequiel (36,35; 47,1-12) y el Trito-Isaías (triple *bara:* Is 65,17s; 66,22; cf. 60,2; 51,3) toman de Gn 1s sus medios de expresión y caracterizan el nuevo cielo y la nueva tierra como la irrupción de una mañana creadora nueva. La creación es el modelo del acontecer salvífico futuro; sus rasgos dan a una afirmación el peso y el brillo de la definitivo. Tiempo original y tiempo final se corresponden. Son la realidad única del reino de Dios. Su centro de cohesión es, en cada momento, la experiencia de la alianza, de la elección graciosa de Israel para ser pueblo de Yahvé (cf. Os 2,25). Utilizada protológicamente, esta constitución del pueblo significa creación del mundo; usada escatológicamente, significa culminación del mundo. La fórmula más abreviada de su unidad sería la siguiente: Israel es, juntamente con las naciones, la nueva creación [20].

*

[18] R. Rendtorff, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaias:* ZThK 51 (1954) 3-13, 10. Cf. L. Legrand (cf. n. 14) 463.

[19] P. Humbert, *Emploi et portée du verbe bârâ (créer) dans l'Ancien Testament:* ThZ 3 (1947) 401-422, 405s. Cf. R. Rendtorff (cf. n. 18), 11: para designar la intervención histórica de Yahvé se utilizan también otros términos de creación.

[20] Cf. O. Weber, *Bibelkunde des AT* (Tubinga [6]1948) 47; G. Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken* I (Upsala 1952) 51s.

Las afirmaciones hímnicas sobre la creación contenidas en los Salmos confirman esta panorámica. En una unidad cambiante relacionan la intervención histórico-salvífica de Yahvé en favor de Israel, el júbilo de la primera creación y la espera escatológica del Juez universal. Según los Salmos reales y de entronización, el Dios liberador de Israel es el creador del mundo y el rey de los pueblos al fin del mundo. Yahvé lo ha creado todo; Yahvé —en expresión mítica—, como señor y creador de todas las potencias mundanas, ha entrado en batalla con los dioses de los pueblos extraños y ha alcanzado la victoria sobre ellos; de ahí que todos los pueblos hayan de venir a su santuario para tributarle alabanza con todo el universo y tomar así parte en la alianza de Yahvé con Israel (Sal 2; 47; 72; 95-100; 110). Su promesa salvífica se alza firme como el trono del Rey universal en medio de la furiosa marea del agua caótica (Sal 93). Parece ser que en un principio algunos salmos no contaban más que los hechos históricos canónicos del pueblo de Dios (por ejemplo, Sal 78; 105s); otros salmos parecen dedicados únicamente a cantar las obras de la creación (por ejemplo, Sal 104). Pero luego los sucesos del Exodo se hicieron permeables al acontecimiento creador, manifestado en imágenes míticas. Yahvé «increpó» al mar de los juncos (Sal 106,9), igual que antes había increpado a la marea del caos (Sal 104,7)[21]. La obra histórico-salvífica y la obra creadora de Dios están en relación mutua, e incluso se funden entre sí de modo misterioso —como en el Deutero-Isaías (cf. Is 51,9-11)—. Así ocurre, sobre todo, en Sal 19; 74; 89; 103 y 136 (pero también habría que tener en cuenta Sal 33; 98; 114; 135 y 147).

En la «poesía sumamente arcaica» de Sal 19,1-7, el mundo canta a Dios en una «tradición concatenada de días y noches, que va ininterrumpidamente desde la creación hasta el presente»[22]; este antiguo himno comienza con la carrera del sol, que surge como un esposo. El v. 8 rompe claramente el estilo y sigue con un canto mucho más sobrio a la Torá: «La ley de Yahvé es perfecta, consolación del alma...» (vv. 8-15). Aun cuando este inciso no sea muy feliz desde el punto de vista literario, lo cierto es que la revelación por las obras trae a la memoria la revelación por la palabra; la gloria de la creación recuerda a la ley de la alianza. En Sal 74, donde la destrozada comunidad del templo clama a Yahvé en busca de auxilio, parece que el v. 12 se refiere a los «hechos salvadores» de Yahvé en el éxodo y los vv. 16s a su acción creadora, mientras que el trozo intermedio (vv. 13-15), con una ambivalencia pretendida, imbrica el acontecimiento fundamental histórico-salvífico y la creación: «El éxodo, visto en el marco del poder cósmico de Dios, adquiere una relevancia universal; la creación, vista a partir del éxodo, aparece como una primera intervención del Dios de poder y gracia de la alianza»[23]. De modo semejante, Sal 89 ve en la alianza de David la prueba decisiva de la gracia de Yahvé (vv. 6-13) para volver (pasando por vv. 14-19) a las promesas de dominio hechas a David, descritas en categorías de creación (vv. 20-38; cf. vv. 26.30.37s: mar, cielo, sol y luna). Sal 103: El hombre, creado del polvo, ha sido elegido por gracia para la alianza con Dios; aquel que condujo a Moisés y a su pueblo es el rey de todas las obras celestes y terrestres. Sal 136, en una letanía de acción de gracias por la gracia eterna de Yahvé, canta en primer lugar las maravillas de la creación (vv. 4-9), seguidamente los hechos maravillosos centrales para la conciencia de Israel —salida de Egipto y conducción a la nueva tierra de promisión— (vv. 10-24); los vv. 25s

[21] Cf. también Sal 77,17-20; Ez 32,3-8; Hab 3,8-13; Job 26,11.

[22] G. v. Rad, *Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses:* EvTh 24 (1964) 57-73, 67. Cf. G. v. Rad I, 359; L. Legrand (cf. n. 14) 469.

[23] L. Legrand (cf. n. 14) 462s.

atañen de nuevo al «Dios del cielo», que «da alimento a todas las criaturas» [24].

La creación, como fundamento universal y permanente de toda obra maravillosa, es el prólogo de las acciones salvíficas de Yahvé; los sucesos salvíficos de la historia de Israel son efecto y plenitud de la creación inicial, cuyos temas expresivos y objetivos asumen dichos sucesos repetidamente.

En la *literatura sapiencial* veterotestamentaria de los últimos siglos precristianos aparece a una nueva luz la relación entre creación y alianza. Estos escritos tardíos, que están bajo el influjo de la poesía didáctica oriental antigua y sobre todo de la egipcia, traslucen un acusado interés racional-intelectual por la interpretación del mundo y de la vida. No es preciso esperar al pensamiento helenista cristiano ni a la filosofía escolástica para ver la teología histórico-salvífica de la creación sustituida en proporciones amplísimas por una metafísica filosófica de cuño preferentemente didáctico y popular. Esto es así. Sin embargo, no seríamos justos si contrapusiéramos a las tradiciones más primitivas esta metafísica de la creación, considerando que su «canonización» al final del AT es meramente extrínseca. Ya los textos del Génesis contienen temas esenciales de la literatura sapiencial, e incluso, parcialmente, su relación cronológica con dicha literatura no es tan remota. Pero, sobre todo, también la *ratio* sapiencial —en medio de su tan pronto aquietado como inquieto y pesimista preguntarse por el sentido de la creación y del proceder de Dios con respecto a este mundo— se sabe transida por la confianza en el Dios de la alianza, creador de salvación por encima de toda fuerza humana, y conserva la conciencia de estar ordenada a su ley, que instruye e ilumina por encima de toda sabiduría o ignorancia humanas.

Los tres textos Job 28, Prov 8 y Eclo 24 «muestran el intento de poner el indiscutible misterio de la creación del mundo en relación con la revelación histórica de que ha sido objeto Israel» [25]. El poema de Job 28, a base de la pintura de una mina antigua (vv. 1-11), canta al *homo faber* que ha subyugado a la tierra al descubrir sus tesoros, pero que no consigue encontrar la sabiduría: sólo Dios la posee, Dios que ha fundado la sabiduría como misterio último del mundo (vv. 12-27). El verso final (v. 28), debido sin duda a una mano posterior, es más bien un paréntesis que una «inflexión» [26]; pone en boca de Dios estas palabras dirigidas al hombre: «Mira, respetar al Señor — eso es sabiduría...»; la sabiduría del hombre, que es lo que une el cielo con la tierra.

En el capítulo 8 de los *Proverbios* muestra la sabiduría, el misterio del mundo de Yahvé, su cara interna, alada y juguetona:

> *Cuando Dios asentaba los cimientos de la tierra,*
> *yo estaba allí, como aprendiz,*
> *y era su encanto cotidiano,*
> *todo el tiempo jugaba en su presencia...*
>
> (vv. 29s).

La sabiduría es maestro de obras de la creación del mundo por Yahvé (Prov 3, 19), es creadora del mundo (Sab 7,21). En Prov 8,1-21.32-36, versos que enmarcan el fragmento central (8,22-31), invita la sabiduría a todos los hombres a participar de ella. Por ella dominan todos los reyes y triunfan todos los jueces

[24] Cf. también Sal 24: vv. 1s con vv. 3-6. En Rom 1,18ss; 2,1ss sigue Pablo el mismo esquema creación-ley. De modo semejante, Hch 4,24.25s.

[25] G. v. Rad: EvTh 1964 (cf. n. 22) 72. Cf. G. v. Rad I, 439-451, para toda esta sección.

[26] G. v. Rad I, 445-447.

justos de la tierra (vv. 15s). La sabiduría llega incluso a recabar para sí la decisión sobre la vida y la muerte (v. 35).

Eclo 24 da cima al sentido de esta pretensión decisoria: la refiere a la ley y a la alianza. La sabiduría salió de Dios; ante ella se extendía la tierra; ella buscaba un hogar entre los hombres y no lo encontraba (vv. 3-7; cf. Prov 1,24-33 y Jn 1,11). Entonces, el creador de todas las cosas le procuró a la sabiduría —creada antes de todo tiempo y eternamente duradera— una morada en Israel, en Jerusalén, para que allí se desarrollara con la máxima fecundidad: ella es «el libro de la alianza de Dios, la ley» (vv. 22s) «en medio del pueblo» (v. 1) (vv. 8-32)[27].

A otros textos basta aludir brevemente: Eclo 17,1-16 relaciona los compromisos de alianza del pueblo con la creación del hombre. Eclo 42,15-43,33 introduce la alabanza histórico-salvífica de los antepasados (Eclo 44-50) con un ampuloso canto al creador. El v. 5 de Eclo 1 (versículo que, por faltar en los principales manuscritos, ha de ser un inciso posterior) subraya un rasgo característico del Sirácida: la plasmación y expresión de la sabiduría en la ley[28]; el contexto viene dado (vv. 1-4.6-8) por el horizonte de la creación. Eclo 15,1 (cf. 19,18): «El que abraza la ley, logra la sabiduría». Sab 11,17-12,1; 19,6 (cf. 5,17; 16, 15-29) insertan el milagro del éxodo en el marco del absoluto poder creador de Yahvé, como trastrueque de toda la creación para la salvación de Israel.

Por si las líneas de contacto entre creación y alianza no estuvieran suficientemente claras en la literatura sapiencial, existen en el NT textos clave de la creación en Cristo que la interpretan auténticamente[29]. El v. 11 de Jn 1 —«vino a su casa y los suyos *no* le recibieron»— y el «acampar» del v. 14 se refieren, corrigiéndolo, a Eclo 24,8, según el cual Dios dio a Israel la Torá-Sabiduría (interpretado posteriormente en el sentido de que Dios se la ofreció a todos los pueblos, siendo Israel el único en aceptarla) e hizo que «acampase en Jacob». Heb 1,1-4 toma la terminología de los himnos sapienciales (las referencias están añadidas al texto): «De una manera fragmentaria y *de muchos modos* (Sab 7,22) habló Dios en el pasado a nuestros *padres* (Sab 9,1) por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó *heredero* (Eclo 24,7.8.12) de todo, por quien también hizo los mundos; el cual, siendo *resplandor de su gloria* (Sab 7,25s) e impronta de su *esencia* (Sab 6,21) y el que sostiene todo por su palabra *poderosa* (Sab 7,25), después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las *alturas* (Eclo 1,5; 24,4)».

Lo decisivamente nuevo frente a los himnos sapienciales es Heb 1,3: la «purificación de los pecados». *La* corrección de la especulación sapiencial la emprende 1 Cor 1-3. Esa corrección resuena también en el «grito de júbilo» de Jesús en Mt 11,25-30 comparado con Eclo 51,1.23-27; 24,19:

Puede ser que la inclusión —«introducción forzada»[30]— del credo sapiencial sobre la creación en el entramado de la revelación de la ley y la alianza de Israel, desde el punto de vista de la redacción textual, tenga un carácter a menudo secundario y aparezca como algo artificial y forzado; puede ser que esa conclusión, en cuanto a su contenido, actuara en un principio como factor reaccionario

[27] Paralelos presentan los salmos 19; 74; 89, etc.; cf. *supra*, pp. 377s.

[28] W. Vischer, *Der Hymnus der Weisheit in den Sprüchen Salomos 8,22-31:* EvTh 22 (1962) 309-326, 316.

[29] Según W. Vischer: EvTh 1962 (cf. n. 28) 318-325.

[30] J. Fichtner, *Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitischen und jüdischen Weisheitsliteratur:* ThLZ 76 (1951) 145-150, 148.

y particularista; pero es evidente que se va abriendo paso el intento de introducir en el ambiente nuevo de la literatura sapiencial, caracterizado por el deseo de comprensión racional, un esbozo de la historia de la salvación, tal como la expone al detalle el Pentateuco: desde la creación y la caída hasta la alianza del Sinaí y el templo de Sión. Los misterios de la creación habían de dar testimonio, «hasta el límite de sus posibilidades» [31], en favor de la revelación salvífica de Yahvé *dirigida a Israel y también a la totalidad de los pueblos y de los hombres*. Si es cierto que, como piensa G. von Rad [32], la teología de los libros sapienciales, en contraste con la historia de la creación del escrito sacerdotal (Gn 1), *parte* del mundo como creación, para desde ahí buscar la conexión con la historia de la salvación, parece entonces que la Escritura misma se opone al intento de eliminar todo planteamiento metafísico de la doctrina de la creación. La metafísica de la creación no se opone ni siquiera se yuxtapone a la fe revelada, sino es asumida por ella, quedando con esta asunción respetado y liberado su ámbito racional propio e independiente [33]. A Israel —y a nosotros— «se nos exige *atenernos a la mundanidad absolutamente amitológica de la creación*» [34]. Resulta así que, al final del AT, la literatura sapiencial sitúa la fe de Israel en la creación muy cerca de nuestra actual comprensión creyente del mundo. Este intento de esclarecer la fe recibe su orientación central y su plenitud de contenido en la revelación de Cristo.

WALTER KERN

2. *Creación en Cristo*

La afirmación del NT de la creación en Cristo completa decisivamente los testimonios veterotestamentarios sobre la creación. Las expresiones neotestamentarias son, en esencia, las siguientes: 1 Cor 8,6; 15,45-49; Col 1,15-20; Ef 1,10.20-22; 4,8-10; Heb 1,2s; Jn 1,1-4. Pero en estos textos reviste el tema un aspecto protológico y otro escatológico, en cuanto que en el NT Cristo es puesto en relación con la primera y con la segunda —con la nueva— creación. Dado que este segundo volumen trata de «la historia de la salvación antes de Cristo», y más en concreto, de un modo especial, del fundamento cristológico de toda la creación y de la historia de la salvación, consideraremos en lo que sigue ante todo el aspecto protológico —no tendremos, por tanto, en cuenta 1 Cor 15, 45-49; Col 1,18b-20; Ef 1,10.20-22; 4,8-10—, aunque sin olvidar del todo el aspecto escatológico, ya que no se puede prescindir totalmente del mismo.

[31] G. v. Rad I, 415.

[32] *Ibíd.*, 448; EvTh (1964) (cf. n. 22) 72.

[33] No puede decirse de todo el AT: «Une 'métahistoire' remplace la métaphysique» (L. Legrand [cf. n. 14] 464, n.42). La radicalidad y universalidad que impregnan el dinamismo de conjunto de la fe veterotestamentaria tanto histórica como creacional ponen de manifiesto que lo metafísico mismo consiste precisamente en lo metahistórico. Gloso una frase de G. Wingren, *Schöpfung und Gesetz* (Gotinga 1960) 121, n. 72: la creación se ilumina a partir de la *alianza de Israel;* pero lo que queda iluminado es la *creación del mundo.*

[34] G. v. Rad: EvTh (1964) (cf. n. 22) 71. La mitología que baraja la racionalidad de la literatura sapiencial se diluye en metáfora, en ornamento del trabajo conceptual: cf. la lucha creadora de Yahvé contra los monstruos del caos (Job 3,8; 7,13; 9,13; 26,12; 40,19; de modo semejante en los Salmos y en Isaías).

En la primera parte ofrecemos un escueto análisis de los textos en cuestión. Sigue en la segunda una breve discusión del kerigma, de sus problemas y su significado.

a) Los textos.

α) *1 Cor 8,6.* El contexto destaca el monoteísmo cristiano en contraposición con el politeísmo pagano con su creencia en muchos «dioses» y «señores» (v. 5). Para los cristianos, el único Dios es el Padre, «de quien (es) todo (ἐξ οὗ τὰ πάντα) y nosotros para él»; y el único Kyrios es Cristo, «por quien (es) todo (δι' οὗ τὰ πάντα) y nosotros por él» (v. 6). El Apóstol se sirve de una fórmula expresiva tomada del helenismo (Stoa) para describir la acción creadora de Dios y la función mediadora de Cristo en la creación [1]. La preposición ἐξ («de quien todo») indica el origen de la creación (el Dios único), la preposición διά («por quien todo») indica el «instrumento» divino al crear (Cristo). Τὰ πάντα («todo») expresa la totalidad de lo creado por Dios [2]. La extensión «personal» de la fórmula en el v. 6b («y nosotros por él») hace que la obra soteriológica de Cristo quede incluida en su función total de mediación creadora; «nosotros», los bautizados, representamos ya el comienzo de la nueva creación «por» Cristo.

β) *Col 1,15-18a.* Este fragmento es la parte primera, «cosmológica», de un himno cristológico cuya segunda parte (vv. 18b-20) tiene una orientación soteriológica y escatológica. Muy probablemente se trata de un himno prepaulino, reelaborado, dirigido a Cristo, creador de los mundos y salvador escatológico, surgido en comunidades helenistas cristianas. Para el conocimiento del kerigma válido hay que partir del texto tal como se encuentra en Pablo (por consiguiente, incluidas las adiciones que Pablo pudo introducir en el himno primitivo). Seguidamente trataremos brevemente de las expresiones del himno que son importantes para nuestro tema. 1) «Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas» (15b.16a). La frase causal da a entender que la expresión «primogénito de toda la creación» se refiere a la mediación creadora de Cristo; no puede, por tanto, «significar a la vez que él fue creado como la primera de las criaturas» (W. Michaelis) [3]; de lo que se trata es de acentuar la superioridad única de Cristo sobre la creación (como más adelante en el v. 17a: «él es *antes que todo*») [4]. Pero ¿qué quiere decir el ἐν αὐτῷ («en él») de la frase causal? En primer lugar, que Cristo fue el instrumento divino en la creación del mundo; la preposición ἐν («en») puede tener sentido instrumental, correspondiente al *b*e hebreo. Pero hay que pensar si el ἐν αὐτῷ (de acuerdo con la fórmula paulina ἐν Χριστῷ) no querrá decir más; si no significará que Cristo es el principio vital oculto de toda la creación, el fundamento de gracia del cual le viene a todo lo creado el ser y la existencia. El aoristo ἐκτίσθη («fue creado») se refiere, es cierto, a la acción creadora inicial de Dios —la voz pasiva es una cir-

[1] Cf. además Rom 11,36; Ef 4,6; Heb 2,10. Para el estudio detallado del origen de dichas fórmulas, cf. sobre todo E. Norden, *Agnostos Theos* (Darmstadt ⁴1956) 240-250, 347-354; H. Lietzmann: HNT 8 (Tubinga ⁴1933) sobre Rom 11,36; H. Hommel, *Schöpfer und Erhalter* (Berlín 1956) 99-107.

[2] Sobre la fórmula cósmica del «todo», cf. en F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche* (Tréveris 1955) 29-33 (bibliografía); B. Reicke: ThW V, 890s; E. Norden, *Agnostos Theos,* 240-250.

[3] ThW VI, 879/24ss.

[4] Cf. además A. Hockel, *Christus, der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1,15* (Düsseldorf 1965).

cunlocución que indica a Dios, evitando nombrarlo [5]—, pero el fundamento en que se basa el ser de las criaturas, Cristo, permanece para siempre [6]. 2) Por eso sigue diciendo el himno: «todo tiene en él su consistencia», τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν (v. 17b). El verbo συνιστάνειν en perfecto tiene el sentido intransitivo de «tener su consistencia, existir» [7]. Pero esta predicación no parece que signifique únicamente que Cristo mantiene al mundo en su consistencia (en el sentido de providencia), sino que Cristo es además, como fundamento permanente del ser de lo existente, quien mantiene al mundo en su ser. 3) «Todo fue creado por él y para él», τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται (v. 16c). Con esta fórmula, transformada al ser interpretada en términos cristianos [8], se canta la función de mediación creadora de Cristo («por él») y se habla de él como de la meta (εἰς αὐτόν) de toda la creación. ¿Qué significa esto último? En la interpretación estoica de Platón —interpretación que explota también el filósofo judío Filón de Alejandría— el (εἰς) αὐτόν podría referirse al modelo según el cual fue creado el mundo [9]. En ese caso, ese «modelo» (imagen) sería, según nuestro himno, Cristo. Pero una idea así no es en absoluto paulina. Sería mucho más propio que la expresión tuviera un sentido escatológico. Aun así existen diversas posibilidades de interpretación: Cristo es el señor escatológico de toda la creación (cf. también Ef 1,10.20-22; 4,10) o el escatológico «heredero de todo» (cf. Heb 1,2). Pero es posible que la expresión vaya más allá todavía: el mundo ha sido creado «hacia él» en el sentido de que Cristo es la meta oculta de la creación y de su dinámica, la causa final sobrenatural de todo ser. Hay que tener en cuenta que Pablo, en todo el himno de Col 1,15-20, no hace diferencia ninguna entre el Cristo preexistente y el Cristo encarnado: concibe al preexistente juntamente con el encarnado. Los múltiples aspectos de la cristología convergen, para el Apóstol, en la persona del Cristo viviente.

γ) *Heb 1,2s.* En estos versículos llama la atención también el tono solemne del estilo: es probable que tengan como base fragmentos de himnos antiguos (¿del culto?) [10]. Para nuestro tema interesan, sobre todo, dos expresiones: 1) «Por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos» (v. 2). La primera frase de relativo, según la mayoría de los intérpretes, habla de la exaltación de Cristo al cielo para correinar con Dios (aoristo ἔθηκεν), exaltación que significaba a la vez su constitución en heredero «de todo» [11]. Ser heredero universal le corresponde al glorificado porque él, al ser preexistente, es también mediador de la creación; cf. la segunda frase de relativo «por quien también hizo los mundos». El verbo griego ποιεῖν corresponde al término hebreo

[5] G. Dalman, *Die Worte Jesu* I (Leipzig ²1930) 183-185.

[6] El hecho de que en el v. 16a se utilice la preposición ἐν, mientras que en el v. 16c se usa la preposición διά, no está motivado únicamente por el deseo de variedad expresiva. El cambio tiene raíces teológicas más hondas.

[7] W. Bauer, WB.s.v.II 3. El himno habla en el lenguaje de la piedad helenista cósmica: en Pseudo-Aristóteles, *De mundo,* 6, 397b, se lee: «Ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν». Más material en ThW VII, 895; M.ª Dibelius: HNT 12, sobre Col 1,17. Pero parece que faltan documentos en que vaya unido con la preposición ἐν.

[8] Así canta Marco Aurelio *(Ad se ipsum,* IV, 23) a la Fysis: «Ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα».

[9] Cf. más detalladamente en E. Norden, *Agnostos Theos,* 348; M. Dibelius, sobre Col 1,16.

[10] Cf. sobre todo O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (Gotinga ⁶1966) sobre 1,2s.

[11] Cf. Rom 4,13 (Abrahán —y consiguientemente su descendencia— es «heredero del mundo» según la promesa de Dios); también Eclo 44,21; Jub 17,3.

bārā, y αἰῶνες («eones») abarca todo el espacio y el tiempo [12]. El Hijo actuó como instrumento mediador en la creación del mundo por Dios. 2) La segunda afirmación «cósmica» es: «el que sostiene todo con su palabra poderosa» (v. 3). La expresión «sostener todo» está forjada en relación con formulaciones semejantes del judaísmo tardío; por ejemplo, GnR 22 («tú sostienes lo de arriba y lo de abajo»), ExR 36 («Dios sostiene su mundo»), Targ. Jerusch. I sobre Dt 33,27 («el brazo de su fuerza sostiene el mundo») [13]. La expresión significa la preservación del mundo de la recaída en la nada y en el caos. Esta recaída la impide el Hijo «con su palabra poderosa». «Poder» (δύναμις) no es aquí un término que encubre el nombre de Dios —así se utilizó en el judaísmo tardío [14]—, sino una propiedad del mediador de la creación, una propiedad de su «palabra» dotada de fuerza creadora (el pronombre αὐτοῦ pospuesto a δυνάμεως) [15]; el poder de su palabra se manifestó en la creación del mundo, ya que ésta, según el relato bíblico de la creación, sucedió por su palabra. Por eso el AT, en afirmaciones teológicas sobre la creación, canta tanto a la «palabra» creadora de Dios como a su «poder» creador (cf., por ejemplo, Ez 37,4; Is 40,26; 44,24ss; 48,13; Sal 33, 6.9; 147,15-18 para «palabra»; Jr 27,5; 32,17; Is 40,26 para «poder»). La carta a los Hebreos «cristologiza» estas expresiones al transferirlas al Hijo con la escuetísima formulación de 1,3. El participio presente φέρων proclama que la función «sustentadora» del Hijo es permanente; el Hijo mantiene al mundo en la existencia por su palabra poderosa, vigente siempre y siempre eficaz. En la perspectiva de la carta a los Hebreos todo esto se refiere únicamnte al glorificado, constituido ya en heredero de todo. El señorío escatológico de Cristo tiene su fundamento protológico en el papel de mediación creadora, papel que proclama también el prólogo del Evangelio de Juan.

δ) *Jn 1,1-4.* La exégesis actual considera también el prólogo de Juan como reelaboración de un antiguo himno de la comunidad cristiana al Logos [16]. Frente a concepciones contemporáneas (Filón) que veían en el Logos un «segundo Dios» (δεύτερος θεός), un «ser intermedio» entre Dios y el mundo, acentúa el prólogo de Juan en primer lugar que el Logos es igual a Dios y que su ser es eterno (v. 1s). El v. 3 proclama que la función de mediación creadora del Logos es universal (πάντα) y exclusiva («sin él no se hizo nada»). El hecho de que el prólogo de Juan preste tanto énfasis a estas afirmaciones sobre el Logos tiene sin duda un sentido polémico (cf., además, v. 10: «el mundo fue hecho por él»); con ello se rechaza ya de entrada todo tipo de dualismo creador (del tipo, por ejemplo, del afirmado por la gnosis) y se destaca la *unitas* y la *bonitas* de toda la creación; su fundamento es el Logos mismo, igual a Dios. El v. 4a proclama que el Logos es la fuente de la vida («en él estaba la vida»); pero se refiere probablemente a la vida «sobrenatural», dado que en el Evangelio de Juan el término ζωή («vida») no significa nunca la vida físico-terrena [17]. Este mismo Logos «por quien» todo fue hecho trae a todos cuantos creen en su nombre la «vida» y la «luz» (expre-

[12] H. Sasse: ThW I, 202-209; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, 24-27.

[13] Más material en Billerbeck, III, 673. Filón conoce también la idea de que Dios —y su Logos— sostiene y ordena todo (documentación en O. Michel, *op. cit.*, 100, n. 2).

[14] Lo mismo que en Mc 14,62; cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 164s; W. Grundmann: ThW II, 298s.

[15] Sobre esta formulación, cf. también 1 Cor 6,14 (διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ); 2 Cor 13,4 (ἐκ δυνάμεως θεοῦ).

[16] Cf. bibliografía.

[17] Cf. F. Mussner, *ZΩH. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium* (Munich 1952) 48s, 80-82.

siones joánicas de la salvación). Creador y salvador del mundo no pueden separarse, ésta es la convicción que se manifiesta constantemente en los himnos cristológico-«cósmicos» del NT.

b) El kerigma, sus problemas y su significado.

Como muestran los textos que acabamos de comentar, el tema «creación en Cristo» aflora tanto en Pablo como en la carta a los Hebreos y el Evangelio de Juan, es decir, en distintos escritos del NT independientes entre sí; con la particularidad de que aparece en fragmentos de carácter hímnico. Ambas observaciones indican que la cristología «cósmica» del NT debió de surgir muy pronto en la Iglesia y que pertenecía al credo, ya que el credo se conserva en himnos. La cristología «cósmica» del NT es prepaulina y prejoánica. Se plantea el problema del origen de esta cristología [18]. La discusión se centra en dos fuentes: la doctrina sapiencial veterotestamentaria judía y la especulación filónica (judeo-helenista) sobre el Logos. Pero ambas fuentes no carecen de relaciones mutuas. Baste aducir algunos textos importantes: Eclo 1,1 («toda sabiduría viene del Señor y está con él por siempre»); 1,4 («antes de todo estaba creada la sabiduría»); 24,9 («antes de los siglos, desde el principio, me creó, y por los siglos subsistiré»); Prov 8,22 («Yahvé me creó, primicia de su camino, antes que sus obras en el principio [ἐν ἀρχῇ]»); 8,27 («cuando asentó los cielos, allí estaba yo»); Sab 9,9 («contigo está la sabiduría que conoce tus obras, que estaba presente cuando hacías el mundo»); 8,3 («realza su nobleza con su intimidad [συμβίωσις] con Dios, pues el Señor del universo la amó»); 9,4 («dame la sabiduría, poseedora de tu trono»); 9,1 («Dios de los Padres, Señor de la misericordia, que con tu palabra hiciste el universo y con tu sabiduría formaste al hombre»: «palabra» y «sabiduría» son aquí casi sinónimos). Del rico material filoniano aduzcamos lo siguiente: el Logos es «la imagen de Dios, por quien fue creado todo el mundo» *(spec. leg.* I, 81); igualmente dice de la sabiduría: «por la cual vino todo a ser» *(de fuga,* 109; *quod det.,* 54, habla de la sabiduría como de la madre del cosmos «por la cual todo [en la creación] fue consumado»). Las comunidades heleno-cristianas transfirieron estas expresiones a Cristo como sabiduría de Dios hecha hombre y aparecida en el mundo; surgieron así los himnos cristológico-«cósmicos» de la primitiva Iglesia, que proclamaban ante todo la preexistencia de Cristo, su función universal de mediación creadora y su obra escatológica de reconciliación. Qué es lo que en la primitiva Iglesia motivó e hizo posible la interpretación cristológica de la tradición de la sabiduría y el Logos, es un problema que no podemos tratar aquí; en todo caso, deberá tener algo que ver con el conocimiento creyente del misterio de Jesús, tal como afloró en su revelación y en su vida. Esta cristología «cósmica» se unió pronto con la cristología gloriosa de la comunidad primitiva, que proclamaba la exaltación de Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado, a la categoría de corregente celeste de Dios. La función de ambas cristologías no produjo dificultades especiales, sobre todo porque la tradición de la comunidad primitiva, la palestina, sabía ya del misterio del origen de Jesús (como demuestran, por ejemplo, las narraciones sinópticas de la infancia y del bautismo) [19] y la «sabiduría» era considerada corregente de Dios (cf. nuevamente Sab 9,4; 9,10: «envíala de los cielos santos, mándala de tu trono de gloria»). En Jesucristo ha aparecido como persona en el mundo y se ha hecho hombre el instrumento de Dios en la

[18] Cf. bibliografía.

[19] Cf. además ThW VII, 515-518; A. Feuillet, *Jésus et la sagesse divine d'après les évangiles synoptiques:* RB 62 (1955) 161-196.

creación de todo, su sabiduría; tras la obra salvadora, Cristo, ahora ya encarnado, regresó al trono celeste de Dios y, glorificado, conduce a la creación a su plenitud escatológica de gracia.

Los himnos de la cristología «cósmica» del NT no dicen por qué el mundo creado «por él» precisa de salvación y reconciliación; en este sentido persiste una cierta tensión entre el kerigma soteriológico-escatológico y el cosmológico de estos himnos. Lo que se expresa en la unión de ambos aspectos es la convicción creyente de que la salvación es la reintegración de toda la creación, y precisamente por el mismo «por el cual» fue creada y es mantenida en su ser. La visión conjunta de creación y salvación se da ya en el AT: el Deutero-Isaías habla «en 42,5 o en 43,1, en expresiones hímnicas, de Yahvé 'que ha creado el cielo', 'que te ha creado y formado a ti', para pasar en la oración principal a afirmaciones soteriológicas: 'no temas, yo te salvo'» (G. v. Rad)[20]. En Is 44,24 se presenta Dios como «tu salvador y tu creador» (cf. además 54,5; Sal 74; 89; 135). La creación misma pertenece a los grandes hechos salvíficos de Dios, con ella inaugura Dios su obra salvadora. En los himnos cristológico-«cósmicos» del NT están creación y salvación en estrecha relación mutua, y concretamente en Cristo, el mediador de la creación, que a la vez es aquel «para quien» todo fue creado (Col 1,16). Pero puesto que él ha aparecido (1 Cor 15,45.47) como el Adán «segundo» y «último» (escatológico), a cuya «imagen» deben ser configurados todos los creyentes (Rom 8,29; 1 Cor 15,49), en él culmina la creación y en él alcanza su cumbre y su plenitud escatológicas. Todo esto, en último término, no quiere decir sino que *el hombre,* llegado en Cristo, segundo Adán, a su cumbre de gracia, es el sentido y la meta de toda la creación y de su dinámica evolutiva. La salvación escatológica va ya protológicamente incluida en la creación de todo, en cuanto que todo existe «para él», para Cristo. Cristo, «instrumento» de Dios para crear el universo, como Adán escatológico surgido ya de entre los muertos, conduce el universo a su madurez escatológica. Ef 1,10 describe misteriosamente este proceso como «recapitulación del universo en Cristo» (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ) decidida por Dios desde la eternidad[21]. Esto no es un «proceso natural», sino la obra de la gracia de Dios, la plenitud de la creación en Cristo[22].

FRANZ MUSSNER

BIBLIOGRAFIA

PARA LA SECCION PRIMERA: LA AFIRMACION FUNDAMENTAL DE LA BIBLIA

1. *La creación como presupuesto de la alianza en el AT*

Además de la bibliografía citada en las notas 1, 3, 6-10, 12, 14s, 18-20, 22, 28, 30, 33, cf.:

Bernhardt, K. H., *Zur Bedeutung der Schöpfungsvorstellung für die Religion Israels in vorexilischer Zeit:* ThLZ 85 (1960) 821-824.

[20] *Theologie des Alten Testaments* I (Munich 1957) 141; cf. sobre todo 140-143, 449.
[21] Cf. F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche,* 64-68.
[22] Nuestras reflexiones sobre el tema «creación en Cristo» se limitan a exponer un programa (fragmentario), que debe ser elaborado. El autor espera poder hacerlo algún día.

Gross, H., *Der Sinaibund als Lebensform des auserwählten Volkes im AT,* en *Ekklesia* (Festschrift M. Wehr; Tréveris 1962) 1-15.
Köhler, L., *Theologie des AT* (Tubinga ³1966).
Krinetzki, L., *Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem Alten und Neuen Testament* (Düsseldorf 1963).
McCarthy, D. J., *Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre* (Stuttgart 1966).
Prenter, R., *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik* I (Gotinga 1958) 83-105, 180-225.
Rad, G. v., *Das theol. Problem des atl. Schöpfungsglaubens* (1938; Munich 1958) 136-147.
Scheffczyk, L., *Schöpfung und Vorsehung:* HDG II/2a (Friburgo 1963) 2-12.
— *Die Idee der Einheit von Schöpfung und Erlösung in ihrer theol. Bedeutung:* ThQ 140 (1960) 19-37.
Schmidt, W. H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (Neukirchen 1964).
Schoonenberg, P., *Alianza y creación* (Buenos Aires 1969).
Smulders, P., *Creación,* en SM II (Barcelona 1972) 4-16.

2. *Creación en Cristo*

No conocemos monografía alguna sobre el tema «creación en Cristo». No existen más que análisis aislados de textos de la cristología «cósmica» del NT. Ofrecemos aquí una selección de los mismos.

Sobre Col 1,15-20

Bammel, E., *Versuch Col 1,15-20:* ZNW 52 (1961) 88-95.
Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres ²1955) 151-153.
Fitzmyer, J., *Teología de san Pablo* (Cristiandad, Madrid 1975).
Gabathuler, H. J., *Jesus Christus. Haupt der Kirche - Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1,15-20 in der theol. Forschung der letzten 130 Jahre* (Zurich 1965, bibliografía).
Harder, G., *Paulus und das Gebet* (Gütersloh 1936) 46-55.
Hegermann, H., *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum* (Berlín 1961) 88-199.
Hockel, A., *Christus, der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1,15* (Düsseldorf 1965).
Käsemann, E., *Eine urchristliche Taufliturgie* (Festschrift R. Bultmann; Stuttgart 1949) 133-148.
Lyonnet, St., *L'hymne christologique de l'Epître aux Colossiens et la fête juive de Nouvel An:* RSR 48 (1960) 93-100.
Masson, Ch., *L'hymne christologique de l'Epître aux Colossiens:* RThPh 36 (1948) 138-142.
Maurer, Chr., *Die Begründung der Herrschaft Christi über die Mächte nach Kol 1, 15-20:* «Wort und Dienst» (Anuario de la Esc. Teol. de Bethel), N. F. IV (1955) 79-93.
Rey, B., *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según san Pablo* (Madrid 1968).
Robinson, J. M., *A formal analysis of Colossians 1,15-20:* JBL 76 (1957) 270-287.

Sobre el prólogo de Juan

Boismard, M. E., *El prólogo de san Juan* (Madrid 1970).
Eltester, W., *Der Logos und sein Prophet. Fragen zur heutigen Erklärung des joh. Prologs,* en *Apophoreta* (Festschrift E. Haenchen; Berlín 1964) 109-134.
Käsemann, E., *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs,* en *Libertas Christiana* (Festschrift F. Delekat; Munich 1957) 75-99.
Schnackenburg, R., *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog:* BZ (NF) 1 (1957) 69-109 (bibliografía).

Sobre el origen de la cristología «cósmica»

Bultmann, R., *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium,* en *Eucharisterion* (Festschrift H. Gunkel II, Gotinga 1923) 3-26.
Conzelmann, H., *Paulus und die Weisheit:* NTSt 12 (1966) 231-244.
Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres ²1955) 147-176.
Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1963) 126-132.
Hegermann, H., *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler* (cf. *supra).*
Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium* I (Friburgo 1965) 290-302.
Schweizer, E., *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus:* EvTh 19 (1959) 65-70.
Windisch, H., *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie* (Leipzig 1914) 220-234.

Añádanse los estudios sobre la eclesiología paulina del *soma* y su teología del *eikon.*

SECCION SEGUNDA

INTERPRETACION TEOLOGICA DE LA FE EN LA CREACION

Las primeras páginas del AT contienen las «verdades fundamentales que sirven de *presupuesto* a la economía salvífica» [1]. La última —o la primera— de estas verdades fundamentales es la creación del mundo por el uno y único Dios de Israel. El credo de Israel se abre con las obras salvíficas de Yahvé, quien recaba de su pueblo exclusividad, a la vez que le promete y le otorga salvación frente a todos los pueblos de la tierra; Yahvé es el Señor de todos los poderes de la historia y de todas las fuerzas de la naturaleza, puesto que él es quien desde el principio crea y mantiene el mundo según su voluntad. El usa el mundo con el mismo señorío con que lo ha creado. El poderío histórico de Yahvé se deduce teológicamente de su omnipotencia creadora [2]. La creación del mundo por Yahvé es el horizonte abarcador y el fundamento definitivo de la alianza vivida por Israel. Las narraciones del Génesis manifiestan, hasta por su misma forma redaccional, que *reconocen* que la creación es el presupuesto de la alianza de Yahvé con Israel, puesto que para dichas narraciones la meta de la creación *es* la alianza, la explicación de lo que en su destino hay de gracia y desgracia (Gn 2s) y la corroboración del cumplimiento de la ley y de la santificación del sábado (Gn 1). Toda la historia de la alianza, desde su centro que es el milagro del éxodo, se proyecta, con mayor o menor claridad, sobre la pantalla de la creación del mundo. El Deutero-Isaías sobre todo, pero también otros escritos proféticos, salmos y libros sapienciales relacionan, cada uno a su manera, la confesión protológica (Dios es el autor del mundo) y la espera escatológica (Dios, rey del mundo, hará justicia a Israel y a todos los pueblos) con los momentos sucesivos y variados del destino

[1] Carta de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard el 16 de enero de 1948 (AAS 40 [1948] 47; DS 3864): «Les vérités fondamentales *présupposées* à l'économie du salut».
[2] Cf. G. v. Rad, *Theologie des AT* I (Munich ³1961) 142.

de Israel, pueblo de la alianza. La creación del mundo es el sello de soberanía puesto sobre el señorío histórico de Yahvé que desemboca en la culminación del mundo. Con palabras de Barth [3]: se reconoce que la creación es el fundamento *extrínseco* de la alianza porque la alianza es el fundamento *intrínseco* de la creación. Esta relación doble e inversa se expresa con el concepto dialéctico de «presupuesto»: la creación precede a la alianza como su *pre*supuesto extrínseco, temporal; la alianza, por su parte, pre*supone* (hace activamente que le preceda) —según la idea de Israel y según la misma realidad operada por Dios— el mundo creado. De ahí que la afirmación fundamental del AT sobre nuestro tema pueda resumirse así: la creación como pre-supuesto de la alianza.

Lo que se extiende entre la protología (creación del mundo) y la escatología (consumación) para la conciencia que Israel tiene de su destino —conciencia que está configurada por la alianza— presenta una dimensión soteriológica, apunta a la salvación como redención. La espera perseverante de salud es la consecuencia de la persistente situación de desgracia del pueblo de Israel —y del hombre— en este mundo. Esta esperanza de salud se ve cumplida radicalmente, definitivamente, en el israelita Jesús de Nazaret, quien, como Hijo de Dios único y encarnado, sale garante por *el* hombre como tal, es Mesías del mundo. El NT confiesa que Cristo —en quien se hace realidad el cumplimiento universal de la alianza concertada por Dios con Israel— es el fundamento, el sentido y la meta de la creación, es decir, de todo lo que es no Dios [4]. Creación en Cristo, por él y para él proclaman las cartas paulinas (1 Cor, Col, Ef), la carta a los Hebreos, el prólogo de Juan, escritos todos que toman su cristología cósmica de confesiones hímnicas anteriores, en las que la doctrina sapiencial veterotestamentaria y la especulación helenista sobre el Logos se unían con la fe en la exaltación del crucificado y, por tanto, con la fe en la reintegración transfiguradora de toda la creación [5]. Como en el Deutero-Isaías, en la confesión cristiana primitiva van también unidos el comienzo de la salud en la creación y la culminación de la salud en la «nueva creación» (Gál 6,15; 2 Cor 5,17; cf. 2 Pe 3,13; Ap 21,1-5) [6]; el centro único y universal en que comienzo y culminación convergen es Jesucristo, la comunidad de Cristo en el nuevo eón. El, Adán segundo y «último» (ἔσχατος) (1 Cor 15,45; cf. Rom 5,14), es el prototipo del hombre «nuevo», del hombre «creado en Jesús», del hombre «imagen fiel de aquel que lo ha creado» (Ef 2,10.15; 4,24; Col 3,10) [7]. La salvación es la reconstrucción y consumación superior de la creación; es el «renacimiento» (Tit 3,5; Mt 19,28; 1 Pe 1,3.23) de alcance absolutamente universal (Gál 3,28; Heb 2,11), descrito también sobre la base de la creación (2 Cor 4,6; 1 Jn 3,9; 1 Pe 1,23; Sant 1,18; Ap 2,7; 4,6-8; 22,1s [8]). El NT habla poco de la creación (hasta que, al intentar los gnósticos destruir la unidad creadora de Dios, respondió la Iglesia en el credo con la confesión expresa de la creación), y habla poco porque el NT vive totalmente inmerso en la fe del AT en

[3] Barth, KD III, 1, 103ss, 258s.
[4] Cf. K. Barth, *Dogmatik im Grundriss* (Munich 1947) 87.
[5] Cf. *supra*, F. Mussner, pp. 380-385.
[6] Cf. G. Schneider, *Neuschöpfung oder Wiederkehr* (Düsseldorf 1961) 65-90.
[7] Sobre el nuevo carácter de imagen de Dios en Jesucristo (con Gn 1,25; 5,1), cf. también 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18; 4,4-6; Rom 8,29.
[8] Sobre Ap 4,6, cf. el mar original en Gn 1,7; Sal 103,6. ¿Son los cuatro seres de Ap 4,6-8 (cf. Ez 1,5ss) los representantes de los elementos del mundo, mientras que los ancianos de Ap 4,4 se refieren a la comunidad salvífica de Israel (Barth, KD III, 1, 12)? Sobre Ap 22,1s, cf. H. Renckens, *Creación, Paraíso y Pecado Original* (Madrid 1969) 146.

la creación. Tanto, que se ha llegado a decir [9] que cada versículo del NT tiene como trasfondo los fundamentales capítulos del Génesis sobre la creación y la caída. Un examen detenido descubre esta resonancia incluso en los detalles del mensaje neotestamentario; por ejemplo, en el Evangelio de Marcos: Cristo, a la vez que consuma el mundo, recupera el paraíso; se remite al orden «del principio de la creación» (10,6), ha «hecho todo bien» de nuevo (7,37; cf. Gn 1,3.10.12...), tiene poder absoluto sobre toda la creación (4,36-41; 6,45-52; 16,15-20) [10]. Cristo, por resumir en sí todo el acontecimiento salvador, es también quien recapitula toda la realidad creada. Por él y en él se convierte la creación, de un modo universal y definitivo, en el origen permanente de la salvación. «Mundo y humanidad son la encarnación *in fieri*» [11]. El tema es siempre y únicamente Jesucristo, la revelación de Dios en el hombre y su humanidad: los misterios salvadores que él trae consigo, que le preceden y le siguen [12].

La creación es el origen permanente de la salvación, salvación que, prefigurada e iniciada en la alianza de Israel, posee y consigue cada vez más su fundamentación radical y su culminación universal en Jesucristo, en el *Christus totus caput et membra.* La tarea preferente de la teología de la creación es interpretar esta afirmación bíblica fundamental. De ahí que no deba comenzar con un análisis de la estructura ontológica de las cosas para desembocar en que son creadas de la nada (con un enfoque de abajo arriba, que es precisamente lo característico de la filosofía). La teología de la creación debe dejar que el punto de partida se lo dé el sujeto teológico mismo, el mismo creador, y dejarse llevar por el creador a través del hecho de la creación hasta lo creado y su estructura de criatura (con una dinámica cognoscitiva que es la característica de la teología). El trinomio *creator-creatio-creatura* es el hilo conductor que ha de dirigir el intento teológico de desentrañar en afirmaciones pormenorizadas el complejo creación; pero naturalmente tal hilo conductor no es más que un auxiliar metodológico, dado que los diversos elementos se condicionan y se funden entre sí. Esto ha de encontrar expresión aquí en cuanto que al desarrollar las ideas, sobre todo en las partes probativas, intentaré cada vez asumir e integrar lo que precede.

1. *Dios crea por la palabra*

Dios es creador por su palabra. «Dijo Dios: 'Haya luz', y hubo luz»: es la primera afirmación de la Biblia sobre la creación (Gn 1,3). «Dijo Dios» se repite siete veces en Gn 1 (vv. 6.9.11.14.20.24.26), antes de cada una de las obras creadoras de Dios. El resto del AT no se refiere a menudo al hablar creador de Dios,

[9] H. Odeberg *(Skriftens studium, inspiration och auktoritet* [1954] 26; citado por G. Wingren, *Schöpfung und Gesetz,* Gotinga 1960, 14^{10}; cf. *ibid.,* 11-24). G. Wingren (114^{59}) mismo: «Todo lo que Cristo experimenta —tentación, cruz, muerte, resurrección— tiene lugar porque la humanidad se encuentra en la situación descrita en Gn 1-3 y porque dicha situación es antinatural». Cristo —podría añadirse— redime a la teodicea (la δίκη θεοῦ) que propugna este capítulo del Génesis.

[10] Cf. G. Schneider, *op. cit.* (cf. nota 6); H. J. Schoeps, *Restitutio principii as the Basis of the Nova Lex Jesu:* «Journ. of Bibl. Lit.», 66 (1947) 453-464.

[11] E. Schillebeeckx, *Gott in Welt* II, 73.

[12] Sobre el tema Cristo y creación, cf. L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung* (Friburgo 1963) 13-23; del mismo autor, *Die «Christogenese» Teilhard de Chardins und der kosmische Christus bei Paulus:* ThQ 143 (1963) 136-174. El tema se trata ex profeso en MS III/1, 111ss. Véase el elenco bibliográfico de H. Riedlinger, *El dominio cósmico de Cristo:* «Concilium» 11 (1966) 108-126.

y cuando lo hace es en libros tardíos, sobre todo en el Deutero-Isaías, en los salmos más recientes y en los libros sapienciales. Yahvé, al fundar la tierra, increpa con palabras poderosas al agua original (Am 5,8; 9,6; Is 17,13; 44,27; 50,2; Sal 104,5-9; Job 38,11); Yahvé llama al cielo y la tierra (Is 48,3), nombra a todas las estrellas (Is 40,26; Sal 147,4), a las generaciones humanas (Is 41,4), a todo en fin (Sab 11,25). A su llamada surgen las aguas, el sol, las estrellas, animales, ángeles... (Eclo 39,17; 42,15s; 43,5.10.16.26; 39,1). Sab 9,1 ora así: «Dios de los Padres, que con tu palabra hiciste el universo...». El esquema palabra-obra de Gn 1 (Dios habla-el mundo es inmediatamente realidad) se encuentra también en Sal 148,5. Dice acerca del cielo: «El lo ordenó y fue creado». Igualmente dice Jdt 16,15 acerca de todas las criaturas: «Hablaste tú y fueron hechas». Sal 33, 6-9:

La palabra de Yahvé hizo el cielo;
el aliento de su boca, sus ejércitos;
encierra en un odre las aguas marinas,
mete en un depósito el océano.
Tema a Yahvé la tierra entera,
tiemblen ante él los habitantes del orbe:
porque él lo dijo, y existió;
él lo mandó y surgió.

Puesto que todo ha sido hecho por la palabra de Dios, el cielo puede proclamar la gloria de Dios día tras día, con un clamor silencioso que recorre toda la tierra (Sal 19,2-7); las obras creadas, una tras otra, pueden ser convocadas para alabar al Señor (Sal 148; Dn 3,57-90) [13].

Tampoco el NT habla frecuentemente de la creación por la palabra; pero cuando lo hace, lo hace con claro énfasis. 2 Pe 3,5 renueva la confesión tradicional de que «los cielos existieron desde antiguo por la palabra de Dios». Según Sant 1,18, el Padre de las luces «nos engendró por su propia voluntad, con palabra de verdad, para que fuésemos como las primicias de sus criaturas». Según Rom 4,17, Dios «llama a las cosas que no son para que sean». «Por la fe sabemos que el universo fue formado por la palabra de Dios» (Heb 11,3). Cristo es «la palabra» «por la cual todo fue hecho» (Jn 1,3). «El sostiene todo con su palabra poderosa» (Heb 1,3). 2 Cor 4,6 recuerda la palabra poderosa «¡Haya luz!»: ese mismo poder es el que hace que en nosotros se dé el conocimiento de Cristo.

¿Qué implica este testimonio revelado de la creación por la palabra? En el antiguo Oriente, la palabra tiene poder, y la palabra divina, poder creador. El vocablo hebreo *dābār* significa etimológicamente que en Dios está escondida una fuerza que puja por manifestarse; tiene sentido activo, dinámico: la «palabra, la que salga de mi boca, no tornará a mí de vacío, sin que haya realizado lo que me plugo y haya cumplido aquello a que la envié» (Is 55,11). «¿No quema mi palabra como el fuego, y como un martillo golpea la peña?» (Jr 23,29) [14]. De Mar-

[13] De la *palabra* del Creador hablan expresamente sólo Sal 33,6; Sab 9,1; Eclo 39, 17; 42,15 (ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ); así como Sal 147,15ss; 148,8; Jdt 16,15s; Eclo 39,31. Sobre la palabra de la creación en el AT, cf. H. Schlier: CFT III, 295-321, sobre todo 296s; W. Zimmerli: RGG VI (³1962) 1809-1812; O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT* (Giessen 1934) 135-139; L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im antiken Orient* (Leipzig 1938) 38-42.

[14] Cf. también Is 5,14; Dt 32,47; Hch 19,20 («De esta forma, la palabra del Señor crecía y se robustecía poderosamente»); 1 Tes 2,13; Ef 6,17; Heb 4,12.

duk dice la mitología babilónica: «Su palabra engendra vida» [15]. Es «la palabra la que rasga los cielos arriba; la palabra, la que abajo conmueve la tierra» [16]. Del antiguo reino egipcio (milenio III antes de Cristo): el órgano creador de Ptah es «la boca, que puso nombre a todas las cosas». El pronuncia «en cada cuerpo y en cada boca» de los vivientes, desde los dioses hasta el gusano, su «palabra divina» [17]. Una inscripción posterior (hacia el 200 antes de Cristo) canta al dios Thot: «Todo lo que existe ha sido hecho por su palabra» [18]. Otra inscripción, muy próxima a Gn 1: «Lo que sale de su boca, sucede; lo que él dice, se hace» [19]. Lo sorprendente es que los testimonios veterotestamentarios sobre la creación por la palabra sean tan escasos y aparezcan tan tardíamente. Esto hace pensar que su verdadero origen no es la mitología del antiguo Oriente, sino la propia experiencia histórica de Israel.

El mito babilónico de *Enuma elish,* que representa entre las cosmogonías orientales antiguas el paralelo más estricto de Gn 1, no conoce creación del mundo por la palabra [20]. Por otra parte, no parece que entre Gn 1 y los testimonios egipcios expresos de una creación por la palabra exista una relación objetiva y, por tanto, tampoco una relación histórica. En favor de la originalidad de la teología veterotestamentaria de la creación por la palabra habla sobre todo la investigación sobre la tradición histórica de Gn 1, que descubrió en este texto fundamental dos líneas imbricadas: «relatos de acción», más antiguos, y «relatos de palabra», más recientes [21].

Donde más claramente se observa esto es en la quinta obra de la creación, la de los cuerpos celestes [22]. El «relato de acción» (vv. 16-18) dice así:

«Hizo, pues, Dios las dos lumbreras mayores: la lumbrera grande para regir el día y la lumbrera pequeña para regir la noche, y las estrellas. Y las puso Dios en el firmamento celeste para alumbrar sobre la tierra, para regir el día y la noche y para separar la luz de las tinieblas».

El «relato de palabra» (vv. 14s):

«Dijo Dios: 'Haya lumbreras en el firmamento celeste para separar el día de la noche y para señalar las solemnidades, los días y los años, y hagan de lumbreras en el firmamento celeste para alumbrar sobre la tierra'».

El «relato de palabra» aparece como una versión sacerdotal complementaria y posterior, destinada a interpretar y corregir el «relato de acción». Las razones para afirmar esto son las siguientes: ha desaparecido la situación predominante de los astros, ya que podría llevar a la veneración de los mismos. Se destaca acusadamente su carácter meramente funcional. El «relato de palabra» relaciona esa función con la formación del calendario festivo, que pertenece al ámbito oficial de los autores sacerdotales. Los astros quedan degradados a simples «cuerpos luminosos», que no son la luz, sino únicamente sus portadores (W. H. Schmidt sospecha que en el «relato de acción» del v. 16, al igual que en las demás series

[15] L. Dürr (cf. nota 13), 34. Para lo que sigue, cf. W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (Neukirchen-Vluyn 1964) 173-177.

[16] L. Dürr, 9; más textos: *ibid.,* 6-19.

[17] *Ibid.,* 24s. Cf. K. Koch, *Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem:* ZThK 62 (1965) 251-293.

[18] L. Dürr, 28.

[19] *Ibid.,* 27s.

[20] A pesar de una escena en la que Marduk por sola su palabra hace desaparecer y reaparecer una constelación (IV, 19-26); según W. H. Schmidt (cf. nota 15), 173s, 177.

[21] Desde B. Stade (1905) y F. Schwalle (1906); cf. actualmente W. H. Schmidt, en especial 15-20, 169-177.

[22] *Ibid.,* 109-120.

del mismo tipo —por ejemplo, Sal 136,7-9; 104,19— figuraban originariamente los nombres sol y luna, nombres que en el mundo que rodeaba a Israel —cf. además Ez 8,16— designaban divinidades). El «relato de palabra» resume la acción doble —por antropomorfismo— de los vv. 16s («hizo Dios..., puso Dios...») en una sola palabra: «¡haya...!» (v. 14). En favor de la mayor antigüedad del «relato de acción» habla, finalmente, el hecho de que el AT ofrece paralelos de esta creación de los astros por la acción, mientras que la creación por la palabra únicamente la insinúa [23].

Los «relatos de palabra» de la narración sacerdotal de Gn 1 eliminan definitivamente los residuos mitológicos procedentes del substrato religioso común del antiguo Oriente. A la tradición influida por el mito babilónico de la naturaleza le anteponen una nueva interpretación: Dios, con un señorío absoluto, crea todo el mundo con sola su palabra. Esta interpretación pertenece a un estadio tardío de la reflexión teológica (en el relato yahvista era únicamente la historia del hombre, no la creación, la determinada por la palabra de Dios: desde Gn 2, 15s; 3,14ss) [24]. De ahí se deduce que el factor determinante fue la experiencia histórica que Israel adquirió de que las palabras poderosas de su Dios obraban milagros, creaban salvación y todo lo hacían bien. Israel vivió la historia como acontecimiento de la palabra, como respuesta a la palabra de Dios: experimentó que la palabra de Dios se traduce inmediata y eficazmente en hechos. «Los sucesos son palabra realizada, anuncio cumplido» [25]. Lo mismo que en el capítulo primero, en Gn (y en Ex) siguen correspondiéndose con la máxima precisión orden divina y acontecimiento histórico [26]. La frase introductoria de los «relatos de palabra» —«dijo Dios»— se vuelve a repetir continuamente en el Gn (6,13; 17,1 [P]; 12,1 [J], etc.) y en todo el AT cuando Dios habla a los hombres; aparece también constantemente encabezando los oráculos de los profetas [27]. Parece, pues, que la palabra de Dios, que en los profetas dirige la historia en cada caso particular, se convirtió en tiempo de la literatura deuteronomista, por los días del exilio, en guía de toda la historia, para pasar después, relativamente tarde, a entrar en relación con la naturaleza. De configuradora de la historia pasó la palabra a ser origen de la creación. «Sería, por tanto, más correcto considerar la relación del *dābār* con la naturaleza como consecuencia última de ideas típicamente israelitas que atribuirla a una asunción de ideas extraisraelíticas» [28]. Esta interpretación teológica de la creación como creación por la palabra confirma e ilumina la afirmación bíblica fundamental: la fe en la creación a partir de la vivencia de la alianza, a partir de la historia de la salvación.

El hecho de que el origen de esta teología de la creación por la palabra se sitúe en la historia de la salvación refuerza el carácter *personal* del hecho de la creación, carácter que venía dado ya con la misma creación por la palabra. La

[23] Textos *ibíd.*, 116[1].

[24] *Ibíd.*, 170.

[25] W. Zimmerli: EvTh 22 (1962) 25.

[26] Cf. Gn 6,13-21 con 6,22; 7,13-16 y 8,16s con 8,18s; 17,16-21 con 21,1-4, y 17,20 con 25,12-16. Además, sobre todo, las narraciones de las plagas: Ex 7,8-11,10. A excepción de Gn 21,1 (¿y Ex 9,12?), es Dios quien ordena, pero no es él mismo quien lo lleva a cabo (según W. H. Schmidt [cf. nota 15], 171[2]).

[27] Is 7,3; 8,1; Jr 1,10; Am 7,15; Os 3,1, etc. (según W. H. Schmidt, 185).

[28] O. Grether (cf. nota 13), 139; cf. *ibíd.*, 103-111.120-139. Según W. H. Schmidt, 176[1], «simplificando mucho» se puede decir «que la escuela deuteronomista, por influencia de la profecía, ve toda la historia a partir de la palabra de Dios. El escrito sacerdotal considera también así la creación».

palabra de Yahvé no es una fuerza de la naturaleza [29], sino un poder histórico; no es algo físico, sino intencional: manifestación libre, personal y soberana. La creación, el mundo y sobre todo el hombre son obra de esta palabra de Dios, están constituidos por el carácter verbal infundido en ellos por Dios: *son* palabra de Dios y respuesta a esa palabra. La filosofía y la teología del lenguaje y de la palabra nos han enseñado en los últimos decenios a comprender nuevamente este carácter verbal de la creación.

No queremos decir que esto sea un descubrimiento de la más reciente modernidad. El testimonio bíblico sobre la creación por la palabra no pudo por menos de encontrar un eco en la fe tradicional. La carta primera de Clemente, por ejemplo, dice que Dios «hizo todo con la palabra de su poder» [30]. Agustín [31] y Buenaventura [32] —siguiendo a Agustín— dicen que el mundo es como un «canto». En la literatura de la Edad Media y de la época subsiguiente estuvo especialmente extendida la comparación de la creación con la Sagrada Escritura: la naturaleza es también un «libro» en el que Dios nos habla [33]. (El «libro del mundo» se valora en la Ilustración —y ya en Raimundo de Sabundia [† 1436]— en plan polémico frente al libro de la revelación). Hugo de San Víctor [34] habla expresamente de la obra de Dios como de su «palabra externa»: «La palabra pronuncia la palabra, es decir, la palabra que fue hecha a la palabra que la hizo..., la palabra bella a la más bella palabra..., la palabra creada a la palabra no creada, sino engendrada...». Es sobre todo Nicolás de Cusa [35] quien aboga por una cristología universal de la palabra: «Tenemos un salvador que es mediador universal, que llena todas las cosas y es el primogénito de todas las criaturas. Este Jesús hizo desde el principio del mundo que en sus miembros salvados resonase una sola voz, que fue poco a poco aumentando hasta resonar en él mismo con la máxima intensidad, en el momento en que él entregó su espíritu. Esta voz única proclama que no hay otra vida sino la vida en la palabra, y que el mundo, así como brotó de la palabra, por la palabra es mantenido en la existencia y por la palabra vuelve a su origen... Esta es la gran voz que resuena en lo hondo de nuestro espíritu, la voz que los profetas evocan en nosotros para exhortarnos a venerar al único creador... Esta gran voz, tras haber ido creciendo en intensidad ininterrumpida-

[29] A pesar de que Sal 29; Am 1,2; Is 30,30 hablan de la voz tonante de Yahvé y no de su palabra, y a pesar de los símiles naturales de Jr 23,29; Is 55,10s; 5,14.

[30] 27,4 (hacia el año 100 después de Cristo). Cf. más testimonios en pp. 362ss, y Rouet: Indice, 181 (31 textos de toda la patrística).

[31] *De musica,* 6, 11, 29 (PL 32, 1179): «carmen universitatis»; *De civ. Dei,* 11, 18 (PL 41, 332): «pulcherrimum carmen». Sobre Agustín, cf. R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik* (Francfort 1962) especialmente 216-239.

[32] *II Sent.,* 13, 1, 2 (ed. Quaracchi, 2, 316): «Divinae autem dispositioni placuit, mundum quasi carmen pulcherrimum quodam decursu temporum venustare».

[33] Agustín, *Enarr. in Ps.,* 45, 7 (PL 36, 518). Alano de Insulis (PL 210, 579): «Omnis mundi creatura - Quasi liber et pictura - Nobis est et speculum». Hugo de San Víctor *(De arca Noe morali,* 15: PL 176, 644s) compara el libro de la creación, obra de Dios, con el libro que es la Sabiduría misma de Dios. Buenaventura habla del libro del mundo: *Hexaëmeron,* 13, 12 (ed. Quaracchi, 5, 390); *Breviloquium,* 2, 12 (ibíd., 230). Tomás, *Sermo V de Dom. sec. de Adventu* (Vivès, 29, 194). Cf. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Berna ²1954) 323-329; B. Montagnes, *La Parole de Dieu dans la Création:* RT 54 (1954) 213-241.

[34] *Loc. cit.* (cf. nota 33), cap. 16 (645s). Este capítulo trata de las «tres palabras»: la palabra del hombre; la palabra de Dios, que es la obra de Dios, y la palabra de Dios, que es ella misma Dios.

[35] *Excitationes,* 1, 3 (ed. Basilea, 1565, 411s); según H. de Lubac, *Catholicisme* (París 1965) 312s.

mente a lo largo de los siglos hasta Juan, la voz que clama en el desierto..., ha tomado por fin forma humana, y al cabo de una larga serie de modulaciones hechas de enseñanzas y milagros, encaminadas a enseñarnos que el amor debe elegir la muerte, la más terrible de todas las cosas terribles, lanzó un gran grito y se extinguió».

Lutero [36], con gran fuerza expresiva, habla de la gramática divina, en la que las palabras de Dios *son* directamente las cosas del mundo: «Sed monendum hic etiam illud est: Illa verba 'Fiat lux' Dei, non Mosi verba esse, hoc est, esse res. Deus enim vocat ea, quae non sunt, ut sint, et loquitur non grammatica vocabula, sed veras et subsistentes res, ut quod apud nos vox sonat, id apud Deum res est. Sic Sol, Luna, Caelum, terra, Petrus, Paulus, Ego, tu etc. sumus vocabula Dei, imo una syllaba vel litera comparatione totius creaturae. Nos etiam loquimur, sed tantum grammatice, hoc est, iam creatis rebus tribuimus appellationes. Sed Grammatica divina est alia, nempe ut, cum dicit: Sol splende, statim adsit sol et splendeat. Sic verba Dei res sunt, non nuda vocabula».

Estas consideraciones llegaron en gran parte a estereotiparse o a ser tenidas como meras metáforas [37]; pero son consideraciones que abren el camino a una visión más honda de la creación por la palabra.

El hombre no llega a conocerse a sí mismo sino por la palabra. Su saber originario sobre el mundo y sobre sí mismo es un saber verbal. La palabra no es un revestimiento adicional de una idea previamente concebida. La idea se hace en la palabra, la palabra es el cuerpo vivo de la idea. Hacerse hombre es hacerse palabra. Pero la palabra está esencialmente relacionada con el otro, con el tú. El lenguaje es dialogal, es conversación; el monólogo (en cuanto el monólogo es posible) no es más que la forma deficiente y frustrada del lenguaje [38]. La palabra es el lugar originario tanto del propio hacerse como —formando una unidad con el propio hacerse— de la relación yo-tú: «En el tú llega el hombre a ser un yo» [39]. La relación con el tú humano está transida y es posible y se concede y aflora por la relación original con el tú que es Dios. El *cogito* de Descartes es, en una visión más honda y plena, un *cogitor* (Franz Baader y ya el mismo Descartes): ser interpelado y expresado por el eterno «interlocutor» del hombre, por el Dios personal. El hecho de que la plena constitución de uno mismo se realice por la comunidad dialogal con otros hombres se basa en que el hombre está constituido primariamente por la palabra de ese «otro» que es Dios. Este punto de partida fundamental de una filosofía de la palabra lo precisan de modo parecido Martin Buber [40] y Ferdinand Ebner [41]. Lo han asumido y lo han desarrollado desde el punto

[36] WA 42,17,15-23. Cf. WA 42,37,5-9; 13,17.33s; 14,6s; 15,3-18; 17,18.23; WA 17,11,191,4-12; WA 54,56,12-28...; D. Löfgren, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther* (Gotinga 1960) 33-36; además, P. Meinhold, *Luthers Sprachphilosophie* (Berlín 1958).

[37] Así, por ejemplo, Tomás de Aquino, *De Ver.*, 4, 2: «in divinis *metaphorice* dicitur, prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum»; de modo similar en *I Sent.*, 27, 2, 2, sol. 2 ad 3; *S. Th.*, I, q. 34, a. 1: *figurative*.

[38] M. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird* (1960), en *Werke* I (Munich 1962) 447: «No hubo lenguaje hasta haber interpelación; únicamente pudo haber monólogo tras romperse o interrumpirse el diálogo».

[39] M. Buber, *Ich und Du* (1923), en *Werke* I, 97.

[40] *Werke* I: *Schriften zur Philosophie* (Munich 1962) o *Das dialogische Prinzip* (Heidelberg ²1965). Cf. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlín 1965) 243-373. Anteriormente, aunque de mucho menos influjo: E. Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts* (Heidelberg I, 1963; II, 1964); F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Heidelberg ³1954).

[41] Sobre todo, *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921), en *Schriften* I (Munich

de vista de la teología de la creación, por parte protestante, ante todo, Friedrich Gogarten [42] y Emil Brunner [43], y más tarde, Gerhard Ebeling [44]; por parte católica, el primero fue Romano Guardini [45]. En la actualidad proliferan tales intentos [46].

Dios crea por la palabra. Esa palabra recibe una respuesta: la realidad de lo creado. Dios habla eficazmente: a su palabra corresponde la criatura —mundo y hombre—, con su existencia y su peculiaridad. Por eso todas las cosas tienen «carácter verbal» [47]; por eso son «palabras existentes» [48]. «El mundo es la rúbrica de la palabra» [49]. Su modalidad verbal «implica un diálogo» [50]. Esta constitución del mundo creado es la base última y total del ulterior diálogo de un hombre con otro y de todo contacto entablado: es una base que supera los límites de cualquier tipo de comunidad humana.

Las criaturas, por *ser* dicción de Dios, quieren también *verse* dichas por el hombre: están «a la búsqueda de quien puede entenderlas» [51]. Al decirlas, el

1963) 75-342; cf. *ibíd.*, 643-908. Cf. B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1963) 15-108. También A. Brunner ha hecho de la interpersonalidad de la comunidad de lenguaje la base de sus esquemas filosóficos, por ejemplo, en *Erkenntnistheorie* (Colonia 1948); *Der Stufenbau der Welt* (Munich 1950); *Erkennen und Glauben* (Kevelar 1959).

[42] Sobre todo, *Der Glaube an den dreieinigen Gott* (Jena 1926); *Glaube und Wirklichkeit* (Jena 1928). Cf. B. Langemeyer (cf. nota 41), 145-192.

[43] Sobre todo, *Der Mensch im Widerspruch* (Zurich ³1941); *Wahrheit als Begegnung* (Stuttgart ²1963). Cf. B. Langemeyer, 109-145.

[44] *Das Wesen des Christentums* (Tubinga ³1963) 104-117.248-250; *Wort und Glaube* (Tubinga ²1962) 341-344.434-436; *Luther* (Tubinga 1964) 232s: hombre y mundo son «acontecimiento de la palabra». La palabra de Dios es, en última instancia, Dios entre los hombres.

[45] Especialmente, *Mundo y persona* (Cristiandad, Madrid 1963); del mismo, *El principio de las cosas. Meditaciones sobre los tres primeros capítulos del Génesis,* en *Meditaciones teológicas* (Cristiandad, Madrid 1965) 13-113.

[46] Del lado protestante (en especial sobre la teología de la palabra): F. Melzer, *Unsere Sprache im Lichte der Christusoffenbarung* (Tubinga ²1952); E. Ortigues, *Le temps de la Parole* (París 1954); M. Picard, *Der Mensch und das Wort* (Erlenbach-Zurich 1955); H. Noack, *Sprache und Offenbarung* (Gütersloh 1964); P. Schütz, *Parusia* (Heidelberg 1960) 529-591; R. Bring, *Das göttliche Wort* (Gütersloh 1964); G. Klein, *Die Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte* (Munich 1964); F Mildenberger, *Gottes Tat im Wort* (Gütersloh 1964); F. Melzer, *Das Wort in den Wörtern* (Tubinga 1965). Del lado católico: O. Semmelroth, *Dios y el hombre al encuentro* (Madrid 1959); *Wirkendes Wort* (Francfort 1962); *Der Verlust des Personalen in der Theologie und die Bedeutung seiner Wiedergewinnung,* en *Gott in Welt* I, 315-332; D. Barsotti, *Christliches Mysterium und Wort Gottes* (Einsiedeln 1957); H. U. von Balthasar, *Verbum Caro* (Cristiandad, Madrid 1964); *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963) 243-354; G. Siewerth, *Philosophie der Sprache* (Einsiedeln 1962); G. Söhngen, *Analogie und Metapher* (Friburgo 1962); W. Gössmann, *Sakrale Sprache* (Munich 1965); K. H. Schelkle, *Gottes Wort* (Einsiedeln 1965); M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegegnung* (Munich 1965); L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes* (Munich 1966).

[47] R. Guardini, *Mundo y persona* (Cristiandad, Madrid 1963). Para lo que sigue, B. Langemeyer (cf. nota 41), 208-222.255-264.

[48] C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* (Madrid 1962).

[49] H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834) III, en *Sämtliche Werke,* en 12 vols. (Leipzig, s. f.), VII, 74.

[50] C. Tresmontant (cf. nota 48) 74ss. También, según O. Semmelroth, *Gott und Mensch...* (cf. nota 46: *passim),* tiene la obra creadora de Dios «carácter dialogal».

[51] R. Guardini (cf. nota 47), 122.

hombre sitúa a las cosas en su auténtica «categoría de cosa» [52]. Sólo el hombre puede, por su espíritu, alzar al mundo no espiritual hasta su situación propia de respuesta a Dios, hasta aquel de quien el mundo procede. El mundo se convierte así en escenario de la gloria de Dios, en el *theatrum gloriae Dei* (Calvino). Esto lo consigue el hombre: al captar el mundo y decir racionalmente lo captado, actúa en el mundo como testigo de la gloria del mundo y de Dios [53]. Pero al obrar así, el hombre no se apropia extrínsecamente algo extrínseco a él: al expresar el mundo se expresa *a sí mismo; a sí mismo como microcosmos*, como mundo en pequeño, como abreviatura del mundo (vistas las cosas en una perspectiva antigua y medieval; la Edad Moderna tiende a ver el mundo como «macroanthropos», hombre en grande, prolongación del hombre). El hombre concibe el mundo en su conjunto desde el fundamento; el último fundamento ontológico es que el mundo es dicción de Dios [54]. *Bᵉhēmāh,* «lo mudo», es uno de los vocablos hebreos para designar a los animales, sobre todo a los animales superiores, a pesar de que éstos emiten sonidos y muy intensos: sólo el hombre puede realmente hablar. El hombre, llamado él mismo por Dios por su nombre (cf. Is 43,1), realiza todo esto preferentemente al poner nombre a lo no humano (cf. Gn 2,19). Las cosas, al ser nombradas, al producirse la respuesta del hombre a la palabra creadora de Dios, se hacen realidad y son realmente ellas mismas [55]; de ahí se desprende que las cosas han sido creadas para el hombre. El hombre es el auténticamente interpelado por Dios en todas las palabras creadoras: al hombre se refiere Dios en primero y en último lugar. El Dios personal no puede originalmente dirigirse más que a la persona del mundo, al hombre. El hombre es *el* interlocutor del diálogo creador de Dios [56].

Este relativo antropocentrismo del mundo es posible y real porque la palabra es «la constitución básica de la existencia humana» [57]. En esta «constitución verbal» [58] del hombre se centra todo lo dicho sobre la creación del mundo por la palabra. El hombre es la criatura por antonomasia [59]. En la interpelación de Dios, a la cual el hombre responde, reside también el origen metahistórico del lenguaje humano. Su nacimiento se produce por mediación del ser y obrar espirituales del hombre: éste es el lugar dinámico en que aflora la palabra y brota la respuesta.

[52] M. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird,* en *Werke* I, 448.

[53] Cf. K. Barth, *Grundriss der Dogmatik* (Munich 1947) 55-65.

[54] A este propósito, W. Kern: StdZ 173 (1963), 89s; *Grenzprobleme der Naturwissenschaften,* edit. K. Forster (Wurzburgo 1966) 118s, 127ss. «Toda la realidad corporal y mundana del hombre queda enrolada en su relación responsiva con Dios» (B. Langemeyer [cf. nota 41], 258). Esta vinculación mundana es a la vez apertura comprehensiva hacia el mundo.

[55] ¿Debe o puede entenderse así la expresión de Tomás de Aquino —tomada del neoplatonismo—: «Redire ad essentiam (='ser en sí' espiritual) nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa (=auténtica identidad de la cosa)» *(I Sent.,* 17, 1, 5 ad 3; *De Ver.,* 2, 2 ad 2; *S. Th.,* I, q. 14, a. 2 ad 1)?

[56] R. Guardini, *Mundo y persona* (Madrid 1963): «El mundo ha sido dicho por Dios en orden al hombre. Todas las cosas son palabra de Dios dirigidas a aquella criatura que por esencia está ordenada a mantener con Dios una relación de interlocutor».

[57] F. Gogarten, *Die Kirche in der Welt* (Heidelberg 1948) 92.

[58] F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (Heidelberg 1952) 239. B. Langemeyer (cf. nota 41: p. 258) y L. Scheffczyk (ThQ 144 [1964] 81) hablan de «verbalidad» *(Worthaftigkeit).* G. Söhngen (cf. nota 46: p. 54), «verbificación» *(Gewortetsein).* Las expresiones siguen distintos caminos. No es eso lo que importa.

[59] La tradición de la exégesis rabínica refirió la palabra *berijah* (=criatura) casi exclusivamente al hombre. Adoptó el sentido genérico de «hombre» (según G. Schneider [cf. nota 6], 47).

Pero el espíritu humano sólo es posible y real por la luz y la vida (Jn 1) que el hombre tiene y es en Dios. La creación del hombre por Dios funda de modo definitivo «la relación de la correspondencia personal» [60]. En una visión profunda, el hombre es *él mismo* por medio de esta relación. Al acto creador de Dios responde un acto creado: el hombre, persona creada. «Persona es el ser que yo recibo al escuchar la palabra» [61]: «ser responsable, actualidad responsiva» [62]. Al llamarle al ser, al interpelarle dándole la existencia, Dios da el hombre al hombre mismo; Dios da el hombre al hombre mismo al darse a sí mismo al hombre. De donde se sigue: palabra de Dios y respuesta del hombre son dos caras de una misma realidad. Dios es siempre quien se comunica al hombre en la palabra, y el hombre es siempre aquel que se relaciona con esa comunicación aceptándola o rechazándola. Con esta relación constitutiva del hombre-criatura con Dios-creador está planteada la dependencia del hombre respecto a Dios. Si el hombre puede decirse a sí mismo, autodeterminarse, disponer de sí mismo, esto sólo es posible y factible porque Dios lo ha dicho, lo ha determinado, ha dispuesto de él. El hombre es libertad responsiva, otorgada, «segunda» (dentro de esta dependencia es auténticamente original y en ese sentido «primera»). Por otra parte, esta relación del hombre con Dios lleva consigo el que la palabra creadora dirigida al hombre (y todas las palabras creadoras le van dirigidas a él) sea siempre una palabra que espera una decisión trascendental: decisión por o contra la salud, decisión ante el Dios de la gracia. Es una palabra salvífica creadora de historia, es una palabra en sí misma decisiva. Interpela a la conciencia del hombre [63]. Los diez mandamientos de Dios son así sus «diez palabras» (Ex 34,18; Dt 4,13) o sus «palabras» sin más (Jr 6,19). Con la llamada «¿dónde estás?» quiere Dios obligar al hombre a una respuesta, y el hombre, negándose a Dios, enmudeció. El hombre es *capax verbi divini* porque le ha sido otorgada la existencia por la palabra fundante del primer principio. Creado por Dios por la palabra, el hombre ha sido creado para responder a Dios y a los demás hombres. Este es el diálogo creador persistente desde el principio, realizado con la gracia de Dios o frustrado por culpa del hombre.

En el relato de la creación de Gn 1 *no* se interpreta la creación del hombre como algo que sucede por la palabra [64]. Según el «relato de palabra» del v. 26, la palabra ni crea (como Gn 1,3.6.14) ni da el encargo de producir (como Gn 1, 11.24). Se limita a anunciar la acción de Dios; la auténtica creación la realiza Dios y nadie más (v. 27). Pero es posible que esto haya que explicarlo únicamente como cuestión de la historia de la tradición; puede ser que el v. 26 perteneciera ya a un estadio más antiguo del texto, sin que pudiera ser sustituido por una

[60] E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung* (Berlín 1938) 49.52 y *passim;* para lo que sigue, cf. *ibid.*, 34-38.

[61] F. Gogarten, *Die Kirche in der Welt* (Heidelberg 1948) 105. H. Thielicke, *Theologische Ethik* I (Tubinga ²1958) 284: «La persona como *imago Dei* significa ser interpelado por Dios». K. Rahner (StZ 177 [1966] 413): «El diálogo entre Dios y el hombre, cual *es* 'sustancialmente' el hombre».

[62] E. Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung* (Dogmatik II; Zurich ²1960) 72: «Nos cuesta identificar estructura y relación. Pero ésa es precisamente la originalidad del ser humano, que su *estructura* es una *relación*». Esa identificación no es ni posible ni necesaria: la estructura ontológica es la consecuencia de la relación trascendental constitutiva Creador-criatura.

[63] Cf. G. Ebeling, *Luther* (Tubinga 1964) 233: «La persona en cuanto ser del hombre ante Dios está constituida por la interpelación de la palabra de Dios, que dirige y libera su conciencia».

[64] Cf. W. H. Schmidt (cf. nota 15), 170.

versión nueva, acorde con los «relatos de palabra» de las demás obras de la creación; puede ser también que se pretendiera destacar la profunda diferencia que hay entre la creación del hombre y la de los demás seres del mundo (con lo cual la idea de la creación por la palabra habría quedado truncada precisamente al llegar al momento álgido de su significado, al llegar a la creación del hombre, *la criatura de la palabra*) [65]; puede ser también que esta inflexión del texto —paradójica según las reflexiones anteriores— sea una corrección anticipada de una dialéctica de la creación y de una teología de la palabra que se pasaran de la raya por olvidar, por ejemplo, que la palabra y la palabra de la creación no pueden ser más que analógicas. La teología de la creación, que habla del hablar de Dios, debe, como todo hablar humano, encontrar su plenitud en el silencio, en el silencio «callado» [66]. En la teología protestante se nota desde hace años una reacción contra un pensamiento demasiado actualista de categorías personales y una vuelta a la valoración de estructuras ontológicas del mundo [67]. Con ello sería compatible la idea de que la teología católica, por su parte, debiera inclinarse más —sin dejar, por supuesto, el tesoro de su tradición ontológica— hacia la experiencia de lo personal —que también forma sistema—. La interpretación de la creación por la palabra se sitúa definitivamente en su lugar correcto mediante el conocimiento de la palabra creadora como palabra personal, el conocimiento del único VERBUM de todos los *verba* de la creación.

2. *El creador es el Dios uno y trino*

El mundo fue creado «por el Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo». Esta fórmula trinitaria, que se encuentra en Agustín [68], es la interpretación teológica del mensaje del NT.

Cuando el NT habla de «Dios» (ὁ θεός) sin más, se refiere a la primera persona de la Trinidad [69]: aquel a quien Jesús llama «*Padre,* Señor del cielo y de la tierra» (Mt 11,25). Es Yahvé, el Dios del AT, creador de todo (Hch 4,24; Ef 3,9; Heb 1,2). El credo de la Iglesia primitiva, como contrapartida a la desvirtuación gnóstica del mundo y de su origen, antepone pronto al artículo central de Jesús, Mesías y Señor, el fundamental artículo primero: «Creo en Dios, Padre todo-

[65] Las cosas existen por la orden de Dios; el hombre por su llamada (según Guardini, *op. cit.;* cf. nota 56), pero precisamente esa llamada la silencia el texto del Génesis.

[66] Sobre el «silencio 'poblado de palabras'» como «el fin y culminación del habla» en M. Buber, cf. M. Theunissen (cf. nota 40), 291.

[67] Cf. G. Gloege, *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem:* KuD 1 (1955) 23-41. Demasiado fuerte parece la afirmación polémica de W. Pannenberg, quien sostiene que «la idea de la creación por la palabra tiene sus raíces en las convicciones arcaicas sobre el poder mágico de la palabra» *(Theologie für Nichttheologen* IV, edit. H. J. Schultz, Stuttgart 1965, 88); cf. W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?* (Gotinga ²1964); del mismo (ed.), *Offenbarung als Geschichte* (Gotinga ²1963). P. Tillich pone también en guardia contra la confusión en el uso de «palabra»: *Systematische Theologie* I (Stuttgart ²1956) 187-189.

[68] Comentario al evangelio de Juan 20,9 (PL 35, 1561): «Unus mundus factus est a Patre per Filium in Spiritu Sancto». Similar: *De vera religione,* 55, 113 (PL 34, 172); *De Trinitate,* 1, 6, 12 (PL 42, 827).

[69] K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento,* en *Escritos* I, 93-167. También la filosofía, cuando reconoce a Dios, reconoce al Padre sin principio, aun cuando no *como* Padre, es decir, como generador del Hijo: *ibid.,* 150s.

poderoso, creador del cielo y de la tierra» [70]. Así como el Padre es el principio *sin origen* de la dinámica trinitaria *ad intra*, así es también el principio último de toda acción divina *ad extra*. Todas las afirmaciones sobre el Hijo y el Espíritu relativas a la creación incluyen también al Padre, de quien Hijo y Espíritu parten en su obrar. La creación del mundo, revelación de la omnipotencia y del señorío absoluto de Dios Padre, es el fundamento de todo el ulterior obrar divino.

El mundo fue creado «por medio» del Hijo, como lo atestigua repetidas veces el NT (1 Cor 8,6; Col 1,16; Heb 1,2; Jn 1,3.10) [71]. 1 Cor 8,6 y Heb 1,2, tomados en conjunto, dicen expresamente que el Dios único, el Padre de quien todo procede, creó los mundos por medio de su Hijo. «El contenido de esta afirmación no es un teologúmeno cosmológico, sino kerigma soteriológico» [72], proclamación de que Jesús es el salvador: «Mi Padre trabaja siempre, y yo también trabajo» (Jn 5,17). El Hijo es mediador de la creación, pero no sólo en cuanto Logos preexistente desde la eternidad. El prólogo de Juan [73] une en el drama único de la salud los modos distintos como la Palabra viene al mundo: como principio creador (v. 10), como revelación al pueblo judío, su «propiedad» (v. 11), como el hecho carne (v. 14). El mundo ha sido creado por medio de Cristo *porque* ha sido creado en orden a Cristo. El «por medio de él», que en un principio parece referirse nada más que al Logos preexistente, queda integrado en la totalidad concreta del «en orden a él», del *Christus totus* de la salvación y plenitud de la nueva comunidad de salud (el fin es siempre el fundamento del comienzo y de la prosecución de toda acción) [74]. Según Pablo (Ef 1,3-12; 2,14-22; 3,8-11), en Cristo hemos sido elegidos «antes de la fundación del mundo» (1,4) para que «todo lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (1,10) se una en él, y para que él, de todo lo disperso entre los hombres, «cree un solo hombre nuevo» (2,15): éste es el «misterio escondido desde siglos en Dios, creador de todas las cosas» (3,9). (Aquí, en el πρὸ καταβολῆς κόσμου de Ef 1,4, parece encontrarse una de las bases en que se apoyó la especulación eidético-cristológica posterior [75]). Decir que Cristo es el instrumento creador del Padre sería un modo equívoco de hablar: él mismo es el creador. Y esto no sólo porque, según la confesión de fe trinitaria, el Hijo es esencialmente igual al Padre; sus obras poderosas realizadas en la tierra sobre la naturaleza y sobre la vida humana son la prueba de que él es creador: «Pues sólo al creador le es posible hacer que todo se le someta» [76]. Aquello *por medio* de lo cual el Padre crea el mundo no es un instrumento secundario: es su darse a conocer —en el Hijo—, su ser-palabra, su

[70] DS 1-5.10-23.25.27-30.36, etc. Los símbolos más antiguos no confiesan más que el poder omnímodo del Padre como παντοκράτωρ. La ampliación del credo de la creación no tiene lugar hasta el siglo IV (DS 21s.40-42.44.46.51.60.139.150). El símbolo llamado Símbolo toledano I (¿del año 400 o 447?) confiesa al «único Dios verdadero, Padre, Hijo y Espíritu Santo» como creador (DS 188).

[71] Cf. F. Mussner, *supra*, pp. 380-385.

[72] G. Gloege: RGG³ V, 1485.

[73] E. Boismard, *El prólogo de san Juan* (Madrid 1970).

[74] Cf. Col. 1: vv. 15-17a con vv. 14.17b-20, sobre todo la correlación universal creación-salvación en el v. 16: «Todo lo que existe en los cielos y en la tierra... todo fue creado por él y para él»; y en el v. 20: «Y reconciliar por él y para él todas las cosas..., lo que hay en la tierra y en los cielos».

[75] Cf. *infra*, pp. 408ss.

[76] Calvino, *Corpus Reformatorum. Calvini opera*, 52, 57; según W. Niesel, *Die Theologie Calvins* (Munich ²1957) 61. Cf. Tomás de Aquino (*S. c. gentiles*, 4, 13): «Verbum autem Dei, quod est ratio rerum factarum a Deo, cum sit subsistens, agit, non solum per ipsum aliquid agitur».

forma esencial reconocida y expresada [77]. Pero con ello nos hemos salido del testimonio del NT.

La revelación del Hijo como persona divina hizo paulatinamente que la conciencia creyente conociera también al Espíritu como «tercera» persona divina. Lo mismo ocurrió con la acción creadora del *Espíritu:* la teología no la desarrolló sino en correspondencia con la función creadora del Logos-Hijo testimoniada por el NT. Al hacerlo, la teología se basa en un entramado de textos bíblicos que arrojan el siguiente resultado conjunto [78]: el Espíritu Santo se presenta como el don original del amor intradivino, don que actúa en toda la actividad de donación de Dios «hacia fuera» [79].

Partiendo de su función esencial, el AT no puede ser más que anticipo de la revelación por la obra creadora del Dios trino. Preparación de la revelación del Espíritu creador: «El espíritu del Señor llena el mundo» (Sab 1,7); su aliento da la vida (Gn 6,3; Ecl 12,7; Job 27,3; 34,14). La creación, que Dios lleva a cabo según su beneplácito (Sal 115,3; 135,6), es la obra de su gracia y de su bondad (Sal 33,5; 36,6; 89,15; 136,1-9; 145,9). Sobre todo la época tardía del AT da gran relieve a las afirmaciones sobre el amor de Dios: «El ama a su creación más de lo que ningún hombre puede amarla» [80]. Sab 11,24-26: «Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues si algo odiases no lo habrías creado. ¿Y cómo podría subsistir cosa que no hubieses querido?...». Pero todo esto no significa aún la personalidad propia del espíritu creador como expresión del amor divino. Ya en el AT se prepara la revelación de la palabra creadora como personal: a pesar de que el plural mayestático de Gn 1,26; 3,22; 11,7 en sentido literal no da para tanto (sino que expone una especie de autoexhortación en la

[77] En cierto modo, según el axioma escolástico: «Unumquodque agens agit *per* suam formam» (Tomás, *S. Th.,* I, q. 3, a. 2). Cf. F. Malmberg, *Über den Gottmenschen* (Friburgo 1960) 96.

[78] Lc 24,49: fuerza de arriba. Hch 2,32: promesa; 2,38: el don del Espíritu Santo; 11,17: don. Rom 5,5: el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu que se nos ha dado; 8,23: el don del Espíritu; 15,19: por la fuerza del Espíritu divino; 15,30: amor del Espíritu. 1 Cor 2,12: he recibido el Espíritu... para reconocer lo que Dios nos dio; 12,3-11 (dones del Espíritu, actuaciones del Espíritu). 2 Cor 1,22: Dios ha puesto en nuestro corazón las arras que son el Espíritu; 3,3-6; 5,5: arras; 13,13. Gál 3,14: promesa; 5,22; 6,22: el fruto del Espíritu. Ef 1,3-14: todo tipo de bendiciones por el Espíritu, la primicia de nuestra herencia; 3,5-7: el don de la gracia de Dios, otorgado por su poder eficaz; 5,18: la plenitud del Espíritu. Col 1,8: amor impulsado por el Espíritu Santo. 1 Tes 1,6: gozo del Espíritu Santo; 4,8. Tit 3,5-7. Heb 2,4: dones del Espíritu Santo, que Dios reparte a voluntad; 6,4s; 9,14. Jn 1,33; 3,8.34; 14,16.26; 16,7-15; 20,23. 1 Jn 3,24: el Espíritu que Dios nos ha dado. Según Sant 1,18, Dios «nos engendró por su propia voluntad con palabra de verdad»; cf. Ap 4,11.

[79] Merece resumirse aquí la reflexión de Tomás a este respecto: regalo es una prestación hecha sin referencia a una contraprestación. El origen del regalo es el amor. Lo primero que el amor regala es a sí mismo. Es el don primario por el que se da todo don desinteresado. Puesto que el Espíritu Santo procede como amor del Padre y del Hijo, es él el don primario. Por eso decía Agustín *(De Trin.,* 15, 19: PL 42, 1084): «Por medio del don que es el Espíritu Santo, se reparten entre los cristianos muchos dones especiales» *(S. Th.* I, q. 38, a. 2). De modo muy semejante, Alberto Magno *(I Sent.,* 18 A 1; ed. Borgnet, 25, 491): «Spiritus Sanctus est donum in quo alia dona donantur... primum donum datur in seipso: quia ipsum est amor gratuitus in quo et ipse et omnia alia secunda dona donantur».

[80] W. Eichrodt, *Teología del AT* I, 227s; en la nota 93 de la página 227 aduce citas de apócrifos veterotestamentarios.

que Yahvé se une con su corte celeste [81]), la tradición, desde la carta de Bernabé (VI, 12; ¿hacia 130?), ha vinculado a estos textos su propia visión trinitaria de la creación. El prólogo de Juan (Jn 1,1) asume ese «al principio» de Gn 1,1: esto dio lugar a que en *el* principio como tal se viera a Cristo-Logos [82] y a que, de modo equivalente, el *ruaj* de Gn 1,2 (= viento, aliento, espíritu) se identificara con el Espíritu Santo. Para Agustín [83] y Tomás [84] esto es teología bíblica demasiado libre. Sin embargo, en Is 9,1 «envía» Yahvé una palabra: el verbo usado es el término técnico que indica el envío de los profetas y de los ángeles por Yahvé [85]. En la cumbre divisoria del salmo 119 se lee: «Para siempre, Yahvé, tu palabra, firme está en el cielo» (v. 89); los treinta y ocho textos del AT en que el verbo se encuentra, fuera de un texto corrompido, presentan el verbo *nissab* como predicado específicamente personal. Aquí, y sobre todo en la literatura sapiencial (Prov 1,20-33; 8. Sab 7-9. Eclo 1,1-8; 24. Job 28,12-28), *comienza* la palabra (o su equivalente, la sabiduría de Yahvé) a adquirir perfiles personales propios. Prov 8,22-31 proclama, según W. Vischer [86], «la más honda, personal y dinámica comunidad de ser y de obrar del Señor con la sabiduría». La «hijita (otra lectura: el aprendiz) que juega» [87], con la cual Yahvé proyecta el universo, *no es,* según Vischer, *más que* una personificación poética de la idea expresada en Prov 3,19s sin tal poesía: «Con la sabiduría fundó Yahvé la tierra, consolidó los cielos con inteligencia» [88]. La sabiduría, por una parte, es creada (Eclo 1,4 y *passim)* y, por tanto, no es sin más idéntica a Dios; pero, por otra, lleva predicados divinos (Sab 7,17-30); en Sab 7,32: 8,6; 14,2 la sabiduría aparece como τεχνῖτις, artífice, y en 13,1, Dios mismo como τεχνίτης. Sab 9,1 identifica sabiduría y palabra, sofía y logos. Según Mt 23,34, juntamente con Lc 11,49, Jesús es la «Sabiduría de Dios» (cf. también Mt 11,16-19; Lc 7,31-35 y 1 Cor 1, 24) [89]. «Toda una serie de escritos confesionales de la Iglesia ha profesado expresamente que 'Jesucristo es el Logos y la Sofía de Dios'» [90]. La palabra, «la forma

[81] G. v. Rad, *Theologie des AT* I (Munich ³1961) 149; en relación con 1 Re 22, 19; Job 1,6; Is 6,1-3.

[82] Cf. 1 Jn 2,13; Ap 3,14 («comienzo de la creación de Dios») 21,6; 22,13; Col 1,18.

[83] *De civ. Dei* II, 33 (PL 41, 347); *De Genesi ad litt.,* 1, 8 (PL 34, 251). Esta interpretación se encuentra ya en Teófilo (siglo II): 2,10 (PG 6, 1065). También en Ambrosio, *Hexaëmeron,* 1, 8, 29 (PL 14, 150). Ya Jerónimo *(Hebraicae quaest. in Gn:* PL 23, 958) dice críticamente acerca de Gn 1,1: «Magis... secundum sensum quam secundum verbi translationem de Christo accipi potest».

[84] *S. Th.* I, q. 74, a. 3 ad 3. Este texto —como ya había hecho Agustín *(De Genesi ad litt.,* 1, 8)— establece una segunda tríada de más alcance: la palabra del Creador de Gn 1,3.6.9... la refiere al Logos, y la complacencia en la bondad de lo creado de Gn 1,4.10... la refiere al Espíritu Santo.

[85] A pesar de que con cierta frecuencia se refiere también a objetos no personales. Esto y lo inmediato subsiguiente según A. Deissler, *Das Wort Gottes:* «Anz. f. d. Kath. Geistl.», 73 (1964) 52-54.

[86] *Der Hymnus der Weisheit in den Sprüchen Salomos 8,22-31:* EvTh 22 (1962) 309-326, 312. Cf. O. Procksch, *Theologie des AT* (Gütersloh 1949) 476-480.

[87] En Sab 18,14ss es la palabra omnipotente de Yahvé un rudo luchador: las imágenes son relativas y en Cristo se cumple el contenido de la imagen (Sab 8,14s como introito de la misa de la octava de Navidad).

[88] W. Vischer (cf. nota 86), 315s.

[89] Citas de W. Vischer (cf. nota 86), 323. Otros puntos de conexión con el NT, cf. *supra,* p. 379. Además: εἰκών (Sab 7,24 y Col 1,15).

[90] W. Vischer, 325, remitiéndose a A. Hahn y A. Harnack, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche* (³1897).

manifestativa más adecuada y más perfecta de Yahvé»[91], *comienza* en el AT a mostrarse como palabra en persona, como el Logos de Jn 1.

Las ideas de la literatura sapiencial veterotestamentaria sobre la creación del mundo por medio de la Sabiduría de Yahvé, influyeron ya desde el principio (a través de la interpretación cristológica del NT) en la *tradición* teológica[92]. Según el *Pastor de Hermas*[93], «el Hijo de Dios es... consejero del Padre en su obra creadora»; su nombre sostiene a todo el mundo, a aquellos sobre todo que llevan su nombre. La *segunda carta de Clemente*[94] dice de aquel que misericordiosamente salva a los hombres: «Nos llamó cuando no éramos y quiso que de la nada pasáramos a la existencia». Fue un problema filosófico (¿qué relación con el mundo puede caber en un Dios concebido como ser puro e inmutable?) lo que inspiró a los apologetas del siglo II la idea de la función mediadora del Logos, función que interpretaron en gran parte como lo hacía la filosofía de su tiempo, el platonismo medio. Para Justino[95], el Logos, como fuerza racional del Padre, no brota sino para el objetivo de la creación del mundo, aun cuando Justino llama al Logos Hijo de Dios e incluso Dios y también Cristo, puesto que, por su medio, Dios ha ungido y ordenado todo. Atenágoras[96] y Taciano[97], aun cuando suavizan la subordinación del Logos, limitan con énfasis su función a la función cósmica[98]. Según la carta a Diognetes[99], Dios envió la Palabra —por la cual creó el mundo, el sol, la luna y las estrellas— para que paciente y amorosamente se pusiera al servicio de los hombres: «Todo lo concibió juntamente con su Hijo οἰκονομικῶς».

Sólo ocasionalmente y a modo de insinuación relaciona la teología cristiana más primitiva al Espíritu Santo con la creación. El primer testimonio claro de una interpretación trinitaria lo da Ireneo de Lyon: el Dios absolutamente soberano pone por obra su plan creador con «sus propias manos»[100], su Hijo y el Espíritu. «El creador del mundo es realmente la Palabra de Dios: nuestro Señor, que en los últimos tiempos se hizo hombre y vivió en este mundo; él abarca invisiblemente todo lo que ha sido hecho; él está inmerso *(infixus)* en toda la creación, puesto que la Palabra de Dios lo dirige y ordena todo; vino a su propiedad y se hizo carne y pendió del madero para recapitular todas las cosas en sí mismo»[101]. «El tiempo posterior no ha desarrollado una idea de la creación tan estrictamente económico-salvífica y cristocéntrica»[102]. Atanasio ve en el Logos el prototipo y la fuerza vitalizadora para la creación y conservación del mundo[103]. «Con su propia Palabra, con la cual nos creó, prepara la economía de nuestra

[91] L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes* (Munich 1966) 92.

[92] Según L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung* (HDG II/2a), Friburgo 1963, 31-152; cf. los artículos: CFT I, 326-333, y ThQ 144 (1964) 71-74.

[93] *Sim.*, IX, 12.14 (PG 2, 987s, 989s).

[94] 1 (PG 1, 332).

[95] *Dial.*, 61; *Apol.*, II, 6; *Apol.*, I, 63 (PG 6, 615.453.425).

[96] *Supplicatio*, 10 (PG 6, 908s).

[97] *Oratio*, 5 (PG 6, 813-817).

[98] De modo similar, Tertuliano (L. Scheffczyk [cf. nota 92] 47[21]) y más tarde Mario Victorino *(Adv. Arium*, 1, 25 [PL 8, 1058s]: relación necesaria [?] del «Jesús λόγος» con el mundo, «velut elementum omnium quae sunt»).

[99] 7s (PG 2, 1175-1180); cita: 8 (1180).

[100] *Adv. haereses*, 4, 20, 1; 5, 1, 1; 5, 6, 1 (PG 7, 1032.1123.1137).

[101] *Ibid.*, 5, 18, 3 (PG 7, 1174).

[102] L. Scheffczyk (cf. nota 92) 47. Cf. G. Wingren, *Man and the Incarnation. A study in Biblical Theology of Irenaeus* (en sueco, 1947; Londres 1959).

[103] *Contra gentes*, 40.42.44 (PG 25, 81.84.88).

salud», de modo que en él, «comienzo de los caminos», «poseyéramos salud redentora» [104]. La visión trinitaria e histórico-salvífica de la creación vuelve a recibir un impulso, esta vez más intenso, con Metodio de Olimpo [105] y con los grandes capadocios del siglo IV: el Logos es el creador del mundo; su encarnación salvadora es la culminación del mundo. El Señor de todas las cosas, creador y gobernador del mundo, es el salvador y redentor que mató mi pecado en la cruz (Gregorio de Nacianzo [106]). En la concepción trinitaria, francamente económico-salvífica, de los capadocios, las propiedades de las personas divinas repercuten en la creación: para Basilio [107], el Padre es la causa que prepara; el Hijo, la causa que realiza, y el Espíritu, la causa que culmina la creación. La teología latino-occidental, con Hilario de Poitiers [108] y Ambrosio [109], tiene aún en cuenta la función creadora de Cristo-Logos, pero pierde de vista la relación con su actividad redentora, fuera del siguiente destello teológico: Dios «creó el cielo, y yo no leo que entonces descansara; creó la tierra, y yo no leo que descansara; creó el sol, la luna y las estrellas, y tampoco aquí leo que descansara. Pero leo que creó al hombre, y entonces descansó, pues ya tenía a alguien a quien perdonar los pecados» [110]. La intervención del Espíritu en la creación se califica de «gracia tan grande» [111]. Agustín fusiona la teología de la creación y la teología trinitaria [112] de un modo que había de influir en lo sucesivo. A todas las criaturas les ha dado su ser «la Trinidad creadora», «el Padre por el Hijo en la donación del Espíritu Santo», quien garantiza que son buenas [113]. Este origen imprime en todas las cosas creadas una estructura trinitaria. Por la unidad de su ser, por su impronta formal, por su dinámica, son las cosas las huellas *(vestigia)* de la Trinidad, de su ser eterno, de su perfecta sabiduría, de su gozo y de su amor. El hombre realiza la verdad de las cosas conociéndolas y amándolas: de ahí que posea la prerrogativa de ser imagen *(imago)* del Dios trino [114]. Tampoco falta la visión económico-salvífica: la creación es deno-

[104] *Oratio II c. Arianos,* 75 (PG 26, 305). Aunque personal, el Logos es algo así como el «alma» de todo el mundo *(De incarn.,* 41 [PG 25, 168s]; *C. gentes,* 36 *[ibíd.,* 72s]) y puede así ser también alma de un cuerpo individual en Jesucristo *(De incarn.,* 17 *[ibíd.,* 125]); su perfecta reproducción mundana es el alma humana, un logos en pequeño, camino, por tanto, hacia él y hacia el Padre: al Logos-Cristo debe corresponder el logos-cristiano *(C. gentes,* 30-34 *[ibíd.,* 61-69]; *De incarn.,* 14 *[ibíd.,* 121]; cf. la *Vita Antonii* [PG 26, 838 hasta 976]). Cf. A. Grillmeier: *Chalkedon* I, 81-83.

[105] *Symposion,* 3, 6-8 (PG 18, 68-76). Cf. *Or.,* XXXVIII, 3 (PG 36, 314): «Dios se manifestó a los hombres por el nacimiento: por un lado, como *el que es,* y en concreto como el que es del que es eternamente... la Palabra; por otro lado, más tarde, como el que por nosotros *vino a ser,* para que él, que ha dado el ser, otorgue el ser feliz, o más exactamente, para devolvernos por la encarnación a él, a nosotros, que por maldad hemos perdido el ser feliz».

[106] *Oratio* IV, 78 (PG 35, 604).

[107] *De Spiritu sancto,* 16, 38 (PG 32, 136).

[108] *De Trinitate,* 12, 4 (PL 10, 456).

[109] *Hexaëmeron,* 1, 4, 15 (PL 14, 141).

[110] Ambrosio, *Hex.,* 6, 10, 76 (PL 14, 288).

[111] *Ibíd.,* 1, 8, 29 (PL 14, 150).

[112] Así, por ejemplo, *De civitate Dei,* 11, 22 (PL 41, 372s).

[113] *De vera religione,* 7, 13 (PL 34, 128); *De Genesi ad litt.,* 1, 6, 12 (PL 34, 250s).

[114] *De Trinitate,* 6, 10, 12; 9, 3-10 (PL 42, 932.962-972); *De vera religione,* 7, 13 (PL 34, 129); *De civitate Dei,* 11, 28 (PL 41, 342). En las ternas del reflejo trinitario humano, los paralelos del Hijo y del Espíritu son la mayor parte de las veces conocimiento y voluntad amorosa. En cambio, el paralelo del Padre varía entre ser, espíritu como tal y las funciones espirituales primordiales de la memoria. Cf. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* (Münster 1927); R. Trembla,

minada gracia [115]. Creador y salvador se identifican [116]. La imagen de la Trinidad en nosotros debe conducirnos, como al hijo pródigo, por el camino de retorno hacia la imagen original de la cual nos alejó el pecado [117]. Recuerda al Deutero-Isaías y a los salmos tardíos el modo como Agustín lee la historia de la salvación a partir de la historia de la creación al interpretar eclesiológicamente Gn 1: «Cielo y tierra» pasan a ser «cabeza y cuerpo de la Iglesia en su predeterminación antes de todos los tiempos»; las obras de la creación transparentan la historia de perdición y salvación de los hombres [118]. Con todo, a consecuencia de la polémica con la filosofía neoplatónica y con el maniqueísmo, tiene la doctrina de Agustín sobre la creación un carácter más ontológico-racional y ético-religioso que trinitario e histórico-salvífico. A pesar de Agustín, con el Pseudo-Dionisio (siglo VI) [119] vuelven a entrar en juego ideas emanatistas neoplatónicas sobre la creación. En Escoto Eriúgena (siglo IX) [120] estas ideas se abren paso más decididamente; la creación cae en el equívoco de ser no sólo teofanía, sino (al menos en su estado ideal original) teogonía.

En la temprana escolástica del siglo XII fue el neoplatonismo más influyente que su «superación» agustiniana. Para Thierry de Chartres, el Padre es la *causa efficiens;* el Hijo, la *causa formalis,* y el Espíritu, la *causa finalis* de la creación (la *causa materialis* —creada— son los cuatro elementos). Para Bernardo Silvestre y Guillermo de Conches, el Espíritu Santo es el alma platónica del mundo y el Logos desempeña un gran papel como *totum* de las ideas de todas las cosas [121]. Al «optimismo naturalista de los humanistas de Chartres» [122] responde la gran especulación de Anselmo de Canterbury [123]: con la misma Palabra con la que se expresa a sí mismo, expresa Dios en sí mismo, como *exemplum* eterno, la forma esencial de la creación. Según Hugo de San Víctor, las estructuras de la creación (como «magnae... machinationis principium»), y sobre todo del hombre, están ya orientadas al acontecimiento salvífico [124]. «Por la gracia creadora se hizo lo que no era; por la gracia redentora se rehace lo que estaba perdido» [125]. Ruperto de Deutz supone una nueva cumbre de teología trinitaria y económico-salvífica de la creación: el Padre es el fundamento original tanto de la Trinidad como de la creación [126]. El Espíritu sobre las aguas de Gn 1,2 es el principio vivificante

La théorie psychologique de la Trinité chez Saint Augustin (Ottawa 1954); del mismo autor: «Rev. Univ. Ottawa», 24 (1954) 93-117.

[115] *Epistola,* 177, 7 (PL 33, 767s).

[116] *De natura et gratia,* 34, 39 (PL 44, 266): «Ipse est autem creator eius (= del mundo) qui salvator eius».

[117] *De Trinitate,* 6, 10, 12 (PL 42, 932).

[118] *Confessiones,* 13, 34, 49 (PL 32, 866s).

[119] *De divinis nominibus,* 5, 8 (PG 3, 821-824).

[120] *Homilia in prol. S. Ev. sec. Ioannem* (PL 122, 287); *De divisione naturae,* 3, 16 (PL 122, 669). Eriúgena parece incorporar al proceso del mundo la dinámica de la vida trinitaria de Dios, «quien se crea a sí mismo en todo» y «se hace en todo» *(ibíd.,* 3, 20: PL 122, 684). Pero el contexto suaviza las formulaciones paradójicas.

[121] Textos en L. Scheffczyk (cf. nota 92), 73s.

[122] L. Scheffczyk, *ibíd.,* 75.

[123] *Monologion,* 9.33 (ed. Schmidt, I, 24.51-53).

[124] *De vanitate mundi,* 3 (PL 176, 721s).

[125] *De sacramentis,* 1, 6, 17 (PL 176, 273). Según Anselmo y Hugo, la historia de la salvación culmina en la encarnación únicamente en cuanto que restablece el orden original; cf. L. Scheffczyk (cf. nota 92), 75-77.

[126] *De Trinitate et operibus eius* (!), prólogo (PL 167, 199).

y culminador de la creación [127]. El Hijo, Sabiduría del Padre, es *artifex omnium* [128]. En el «dixit Deus» de Gn 1 encuentra Ruperto incluida la generación del Hijo, la creación del mundo y la encarnación del Hijo de Dios [129]. Esta encarnación no es pura consecuencia del pecado, sino que radica en el plan original del Creador [130]. En el Hijo del hombre se cumple que el hombre es imagen de Dios (Gn 1, 26) [131]. Pedro Lombardo, quien compuso el texto de teología de los siglos siguientes, conoce también la causalidad trinitaria de la creación, actividad conjunta de las tres personas de acuerdo con la sucesión ordenada de su origen [132]; pero lo que predominó fue la impronta ontológica.

En la línea franciscano-agustiniana de la alta escolástica se consideraron las procesiones intradivinas del Hijo y del Espíritu en estrecha conexión con la creación del mundo; tanto, que en ocasiones llegó incluso a intentarse deducir aquéllas a partir de ésta, con la justificación de que una producción «hacia fuera», inevitablemente imperfecta, presupone necesariamente una producción perfecta «hacia dentro» [133]. En la visión universal escalonada de la simbología trinitaria de Buenaventura todas las cosas creadas, con su unidad-verdad-bondad (ontológicas), son, en un sentido totalmente general, huella *(vestigium)* de la «Trinitas fabricatrix»; las criaturas espirituales son, además, imagen *(imago)* del Dios trino, quien es no sólo el origen, sino incluso el objeto de sus funciones espirituales básicas, memoria-entendimiento-voluntad; finalmente, la gracia, por medio de la fe-esperanza-amor, configura a la criatura a semejanza de la Trinidad, como su *similitudo* [134]. El influjo de la filosofía aristotélica atemperó excesos especulativos bien intencionados. Pero no carece de interés el exponer, para terminar, lo arraigada en la Trinidad que estaba la creación según la escolástica que a renglón seguido se impuso, es decir, según la escolástica de Tomás de Aquino. Antes hay que seguir hasta el final las líneas de esta panorámica de la historia de la teología.

Escoto, Eckhart y Nicolás de Cusa tienen conciencia de la estructura trinitaria del mundo y de la plenitud de la creación en Cristo [135]. La teología de la creación de Lutero y Calvino es decididamente cristológica e histórico-salvífica. En Gn 1 encuentra Lutero «el resumen de toda la Escritura»: la encarnación eterna del Hijo, la muerte del hombre viejo y la vida del resucitado, es decir, del hombre nuevo [136]. Por parte católica, el enfoque cristocéntrico de la creación no resurge

[127] *Ibíd.*, 1, 7s (PL 167, 205).
[128] *De divinis officiis*, 11, 7 (PL 170, 299).
[129] *De trinitate et op.*, 1, 10.1s (PL 167, 207.201).
[130] *In Mt*, 13 (PL 168, 1628s).
[131] *De trin. in vol. 4 evang.*, 1, 1 (PL 167, 1536).
[132] *Sent.*, 2, 13, 6s (ed. Quaracchi, [I]², 367s).
[133] Mateo de Acquasparta *(Sent.*, 1, 9, 6); cf. Z. Hayes, *The general Doctrine of Creation in the thirteenth Century with special Emphasis on Matthew of Aquasparta* (Munich 1964) 86-97.
[134] *I Sent.*, 3, 1, 1, 2 concl. (ed. Quaracchi, I, 73); *Breviloquium*, 2, 12 *(ibíd.*, 5, 230). Según otra de las ternas comparativas —a veces excesivamente metafóricas—, lo creado, a través de la tríada materia, forma y su composición, hace referencia a las personas divinas en cuanto fundamento, imagen y vínculo («origo, imago, compago»).
[135] Cf. L. Scheffczyk (cf. nota 92), 99.102s.105. En Escoto van a la par como *topoi* de teología metafísica la relación de la creación con las procesiones intratrinitarias *(II Sent.*, 1, 1 [ed. Quaracchi, 2, 6-22]) y la visión «escotista» de la encarnación como fin de la creación (L. Scheffczyk, *ibíd.*, 99s).
[136] WA 9, 329, 2-14; cf. D. Löfgren, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther* (Gotinga 1960) 9s.

de modo influyente hasta el siglo XVII, con L. Thomassin, de orientación patrística [137]. Tras la escolástica barroca, el pietismo y la Ilustración, al comienzo del siglo XIX se interpreta la creación como el reino de Dios, ya que se la concibe formando con la encarnación de Dios y la culminación del mundo la unidad de la *única gran economía* (F. Oberthür, M. Dobmayr, B. Galura y el tubingense J. S. Drey) [138]. Para B. Galura [139], la obra creadora de Dios tiene lugar «por su Hijo eterno», «quien ha tomado a su cargo hacerse además Hijo del hombre». F. A. Staudenmaier construye trinitariamente su doctrina de la creación y, con una peculiar ordenación de las «obras» que acusa el influjo de Hegel, trata de la creación como obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [140] «... como el Dios uno y trino es el creador del mundo, así es el mismo Dios el origen, realizador y culminador de la obra salvadora en el mundo» [141]. Jesucristo aparece como «origen y centro de la existencia» [142]. El influjo del sistema dialéctico hegeliano [143], influjo que Staudenmaier supo someter a su conciencia creyente, provoca en A. Günther el falseamiento del misterio trinitario, que pasa a ser interpretado como un proceso intradivino de conciencia, cuya sombra extradivina necesaria es la terna mundana espíritu, naturaleza y humanidad [144]. El servicio de mediación intelectual llevado a cabo por la escuela de Tubinga volvió a ser emprendido más tarde por H. Schell: creación, redención y culminación del mundo son expresión de la acción eternamente viva del Dios trino, su Logos y su Pneuma [145]. Los filósofos rusos de la religión, W. S. Soloviev, S. N. Bulgakow, L. P. Karsawin, giran en torno a una fundación, configuración y culminación trinitarias del mundo y de la historia humana, con ideas que recuerdan la teología mística de los Padres griegos, así como la especulación gnóstica y neoplatónica [146]. En el ámbito de la teología protestante del siglo XIX aparecen múltiples intentos y esbozos de una teoría de la creación de orientación trinitaria e histórico-salvífica. J. Ch. K. Hofmann ve «en el hecho de la regeneración... resumida toda la historia sagrada», cuyo centro es Cristo; en ella puede verse «la autorrealización histórica» de la Trinidad. Según K. Th. Liebner, el amor intratrinitario de Dios lleva a cabo en el Hijo... una *kénosis* eterna que se prolonga en la encarnación, en el «hombre clave», que es Cristo. J. A. Dorner y R. Rothe, fuertemente influidos por Hegel, son quienes más consecuentemente desarrollan este cristocentrismo. Del pensar y del querer de Dios deduce Rothe un proceso siempre ascendente de creación, cuyos estadios evolutivos decisivos son la aparición del primero y del

[137] «Ergo, si orbem creat, per Filium creat; si creatum regit, per Filium regit; si collapsum restaurat, per Filium restaurat» *(Dogmata,* 3, 162; según L. Scheffczyk, 115[51]).

[138] L. Scheffczyk, 129.133.136.143s. También, según F. X. Dieringer *(Lehrbuch der kath. Dogmatik,* Maguncia [1847], [5]1865, 218-368), la creación está predeterminada «como fundación y preparación de la salvación». Posteriormente, piensa de modo similar M. J. Scheeben.

[139] *Die christkatholische Theologie nach der Idee vom Reiche Gottes* (1800-1804) (Innsbruck [3]1844) II, 63.

[140] *Die christliche Dogmatik* III (Friburgo 1848) 7-172.

[141] *Ibíd.,* 3.

[142] *Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften* (Maguncia [2]1840) 624. Cf. P. Hünermann, *Die trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier* (Friburgo 1962).

[143] Cf. a este propósito J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels* (Friburgo 1965).

[144] Según L. Scheffczyk, 145s.

[145] Cf. entre otros *Das Wirken des Dreieinigen Gottes* (Maguncia 1885).

[146] W. Soloviev, *Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum* (1878-1881) (Stuttgart 1921); S. Bulgakow, *Die Tragödie der Philosophie* (Darmstadt 1927) 131-222; G. A Wetter, *L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit:* OrChrP 9 (1943) 366-405.

segundo Adán [147]. Medio siglo más tarde marcó un hito la orientación cristocéntrica —rigurosa y difícilmente superable en intensidad y extensión— de la teología de Karl Barth, quien remozó la doctrina de la creación configurándola como teología de la alianza (sobre todo en el tomo III/1 —muy alegorizante por otra parte— de su *Dogmática).* E. Brunner, R. Bultmann y, finalmente, sobre todo G. Ebeling han hecho virar la impronta cristológica básica de Barth más decididamente hacia lo antropológico-existencial. En la teología católica reciente ha encontrado también eco la visión histórico-salvífica unitaria de creación y salvación, sobre todo en E. Schillebeeckx [148], K. Rahner [149], H. Küng [150], H. Volk [151] y L. Scheffczyk [152].

Según la teología trinitaria metafísico-espiritual que Tomás de Aquino tomó de Agustín [153], la creación está en la relación más estrecha posible con la vida trinitaria de Dios. El Padre se reconoce en su perfecta reproducción, el Logos: engendra eternamente al Hijo; Padre e Hijo se abrazan con un amor que produce fruto personal: espiran eternamente el Espíritu. La creación tiene su origen en ese mismo conocimiento y en ese mismo amor de Dios. De ahí que «el conocimiento de las personas divinas nos fuera necesario... para tener una recta idea de la creación de las cosas» [154]. Pues «al igual que la naturaleza divina..., también la fuerza creadora, a pesar de ser común a las tres personas, les corresponde con un cierto orden: el Hijo la tiene del Padre y el Espíritu Santo la tiene de ambos» [155]. Así, «las personas divinas tienen influjo causal en la creación de las cosas de acuerdo con la peculiaridad de su origen propio... Dios Padre ha llevado a cabo la creación por su Palabra, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo. Son, por tanto, los orígenes de las personas los fundamentos del origen de las criaturas»; pero esta relación viene dada por la intervención espiritual esencial de Dios, es decir, por el entendimiento y la voluntad [156]. «Al igual que

[147] Según H. Stephan y M. Schmidt, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus* (Berlín ²1960) 185.172.195-197.

[148] *De sacramentale heilseconomie* (Amberes 1952); *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1966).

[149] Así, por ejemplo, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit,* en *Sendung und Gnade* (Innsbruck ⁴1965) 51-88; *Escritos* I, 169-222; IV, 105-136.139-157. 283-321.

[150] *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Einsiedeln ²1959) sobre todo 127-150.

[151] *Gott alles in allem. Gesammelte Aufsätze* (Maguncia 1961).

[152] Especialmente la monografía de historia de los dogmas *Schöpfung und Vorsehung;* cf. nota 92. Además, *Die Idee der Einheit von Schöpfung und Erlösung in ihrer theologischen Bedeutung:* ThQ 140 (1960) 19-37; *Ausblicke und Folgerungen einer Geschichte des Schöpfungsdogmas:* ThQ 144 (1964) 69-89.

[153] Cf. E. Bailleux, *La création, oeuvre de la Trinité, selon saint Thomas:* RThom 72 (1962) 27-50; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (Munich 1964) especialmente 81-108.

[154] *S. Th.* I, q. 32, a. 1 ad 3. Cf. *I Sent.,* 10, 1, 1 sol.; 4, 1, 1; *S. Th.* I, q. 33, a. 3 ad 1.

[155] *S. Th.* I, q. 45, a. 6 ad 2.

[156] *S. Th.* I, q. 45, a. 6. Cf. *I Sent.,* 14, 1, 1: «Processiones personarum aeternae sunt *causa et ratio* totius productionis creaturarum». Muchos textos similares en el comentario de Tomás al libro I de las Sentencias de Lombardo, sobre todo a la distinción 2 y 35. Además, *I Sent.,* prólogo; 10, 1, 1 sol.; 11, 1, 1; *S. Th.* I, q. 34, a. 3 ad 2; q. 45, a. 6 ad 1; q. 45, a. 7; *De pot.,* 2, 5 ad 6; 2, 6, sed contra 2; *De div. nomin.,* 2, 3 (n. 158). Cf. M. Seckler [cf. nota 153], 85[17].84[15].90[37].) También Mateo de Acquas-

el Padre se expresa a sí mismo y a todas las criaturas por la Palabra que él engendró..., así se ama a sí mismo y a todas las criaturas por el Espíritu Santo...» [157]. ¿Puede alguien intentar —manteniéndose dentro de la ortodoxia— expresar más vigorosa, profunda y precisamente la incorporación del mundo a la más íntima, propia y divina vida de Dios? Desde luego hay que evitar (pero ¿sobrepasamos con ello a Tomás?) que la relación de la creación con el Dios trino se quede en esta referencia eterna y metahistórica del mundo a la Palabra-Logos y al Espíritu del amor. Esa relación debe incluir la historia concreta de la salvación a todo lo largo de la historia de este mundo. Si la creación tiene su fundamento intrínseco en la alianza de Yahvé con Israel y sobre todo en la nueva comunidad salvífica de los hombres en Jesucristo, entonces tiene también su fundamento permanente desde siempre y para siempre en el *Verbum caro factum* y en el Espíritu *que da vida a la Iglesia.* La creación se hizo, es y seguirá siendo dentro de estas coordenadas histórico-salvíficas concretas: creación del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Todo lo dicho por Tomás tiene vigencia, ya que indica la estructura metacósmica de la cosmogonía ideal y real, estructura que debe llenarse a renglón seguido con la totalidad concreta de ese cosmos que es el *Christus totus,* las funciones del acontecimiento que se llama espera del Mesías, encarnación, redención en la cruz, Iglesia, juicio final y «nuevo cielo y nueva tierra».

«Omnis autem creatura clamat aeternam generationem»; desde el trasfondo de esta afirmación de Buenaventura [158] sobre el origen ideal del mundo en la generación eterna del Hijo —sobre el clamor de las cosas que atestigua esto— pueden comprenderse las especulaciones de la tradición, que, desde Agustín, reducían las ideas platónicas hipostasiadas a la Palabra cognoscitiva única de Dios, al Logos: «Loco enim harum idearum nos habemus unum, scilicet Filium, Verbum Dei» [159]. Para mantener rigurosamente la teoría de «las ideas en el Logos» se llegó (con los alejandrinos Clemente y Orígenes [160] y con el actual entusiasmo teilhardista [161]) a distinguir una doble creación: el cosmos espiritual y el mundo sensible, a todas luces rudo e imperfecto. Tampoco se puede afirmar que en el conocimiento de Dios se dé un «susurro» eidético previo, fijo y acabado del mundo, que prenuncia hasta las últimas estructuras y hasta las funciones primarias de la realidad, como son la individualidad y la libre historicidad humanas. Afirmarlo sería unilateral por intelectualista. Ahí radica el defecto básico de Hegel: se ha valorado únicamente el conocimiento en Dios, sin tener en cuenta

parta (*I Sent.,* 9, 6) dice: «Creationem necessario praesupponere generationem aeternam».

[157] *S. Th.* I, q. 37, a. 2 ad 3. Cf. sobre todo *I Sent.,* 14, 1, 1. Además: «... dicitur Pater dicens Verbo vel Filio se et creaturam. Et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto vel Amore procedente et se et nos» (*S. Th.* I, q. 37, a. 2). «Deus enim cognoscendo se cognoscit omnem creaturam» (*S. Th.* I, q. 34, a. 3; cf. *ibid.,* ad 4). «Voluntas namque sua (=Dei) uno et eodem actu vult se et alia» (*S. c. gentiles,* 1, 82). «Et dicitur Pater per eum facere saecula, quia genuit eum operantem saecula» (*Ep. ad Hebr.,* c. 1, 1.1 [ed. Parma, 13, 671]). «Potentia generandi et creandi est una et eadem potentia» (*De pot.,* 2, 6). *S. Th.* I, q. 32, a. 1 ad 3; q. 34, a. 1 ad 3. *S. c. gentiles,* 4, 13. *De pot.,* 2, 3 ad 6. *Ep. ad Col.,* c. 1, l. 4 (ed. Parma, 14, 555).

[158] *Hexaëmeron,* 11, 13 (ed. Quaracchi, 5, 382).

[159] Tomás de Aquino, *Ep. ad Col.,* c. 1, l. 4 (ed. Parma, 14, 555).

[160] L. Scheffczyk (cf. nota 92), 48-50.56[10].

[161] F. de la Noë (*Die Welt in der Schöpfung,* Zurich 1960, 198; cf. 93, 163) admite una «precreación» ideal eterna, que sólo por el pecado tomó forma espacio-temporal. Pretende así esquivar el problema del mal, insuperable en una concepción *excesivamente* evolucionista del mundo (según L. Scheffczyk: ThQ 144 [1964] 86s).

el poder de realidad de la voluntad amorosa [162]. Agustín, en sus últimos días, tuvo sus escrúpulos por haber aceptado la expresión platónica de «mundus intelligibilis...» [163].

La especulación de la tradición por lo que respecta a la teoría de las ideas es sobria. Pero hay algo que, a pesar de dicha sobriedad, se decanta de tal especulación: la impronta espiritual de todas las cosas, debida a su origen trinitario. La actual concepción evolutiva del mundo se coloca en esta perspectiva en contra del dualismo materia-espíritu. Anselmo de Canterbury [164] dice de Dios: «Uno eodemque verbo dicit seipsum et quaecumque fecit». De ahí que las cosas sean *verba de* VERBO (no esencialmente iguales a la Palabra eterna, sino análogas a ella) [165]. Tomás de Aquino llama a la criatura «verbum Verbi» y «vox Verbi» [166]. El mundo, con todo lo que hay en él, tiene estructura «lógica», tiene carácter «icónico» [167], por medio de aquel que es la Palabra (λόγος) y la imagen (εἰκών) del Padre. Dios, «verdad subsistente», con un esbozo ideal, «verdad naciente», establece todo el ser mundano, al que consiguientemente sobreviene «verdad objetiva» [168]. Por este su origen, las cosas son cognoscibles y pronunciables. Este acontecer de la verdad en la creación es el fundamento último de todo conocimiento humano logrado, del saber y de la ciencia. La llamada verdad lógica del conocimiento humano está en relación consecutiva con la verdad ontológica de las cosas, de cuya esencia es constitutivo el Logos del conocimiento divino. Al igual que las cosas son palabras de la PALABRA, son también dones del DON. El carácter de palabra determina la impronta cognoscitiva, la inteligibilidad, la esencialidad del ente; el carácter de don determina la apetibilidad, la actualidad, la dinámica de la realidad y de la efectividad, la valorabilidad del ente. Las cosas son *algo* y *son* algo. Tienen relación con el ser, con la realidad, con la realidad propia y con la realidad total. Este elemento dinámico de actualidad, su realidad efectiva y eficiente, se lo deben las cosas a la voluntad amorosa de Dios, comunicadora de realidad, voluntad que intradivinamente fructifica en el Espíritu Santo. Todo lo real «fuera» de Dios es don segundo de este primer don. «En realidad, el hombre existe únicamente por ser amado» [169]; esto es válido de un modo más

[162] Cf. a este propósito W. Kern, *Possibilien:* LThK VIII, 640-642.

[163] *Retractationes,* 1, 3, 2 (PL 32, 588s).

[164] *Monologion,* 33 (ed. Schmitt, I, 53). Además de Tomás (cf. nota 157), cf. también Buenaventura: «Divina veritas una et summa expressione exprimit se et alia» *(I Sent.,* 39, 1, 1 ad 4 [ed. Quaracchi, 1, 686]). «Pater enim similem sibi genuit, scilicet Verbum sibi coaeternum, et dixit similitudinem suam, et per consequens expressit omnia, quae potuit» *(Hexaëmeron,* 1, 16 *[ibid.,* 5, 332]).

[165] *In De div. nominibus,* c. 2, l. 3, n. 158; *S. Th.* I, q. 4, a. 3; q. 27, a. 1 y *passim* (cf. M. Seckler [cf. nota 153], 84[15]).

[166] *S. c. gentiles,* 4, 13; *I Sent.,* 27, 2, 2 sol. 2 ad 3 (ed. Mandonnet, 1929, I, 662). Cf. *In Ev. Ioannis,* c. 1, l. 5 (ed. Parma, 10, 300).

[167] Cf. Orígenes, *Fragm. in Prov.* (PG 17, 153).

[168] Cf. J. B. Lotz, *Ontologia* (Friburgo 1963) 117s (en parte según M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* Francfort [3]1965, 36s). Además, J. Pieper, *Wahrheit der Dinge* (Munich [4]1966); H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tubinga [2]1965) 395 hasta 404 (cf. 450: «Ser entendido es lenguaje» *[est lingua rerum!]);* M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg [3]1964) 243: «Omnipresencia de la Palabra en todas las palabras, es decir, del único sentido del ser en todos los entes» (cf. 232 y 244[1]). La constitución del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo del 7 de diciembre de 1965 (n. 14) habla de «la verdad profunda de las cosas mismas». Para toda la doctrina de los trascendentales *unum-verum-bonum:* J. B. Lotz, *op. cit.,* 69-147; E. Coreth, *Metaphysik* (Innsbruck [2]1964) 325-396.

[169] F. Gogarten, *Glaube und Wirklichkeit* (Jena 1928) 33.

general, pero auténtico, de toda realidad mundana. «El amor de Dios infunde creadoramente en las cosas su propia bondad» [170]. En los «trascendentales» de la tradición metafísica —verdad y bondad de las cosas, como notas las más generales del ser— vemos con Agustín, Buenaventura y Tomás [171] el reflejo y el efecto de la Palabra personal y del Don personal de Dios, cuales son su Hijo y su Espíritu. No se trata de rasgos adicionales y secundarios de las cosas: los *vestigia Trinitatis* son precisamente los rasgos fundamentales, aquellos que hacen *que* las cosas sean y que sean *como* son.

Las cosas, que brotan del conocimiento y del querer de Dios (en su «egresión» de Dios), no pueden cumplir su orientación (su «regreso» a Dios) sino a través del conocimiento y del querer del hombre. Esencia y realidad de las cosas alcanzan en el hombre su realización consciente y libre, cognoscitiva y volitiva. Las cosas son más ellas mismas —primariamente— en la Palabra y en el Amor de Dios que en su existencia empírica múltiple, dispersa y rota [172]; de igual modo —secundariamente—, las cosas son tanto más ellas mismas cuanto más plena y nítidamente son conocidas y amadas por el hombre. Así, el hombre no es sólo huella de la Trinidad, sino *imago Trinitatis*. Todos los elementos vestigiales trinitarios que en él y en el resto del mundo laten anónimamente como plasmaciones objetivadas los convierte el hombre en realización subjetiva, en verdad esclarecida y en afirmación libre. Destacando esta actividad se podría llamar al hombre no sólo imagen, sino a la vez *imaginator* del Dios trino. Según la concepción expuesta, los *vestigia Trinitatis* consisten en la unidad-verdad-bondad como *estructuras* universales *del ser* (puestas por Dios y realizadas por el espíritu humano). Pero la *imago Trinitatis* se da en las *funciones espirituales* fundamentales del hombre, conocimiento y voluntad amorosa, compendiadas como totalidad completa en su «ánimo» [173].

El hombre como imagen cualificada y dinámica de la Trinidad: he aquí la consecuencia de la llamada teoría trinitaria psicológica, según la cual Agustín, y tras él Tomás y el conjunto de la teología católica, interpretan las procesiones del Hijo y del Espíritu como acontecimientos espirituales de la *Palabra*-conocimiento y del *Amor*-voluntad. A esta especulación trinitaria se le ha reprochado que se detiene en las estructuras de la «Trinidad inmanente» —la Trinidad *en sí*— y deja en penumbra la «Trinidad económica» —las funciones histórico-salvíficas de las personas divinas *para con nosotros*—. Puede que a lo largo de la historia de la teología haya ocurrido esto; pero en la lógica, en la lógica diná-

[170] *S. Th.* I, q. 20, a. 2.

[171] Cf. *supra*, pp. 403, 405. En Tomás: *De pot.*, 9, 9; *S. Th.* I, q. 45, a. 1.6.7; q. 93, a. 1-9; *I Sent.*, 15, 4, 1; 32, 1, 3. Ya en 649 un Concilio de Letrán (DS 501) llamó a la Trinidad δημιουργικὴν τῶν ὄντων καὶ προνοητικὴν καὶ συνεκτικήν. Los actuales intentos de dar una explicación trinitaria del mundo, del hombre y de la historia son en parte inconexos: Th. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung* (Leipzig 1934) 133-168; *Metaphysik des Fühlens* (Munich 1950); B. Schulz, *Einfachheit und Mannigfaltigkeit* (Bottrop 1938); C. Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes* (Salzburgo 1952); D. L. Sayers, *Homo creator. Eine trinitarische Exegese des künstlerischen Schaffens* (Düsseldorf 1953); A. Vetter, *Die Wirklichkeit des Menschlichen* (Friburgo 1960) 355-415; B. Schuler, *Die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes* (Paderborn 1961).

[172] *De ver.*, 4, 6.

[173] W. Kern, *Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin:* «Scholastik» 34 (1959) 394-427; del mismo autor, *Einheit-in-Mannigfaltigkeit*, en *Gott in Welt* I, 207-239.

mica de la objetividad de tal teología trinitaria metafísico-espiritual (o noológica), no existe base para un reproche así.

Precisamente esa especulación trinitaria —la que más decididamente interpreta la fe trinitaria en una perspectiva metafísico-espiritual— hace desembocar totalmente la Trinidad inmanente en la economía del mundo y de su historia. Según la dialéctica trinitaria de Hegel [174], el origen indeterminado-genérico se ha exteriorizado en sustancia material mundana y en sus determinaciones; su representación simbólica religiosa es la figura empírica de Jesús de Nazaret, pero en realidad todo el mundo es el «hijo de Dios» [175]. En la sustancia del mundo despierta el espíritu-sujeto que reconoce todas las determinaciones en conjunto como la totalidad única y orgánica del origen: así llega a sí mismo este espíritu como espíritu autocomprensivo. El símbolo religioso es el Espíritu Santo, quien congrega a la comunidad de Cristo en sí y con el Padre. El camino universal y único como Dios se hace en y sobre el mundo. (Lo único que pretendo con esto es mostrar la dinámica —que en Hegel llega a un exceso titánico— de la teología trinitaria metafísico-espiritual).

Esta dinámica no es extraña a la ortodoxia de Tomás, como lo ha demostrado la investigación de M. Seckler [176]. La misma vida intradivina es un «*fluxus* aeternae processionis» [177], un proto-acontecimiento, una proto-historia trinitaria [178]. Es el origen *(origo)* de los acontecimientos temporales: los acontecimientos temporales la remedan. Como el brazo lateral de un río es una bifurcación del mismo (y del mismo se alimenta), así el origen temporal de las cosas se deduce del origen eterno de las personas en Dios [179]. El mundo producido se asemeja al Dios que lo produce como la llama de una antorcha al fuego donde ha sido encendida [180].

El hombre, en esa su semejanza con el Dios trino, no es un dato estático, sino un acontecimiento dinámico. Su semejanza es asimilación. Tiene lugar por conocimiento y amor, dentro de un horizonte incondicionado e infinito, por ser su principio incondicionado e infinito. Inicial y terminalmente tiende a Dios [181]. A través del hombre se realiza la gran *circulatio* de Dios y el mundo. Pues «todo vuelve como a su fin a aquel de quien procede como su principio». Nacimiento y regreso siguen el mismo camino. «Así como... el brotar de las personas es el fundamento del brotar de las criaturas del primer principio, así aquel mismo brotar es el fundamento de su regreso al fin; pues por medio del Hijo y del Espíritu Santo no sólo somos constituidos originariamente, sino vinculados también al fin último [182]. El ritmo circular del mundo —de Dios a Dios, salida y vuelta *(egressus-regressus)*— se realiza «por medio del Hijo», que es el Hijo de Dios y el Hijo del hombre. La realidad trinitaria de la semejanza del hombre con Dios alcanza su profundidad definitiva, su perfecta intimidad y su máxima

[174] Cf. J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels* (Friburgo 1965).

[175] Ya en Justino notamos una cierta proximidad peligrosa a dicha identificación, así como en Escoto Eriúgena y Thierry de Chartres; cf. *supra,* 402, 404.

[176] Cf. nota 153.

[177] *I Sent.,* prólogo.

[178] M. Seckler, 83.86 y *passim;* cf. 160ss.

[179] *I Sent.,* pról. Sobre *origo, I Sent.,* 32, 1, 3.

[180] *S. c. gentiles,* 2, 46.

[181] *S. Th.* I, q. 93, a. 8: «Imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum». Cf. *S. Th.* I, q. 93, a. 4; III, q. 23, a. 3; *S. c. gentiles,* 4, 26.

[182] *I Sent.,* 14, 2, 2.

densidad en la unión personal de Dios y el hombre en la Palabra hecha carne [183]. Ya en el acto de la creación proyectó Dios a la criatura como «la gramática de su posible autoexpresión» [184], y toda autoexpresión *ad extra* prolonga la autoexpresión *ad intra*. En Jesucristo se cierra el círculo Dios-mundo intrahistóricamente —él es la salvación dentro de la historia— con un acontecimiento que consuma la historia. El *Christus totus* es la historia humana en cuanto se va haciendo imagen del «ritmo circular» de la vida trinitaria de Dios. En el esquema trinitario del hombre que conoce y ama, configurado por la palabra en el espíritu del amor (como fundamento extrínseco de la encarnación), está ya esbozada la encarnación de la Palabra misma a impulso del Espíritu de Amor (como fundamento intrínseco de la creación): «Pues el mundo fue creado en orden a la perfecta similitud trinitaria, que ahora es posible» [185] («ahora» se refiere al tiempo de la gracia, al tiempo de la realización plena del *Christus totus* por la fuerza del Espíritu). Cuanto más entre el hombre en el proceso del *Christus totus* —el cual, aunque ya existe, está constantemente haciéndose— tanto más participa en la verdadera filiación [186], tanto más se irá haciendo imagen viva del Dios trino. Y viceversa, los grados de realización de la similitud trinitaria son «a la vez grados de pertenencia al cuerpo histórico de los redimidos, es decir, de las Iglesias» [187]. Así, «la expresión de sí mismo que Dios comunica al decirse a lo que no es Dios en la encarnación de su Palabra, es el supremo acto creador de Dios» [188]. En esta relación radica el fundamento de que sólo el Hijo (como palabra e imagen del Padre) pudiera incorporarse a una forma mundana (de quien él es modelo y palabra originaria) y de que esta forma mundana no pudiera ser más que el *hombre*, ya que en el hombre llega el proceso de la palabra y de la imagen a su realización propiamente dicha, auténtica, consciente y libre. Pero la fuerza que hace que las cosas sean, vivan, se desarrollen y culminen en la dinámica de su propio ser en comunidad con todo lo demás, ésa es la fuerza del Espíritu: él brota del amor del Padre y del Hijo; en él el Hijo se hace hombre, se entrega por la Iglesia y se adquiere un pueblo santo para siempre.

Como resumen, oigamos a M. Seckler [189]: «Una historia especial de la salvación que incluye una encarnación del Hijo y un envío del Espíritu no es una irrupción inesperada, incomparable y exótica de un poder superior extraño, inexplicablemente afecto al hombre; *no es más que una potenciación de las coordenadas establecidas ya con la creación*, es decir, con la primera *processio ad extra*.

[183] *Comp. theol.*, 201, n. 384: «Perficitur etiam per hoc (= per incarnationem) quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus». Cf. *III Sent.*, 1, 1, 3 ad 1; 2, 1, 1 sol. Reflexiones similares en Buenaventura: J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura* (Munich 1959) 142-147.

[184] K. Rahner, *Escritos* IV, 151.

[185] M. Seckler (cf. nota 153), 259.

[186] Cf. Tomás, *S. Th.* I, q. 33, a. 3 (ad 1). Cf. Ambrosio, *Enarr. in Ps 38*, 24 (PL 14, 1101): «¿Cuál es la imagen que guía el caminar del hombre? Sin duda, aquella según cuyos rasgos ha sido él creado, la imagen de Dios. Pero la imagen de Dios es Cristo, resplandor de su gloria e imagen de su ser. Cristo vino a la tierra como imagen de Dios para que nosotros en el futuro no camináramos en la sombra, sino en la imagen». Además, Hilario, *In Matth.*, 4, 12 (PL 9, 935).

[187] M. Seckler, 104. Cf. Tomás, *S. Th.* III, q. 8, a. 3.

[188] K. Rahner, *Sendung und Gnade* (Innsbruck ⁴1965) 62. Cf. *Escritos* IV, 125: «El hombre es posible porque es posible la alienación ontológica del Logos». Además, B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen* (Friburgo 1965) 429-458.

[189] *Das Heil in der Geschichte* (Munich 1964) 90.

En el originarse temporal de lo eterno, es decir, en la encarnación, esa *processio ad extra* toma rasgos personales. La semejanza ya existente queda con ello no sólo asumida y confirmada, sino sublimada y potenciada; con la particularidad de que en dicho originarse temporal de lo eterno se establece un vínculo sustancial irrevocable entre ambas realidades».

La afirmación de que el mundo ha sido creado *por el Padre a través del Hijo en el Espíritu Santo* —tomada como acontecimiento plenario y consumador— se convierte en el centro de la interpretación teológica histórico-salvífica de la fe en la creación. Su prólogo era la afirmación de que Dios crea el mundo *por la Palabra.* Su epílogo será la afirmación de que la creación es *don del Amor.* Palabra y don del Amor se muestran como los momentos trinitarios que, en su condición de personas, determinan a partir del Padre todo lo que sucede en Dios y fuera de Dios.

3. *Dios es creador por la comunicación libre de su amor y de su gloria*

La afirmación trinitaria de que la creación es el «don segundo» del amor de Dios la consideramos ahora desde el hecho mismo de la creación: la creación tiene lugar como *comunicación y participación en la gloria y en el amor de Dios.* Esta determinación del «motivo» de la creación viene enmarcada por la caracterización del hecho creador: acción *libérrima* de Dios y acción *exclusivamente* divina.

La obra creadora de Dios se realiza con absoluta *libertad,* como se desprende de la *afirmación fundamental de la Biblia:* la creación es la fuente de la salvación. El AT ve en la creación el presupuesto de la alianza de Yahvé con Israel; de ahí que la gratuidad de la elección de dicho pueblo y la espontaneidad imprevisible con que Dios dirige con poder a Israel a través de la historia hayan de revertir al hecho histórico-salvífico básico de la creación, incluyéndolo en el mismo ámbito de libertad divina. Yahvé no sería Señor y Rey de la historia y de los poderes que actúan en ella si no fuera el Señor soberano de toda la naturaleza y de sus fuerzas:

Bien sé yo que es grande Yahvé,
nuestro dueño más que todos los dioses.
Todo cuanto agrada a Yahvé
lo hace en el cielo y en la tierra,
en los mares y en los océanos.
Levanta las nubes desde el horizonte,
con los relámpagos desata la lluvia,
suelta al viento de sus silos.
El hirió a los primogénitos de Egipto,
desde el hombre a los animales;
hizo signos y prodigios
—en medio de ti, Egipto—
contra Faraón y sus ministros...

(Sal 135,5-9).

La libertad de la alianza de Yahvé con Israel se potencia en la nueva alianza concluida por Dios con toda la humanidad en la encarnación de su Hijo. Si el mundo fue creado en razón del hombre —en razón del *Christus totus* que es el

homo totus—, entonces la incoercible libertad de esta voluntad salvífica universal y definitiva es también la libertad de su comienzo en la creación del mundo y en cuanto creación del mundo. La libertad de la salvación incluye la libertad de la acción creadora de Dios, quien «todo», y especialmente nuestra incorporación a la Iglesia con Cristo como cabeza —incorporación predeterminada desde antes de la fundación del mundo—, lo «realiza conforme a la decisión de su voluntad» (Ef 1,11). La creación del mundo *por la Palabra* hace de la creación un fenómeno personal y la libera así de todo fatalismo natural. La reflexión teológica del documento sacerdotal en Gn 1 reaccionó, evidentemente, contra ideas excesivamente mitológicas y antropomórficas de una penosa formación del mundo según la cual Dios se completa a sí mismo en y con el mundo y, por tanto, de un modo necesario. La consecuencia primera de que el origen del mundo sea *trinitario* es que el acto creador es libre. La creación es la libre prolongación a lo extradivino de las procesiones intradivinas del Hijo y del Espíritu; así lo extradivino se hace mundo. Este hacer ser al mundo es libre, porque la acción espiritual de Dios, conocimiento y amor infinitos, se basta y se sobra a sí misma con su fecundidad por la Palabra y por el don amoroso del Espíritu; se da así un flujo interno absolutamente desprendido y eternamente nuevo. La dinámica del amor, cuya ley fundamental es la entrega, se realiza en Dios de un modo absolutamente auténtico y acabado en su misma vitalidad trinitaria; de ahí que toda comunicación extradivina, por la que se constituye el mundo, no sea en absoluto necesaria, sino el rebosar absolutamente libre de la plenitud incontenible y total y dinámica de Dios [190].

Nos topamos aquí con la dificultad especulativa siguiente: ¿Cómo se armoniza la necesidad del conocer y del querer de Dios, idénticos con su ser absolutamente necesario, con la casualidad (contingencia) del mundo conocido y querido por Dios y con la libertad de la creación? [191]. No basta con precisar que no se trata de una necesidad nacida de coacción o de ley, sino de la necesidad de la «orientación correcta», de la necesidad de la suprema plenitud de sentido, necesidad esta que sería compatible con la libertad [192]. La solución a la dificultad hay que buscarla por el camino de la diferencia ontológica entre el objeto primario de Dios, es decir, su propia bondad (objeto infinito, único proporcionado al querer divino; objeto al que Dios tiende con la necesidad de su propio ser —necesidad que puede también llamarse libertad esencial evitando el peligro de equívoco que puede provocar el vocablo libertad—), y los objetos temporales finitos, que, por no estar en relación necesaria de fin-medio con el objeto primario, dejan a la voluntad libertad de elección. Con esta libertad de elección es compatible una necesidad hipotética: *si* Dios quiere el mundo (y lo conoce, por tanto, eternamente), es entonces necesario que el mundo acceda a la existencia del único modo como el mundo puede existir, es decir, de modo contingente-casual [193]. Pero con ello hemos desembocado en una cuestión más filosófica que teológica.

[190] F. A. Staudenmaier *(Die christliche Dogmatik* III [Friburgo 1848] 8): «Pues sólo si Dios, como Dios trino, forma un mundo perfecto (κόσμος τέλειος) para sí mismo, puede poner fuera de sí mismo una creación sin hacerse él mismo mundo... El amor se sacia ya dentro de la divinidad por la vida trinitaria. Por eso su amor no sale fuera en forma de necesidad, sino como libertad absoluta».

[191] H. Scholz da cuenta de esta paradoja formulada por Ch. Hartshone (Chicago) según A. Arnauld (siglo XVII): PhJb 59 (1949) 249-251.

[192] F. Bergenthal, *ibíd.*, 351-354.

[193] Cf. R. Spaemann, *Zur Frage der Notwendigkeit des Schöpfungswillens Gottes:* PhJb 60 (1950) 88-92. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 19, a. 3; *S. c. gentiles,* 1, 81-83;

Quede también para la investigación filosófica el problema de si de la imperfección esencial del mundo (que ni puede ser ni puede pensarse que sea «el mejor de los mundos», ya que podría ser más o menos perfecto indefinidamente) se infiere que era necesario que Dios quisiera libremente este mundo concreto e incluso un mundo *sin más*.

Pero, puesto que siempre hubo «filosofismas» que, pasando por alto el misterio trinitario, proclamaron una y otra vez que la creación del mundo es necesaria, la tradición teológica y el magisterio hubieron de tomar postura a este respecto. A partir de Platón y del neoplatonismo pareció que el principio metafísico «bonum est diffusivum sui» exigía que el Dios bueno, desinteresado [194] e infinitamente amoroso, otorgara su comunicación a otro y que, con el fin de comunicarse, *tenía que* crear a ese otro. Más de una vez la patrística y la escolástica han partido del mismo principio para, a través de un argumento de conveniencia, desembocar en la creación del mundo a base de conclusiones demasiado imprecisas [195]. La libertad del Creador se pone en peligro siempre que se ven demasiado imbricadas la vida trinitaria de Dios y el hecho de la creación [196]. Pero estas desviaciones quedan acalladas por el testimonio múltiple que la tradición da desde el principio en favor de la libertad de la acción creadora de Dios [197].

Leibniz interpretó que la suprema libertad de Dios consiste en que no pudo dejar de hacer «el mejor de los mundos» [198]. La gran metafísica del idealismo alemán piensa que la toma de conciencia del yo absoluto consiste en la posición de lo otro, posición que origina la finitud (limitación). Ideas semejantes desarrollaron en Alemania G. Hermes y A. Günther, y en Italia, A. Rosmini, quien admite que la creación del mundo es moralmente necesaria. El magisterio les dio una réplica condenatoria [199]. En el ámbito de la teología protestante encontramos también ideas semejantes, por ejemplo, en R. Rothe [200]; para captarse como persona, Dios debe pensar su no yo, y al pensarlo, situarlo en la existencia: sin mundo no hay Dios. El Concilio Vaticano I, ante tales tendencias del pensamiento, introdujo en el dogma de la creación del Concilio Lateranense de 1215 las palabras «liberrimo consilio» [201]. La «teología nueva» francesa explicó la extraversión de la generosidad infinita como algo tan esencial a Dios, que no parece

De ver., 11, 4; *De pot.,* 1, 5; 3, 15. Controversia semejante, aunque más amplia, entre H. Veatch, A. O. Lovejoy y A. C. Pegis: «Philosophy and Phenomenological Research» 7 (1946-47) 391-438.622-634, y 9 (1948-49) 51-97.284-293.

[194] Cf. notas 216s.

[195] Así, por ejemplo, Pseudo-Dionisio Areopagita, *De div. nominibus,* 4, 1 (PG 3, 694).

[196] Así en Justino, Tertuliano, Mario Victorino, Eriúgena, escuela de Chartres (cf. *supra,* 402, 404, y L. Scheffczyk [cf. *supra,* 402[92]], 47[21].60.69.72-75).

[197] *I Clemente,* 27, 4; Arístides, *Apol.,* 13; Atenágoras, *De resurr. mortuorum,* 12; Taciano, *Oratio* VII, 3; Ireneo, *Adv. haer.,* 2, 1, 1; 2, 30, 9; 4, 20, 1; Hipólito, *C. haer, Noeti,* 10; *Philosophoumena,* 10, 32; Ambrosio, *In Hexaëmeron,* 2, 2, 5; Atanasio, *C. Arianos or.* III, 61; Agustín, *In Ps.,* 134: 10; *De Gen. ad Man.,* 1, 2, 4; *De civ. Dei,* 11, 24; 21, 7.

[198] *Essais de Théodicée,* 227-230 (ed. Gerhardt VI, 253-255).

[199] Sobre Günther: DS 2828. Sobre Rosmini: DS 3218 (cf. DThC 13, 2397). Anteriormente contra Abelardo: DS 726; contra Wiclef: DS 1177.

[200] K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (Zollikon-Zurich [2]1952) 546s.

[201] DS 3002; cf. DS 3025: «Si quis... Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum...: a. s.». Cf. J. Rabeneck, *Die Lehrentscheidungen des Vatikanischen Konzils über die Freiheit des Schöpfers:* «Scholastik» 32 (1957) 565-569.

compatible con ello la aclaración de que esa necesidad con la que el mundo es creado no es necesidad en sentido peyorativo [202].

Incluso las formas más elevadas de supresión dialéctica de la libertad creadora de Dios caen bajo el veredicto de Agustín, veredicto cuya tosquedad no es más que aparente [203]: «Ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia. Nullus autem defectus in Deo: nulla ergo necessitas». Se daría indigencia (que habría de subsumirse, por decirlo así, en la categoría superior de defecto) aun en el caso de que Dios tuviera que crear el mundo no para cubrir una deficiencia, sino para comunicar por necesidad su rebosante llenumbre. Para el hombre y para su historia existe (cf. Lc 24,25) una necesidad que viene de Dios, pero que Dios mismo esté sometido a semejante necesidad es a todas luces inconcebible. La acción creadora de Dios es absolutamente generosa nada más que por ser absolutamente libre, nada más que porque al Creador no le sobreviene de la creación valor ninguno, ni directa ni indirectamente, ni de un modo tosco ni de un modo sublimado [204].

Al decir que la creación es acción libre de Dios está ya dicho fundamentalmente que es *comunicación de la gloria y del amor de Dios*. La más libre libertad es el amor más amoroso, el don más activo. La libertad muestra su autenticidad no en el recibir, sino en el dar. Es liberalidad: *libertas-liberalitas*. Da libremente y da libertad. Cuando M. Buber [205] dice: «¿Cómo existiría el hombre si Dios no lo necesitase? ¿Cómo existiría un tú?», esto cuadra a lo que se llama amor, pero no se refiere al principio último y sin principio. El otro puede ser afirmado sin reservas por ser él mismo, por el mero hecho de ser ese otro, sólo cuando el yo que ama no necesita al tú para sí mismo, es decir, cuando en el amor no entra como motivación ningún tipo de referencia retroactiva propia que desvíe (parcialmente) el amor. El fenómeno del amor, en su pureza y en su plenitud, parece desmentir los constantes intentos de mezclar con el amor creador de Dios una necesidad previa al sí libre de ese amor, por muy sutil que sea dicha necesidad. Están además todos aquellos fundamentos histórico-salvíficos de la alianza de Yahvé con Israel y de la alianza con la humanidad en Jesucristo, Palabra hecha carne; todo ello prueba que también la creación es expresión concreta del amor de Dios y que ese amor, al crear el mundo, no pretende nada para sí. La muestra más expresiva es el fundamento trinitario de la creación; realizada por la Palabra, se realiza igualmente en el amor del Espíritu. Con la pluralidad de sus formas finitas es don segundo del único, eterno e infinito don primero. Dios realiza sus obras, realidad mundana e historia de alianza, por puro amor, por pura bondad (Sal 136); hasta el cielo, hasta las nubes, llega su bondad y su gracia, llenando la tierra (Sal 36,6; 33,5). Dios no tiene necesidad de nada —¡él es quien da todo a todos (Hch 17,25)!—; Dios, quien, para decirlo con Lutero [206], es un «horno ardiente de amor», no ha creado al hombre para obtener algo de él, sino para darle algo a él y hacerle compartir su bondad.

[202] Cf. DS 3890 (*Hum. gen.*, 1950). J. de Finance, *La contingence du monde et la liberté créatrice:* «Doctor communis» 3 (1950) 201-204.

[203] *De diversis quaest.*, 83: 22 (PL 40, 16).

[204] Cf. Tomás, *De pot.*, 7, 10. E. Bailleux (cf. *supra*, 407[153]: p. 27): «Incapaz de añadir nada a su autor, ni siquiera la gloria de mostrarse generoso, la creación brilla con toda su gratuidad».

[205] *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (Heidelberg 1954) 83. No podemos desarrollar aquí por qué el amor interno de Dios, que no es libertad de elección como el amor de Dios a lo extradivino, no contradice, sino que confirma la ley fundamental de que el amor perfecto es la libertad más libre.

[206] Según G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tubinga [3]1961) 114.

El problema un tanto arduo del motivo de la creación encuentra aquí la respuesta. Es claro que la creación del mundo no tiene fin ninguno en el sentido de la causalidad final [207], que implicaría que Dios tiene necesidad de crear o producir algo sin lo cual no sería plenamente él mismo: Dios sería entonces un ídolo nacido en y por el mundo. El amor de Dios es fundamento único y total de sí mismo. En último término, todo, absolutamente todo, tiene su principio sin principio en el amor, que es Dios. Quizá no sea muy esclarecedor decir que el motivo de Dios en la creación del mundo es el amor que a sí mismo se tiene. Si se dice que «Dios realiza el amor a sí mismo en la forma de creación del mundo» [208] (inexplicablemente para nosotros), hay que tener cuidado de que no se interfiera la idea de que Dios sólo se ama a sí mismo y no al mundo. Dios ama al mundo, y al mundo en sí, con una potencia amorosa que es la que hace que el mundo sea realidad. Por otra parte, es también cierto que el amor desplegado en la creación del mundo no es más que un «epiciclo» del despliegue de amor que es la persona del Espíritu Santo. El amor de Dios llega al éxtasis que es Dios-Espíritu. Y el amor de Dios llega al éxtasis que fuera de Dios es el mundo. «En fin de cuentas, el motivo de la acción creadora de Dios se oculta en el misterio, que es Dios mismo» [209].

Filosóficamente, tampoco puede llegarse a deducir *a priori* la necesidad, ni siquiera la posibilidad, del mundo; sólo el hecho de que el mundo existe prueba que puede haber un mundo finito «fuera» del Dios infinito. La realidad, la propia y la ajena, hay que aceptarla: con admiración agradecida y con una disponibilidad sumisa. La respuesta última es también en este caso el misterio del amor y de la gloria de Dios: que Dios *quiso* rebosar libremente en comunicación amorosa de su bondad a una realidad distinta de sí mismo. Hay, pues, como dos estratos en ese deslumbrante amor de Dios: el momento fuerte, la libertad soberana del Dios y Señor, y el otro momento, la inclinación amorosa y liberal del Dios que, sin motivo, se otorga a sí mismo a otro. En la experiencia mundana del hombre empírico será el segundo de estos momentos —al que la fe tiene un acceso más preciso— el que haga sombra al otro.

Cuando «Dios, en virtud de que se ama a sí mismo, todo... lo dirige hacia sí» [210], «Dios no es el fin de las cosas... en el sentido de que logre algo para sí, sino únicamente en el sentido de que él mismo se logra para las cosas» [211]. Según el Concilio Vaticano I, Dios ha creado el mundo «por su bondad y poder infinitos, no para acrecentar su propia felicidad ni para conseguir su perfección, sino para manifestarla por medio de la bondad que comunica a las criaturas» [212]. El fin de la creación como acción de Dios, es decir, el fin de la actividad creadora de Dios, es *dar* parte en el amor y en la gloria del Creador. El fin de la creación como realidad mundana, es decir, el fin de lo creado, es *tomar* parte en el amor y en la gloria de Dios. Para expresar esta participación acuñó la tradición la fórmula *gloria Dei,* glorificación de Dios. De muchos mo-

[207] *S. Th.* I, q. 19, a. 5: «Nullo modo voluntas Dei causam habet». E. Schillebeeckx (*Gott in Welt* II, 53) traduce: «El querer de Dios no tiene en modo alguno un motivo».

[208] M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* II, 1 (Munich ⁶1962) 119.

[209] *Ibíd.*

[210] *De pot.,* 9, 9.

[211] *S. c. gentiles,* 3, 18.

[212] DS 3002. No se ve bien cómo a base de esta afirmación del concilio pueda establecerse como «principio de fe» lo siguiente: «El motivo de la acción creadora de Dios es su amor a sí mismo...» (M. Schmaus [cf. nota 208], 118).

dos reconocen los salmos [213] que el mundo honra y alaba a su Creador. Otros testimonios del AT [214] hablan también de que el mundo y la historia están llenos de la gloria del Señor. Pero es preciso evitar el equívoco de que el «fin intrínseco» de lo creado —dar gloria a Dios— sea «fin extrínseco» del Creador. Dios, al crear el mundo, no buscó su propia gloria, a pesar de que el modo de hablar del AT parezca a veces darlo a entender. La gloria de Dios es el fin «intrínseco» de la creación creada, va impresa en ella, afecta a su esencia e incluso en el fondo la constituye, pero no es el fin «extrínseco» del Creador al crear. Nadie puede ni debe negar, es cierto, que «el mundo ha sido creado para gloria de Dios» [215]. Dios quiere y *debe* querer que todas las criaturas le den gloria. Pero no lo quiere en orden a sí mismo, sino en orden a la criatura, para que la criatura misma sea como Dios quiso eficazmente que fuera al comunicar su amor, y quiere que todas las criaturas le den gloria porque eso pertenece a la realidad y a la realización de la criatura. Por eso y sólo por eso quiere Dios ser glorificado por lo creado. Pero la palabra del amor, por la que Dios hace sobre todo que exista la creación espiritual, ¿no tiende directamente a la respuesta de la correspondencia amorosa? ¿No es esto una exigencia esencial de lo personal? Una vez más: Dios debe querer que le repliquemos con amor. Pero no lo quiere por *su propio* amor. Ninguna negativa creada desvirtúa ni impugna el amor de Dios. Lo quiere por *nosotros*. Para que nuestro amor, y con él nuestro sentido y nuestro ser, no se trueque en odio contra Dios (en forma de odio de Dios contra nosotros nos llegaría entonces lo que en Dios mismo no deja ni puede dejar de ser amor). La trascendencia absoluta del amor de Dios es su absoluta inmanencia en el amor del hombre. Su divinidad es el desinterés absoluto y absolutamente libre. La libertad en la entrega, propia del amor, está en proporción exacta con la medida o lo inconmensurable de la categoría ontológica del que ama. Platón [216], y con él Plotino y Proclo [217], dicen que Dios no es envidioso y que no fue con los celos del Olimpo (¿ni del Sinaí?) como descendió hasta el hombre Prometeo. Presentan, por tanto, el amor de Dios más como ágape que como eros. En consecuencia, la confesión cristiana de Dios no tiene que andar con demasiados remilgos a este respecto. No andaba del todo errado G. Hermes, influido por Kant y Fichte, al recalcar que el hombre es —también para Dios, y precisamente para él— fin en sí mismo; que no puede ser puro medio para un fin, aunque ese fin sea tan alto y tan santo como la gloria de Dios. A. Günther pensó que crear el mundo para buscar su gloria es un egoísmo indigno de Dios [218]. Pero al luchar contra la unilateralidad de una concepción exclusiva y superficialmente teocéntrica, Hermes y Günther se inclinaron en exceso del lado de la otra visión extrema, el antropocentrismo absoluto. Ambos fines —plenitud autoteleológica del hombre como persona en comunidad y glorificación de Dios por el hombre— son en realidad el mismo y único fin concreto: la semejanza del hombre con Dios, el ser perfecto «como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48). El hombre es hombre al estar abierto a

[213] 18,1-7.56.66s.92.94s.99.102-104.106.110.112s.117.133-135.144-147.

[214] Nm 14,21. Is 6,3; 40,5. Hab 2,14. 1 Cr 16,8-36; 29,10-19. Dn 3,57-90. Eclo 17,7s; 42,16.

[215] Vaticano I (DS 3025). Cf. 1 Cor 7,20.

[216] Cf. *Timeo,* 29e, 30ab; *Fedro,* 247s. También Aristóteles, *Metaf.,* A 2; 983a, 2s.

[217] Plotino, *Enéadas,* 2, 9, 17; 4, 8, 6; 5, 2, 1; 5, 4, 1; 5, 5, 12. Proclo, PPr 98. 122.131 (según K. Kremer: *Parusia* [Fsch. J. Hirschberger, Francfort 1965] 254[68]). Sobre el desinterés de Dios en Agustín, cf. J. de Blic, en RSR 30 (1940) 179[2], y con énfasis, Hegel: 8, 315; 10, 453; 16, 397s; 18, 249s.316s; 20, 26 (ed. Glockner).

[218] M. Schmaus (cf. nota 208) 111s.151ss.; DS 2739, NR 179-183.

Dios. Se capta y se realiza a sí mismo en cuanto se deja captar y realizar por Dios. La relación con Dios es el constitutivo más primigenio de la capacidad esencial y de la realidad actual del hombre [219]. Esta dialéctica de la realización humana y de la glorificación de Dios se trasluce en la afirmación paradójica de Bernardo de Claraval [220]: «Omnia propter seipsum fecit Deus, omnia propter sous (electos)». Igualmente en la afirmación de Tomás de Aquino [221]: «Idem est dictu, quod Deus omnia propter seipsum fecit... et quod creaturas fecerit propter earum esse». Y ya Ireneo [222]: «Gloria enim Dei vivens homo!».

La función que tiene la creación de glorificar a Dios está graduada según la categoría óntica de las criaturas. La tradición escolástica distingue la «gloria obiectiva», la que exponen y aportan las criaturas no espirituales, y la «gloria formalis» (o «subiectiva»), la que tiene lugar en la glorificación consciente y libre de Dios por la criatura espiritual [223]. El contenido de estas distinciones está anticipado en las reflexiones sobre el mundo en general como *vestigium Trinitatis* y el hombre en particular como *imago Trinitatis*. Pero podemos recalcar de nuevo con esta distinción que el júbilo mudo de la creación, que da gloria a Dios, está destinado a hacerse sonoro en el hombre, a desplegarse activamente en el hombre en forma de voz y de conciencia: en forma de adoración. Como la naturaleza tiene su eje central en la esencia y en la acción espiritual del hombre, así el esfuerzo cultural humano tiene su eje central y explícita su sentido en el culto. De ahí que la tradición cristiana, desde el principio, pueda decir que el mundo, dado que Dios no lo necesita, ha sido creado para el hombre —δι' ἀνθρώπους [224]—. Dios «hizo al hombre para ser reconocido por él» [225]. Es lo mismo que en su lenguaje dice la Edad Media: «Propter hominem factus est mundus» [226]. «El hombre es el fin de todo el proceso» del mundo [227]. Las cria-

[219] Cf., por ejemplo, O. Muck, *Warum glauben?* (edit. W. Kern y G. Stachel, Wurzburgo ³1966); tesis 12: W. Kern, *Philosophische Erkenntnis Gottes?* (Wurzburgo 1967) cap. 4.

[220] *In festo Pentecostes* III, 4 (PL 183, 331).

[221] *De pot.*, 5, 4. Cf. *S. c. gentiles*, 3, 25: «Unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem». Además: *S. c. gentiles*, 2, 45; 3, 24. *S. Th.* I, q. 19, a. 2-3; q. 32, a. 1 ad 3; q. 44, a. 4. G. Padoin, *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso* (Roma 1959).

[222] *Adv. haereses*, 4, 20, 7 (PG 7, 1037). (Cf. E. Schillebeeckx: *Gott in Welt* II, 55[10]). También Atenágoras *(De resurr. mort.*, 12 [PG 6, 997]) distingue y relaciona un fundamento general de la creación (Dios creó al hombre por razón de sí mismo y para que brillara su bondad y sabiduría en todas sus obras) y un fundamento más cercano, intrínseco a los hombres creados mismos: la vida de los hombres («propter eorum vitam»).

[223] Quizá se pueda descubrir esta misma distinción entre esas dos «glorias» correlativas en el «brotar» y «afectar» de esta frase de H. Schlier *(Gott in Welt* I, 517): «El brillo del poder de Dios que brota en la creación y que afecta a las criaturas en dirección a Dios es la gloria de su sabiduría».

[224] Justino, *Apol.* I, 10 (PG 6, 340). Además: Justino, *Apol.* II, 4 (PG 6, 452): διὰ τὸ ἀνθρώπειον γένος. *Dial.*, 41 (PG 6, 564): διὰ τὸν ἄνθρωπον. Cf. también *I Clemente*, 33, 4; Teófilo, 1, 6; Arístides, *Apol.* I, 3; *Carta a Diognetes*, 4, 2; Taciano, *Oratio*, 4 (L. Scheffczyk [cf. *supra*, 402[92]], 39[25]).

[225] Teófilo, 2, 10 (PG 6, 1064).

[226] Hugo de San Víctor, *De sacramentis christ. fidei*, libri prioris prol. 3 (PL 176, 184). Hugo establece una jerarquía un tanto audaz: «Spiritus quidem propter Deum, corpus propter spiritum, mundus propter corpus humanum, ut spiritus Deo subiceretur, spiritui corpus et corpori mundus».

[227] *S. c. gentiles*, 3, 22 (referido en este caso nada más que a los estados intrahumanos del mundo).

turas materiales se hicieron por las espirituales [228], a las que todo lo demás preyace como instrumento y como campo de acción [229] y que —*quodammodo omnia*— asumen en sí la totalidad de la creación: foco de la perfección del mundo [230]. No ha sido la especulación evolucionista actual la primera en tener por objeto un antropocentrismo (relativo). Lutero [231] le dio expresión existencial: «Creo que Dios *me* ha creado a *mí* juntamente con todas las criaturas».

Pero no se detuvo ahí la primitiva cristiandad: Dios creó a Adán «no porque necesitase al hombre, sino para tener alguien a quien dirigir sus favores» [232]. Esto resulta aún muy genérico. Pero Ireneo, quien no separa los favores de la naturaleza y los de la gracia, ve el fin fundante de toda la creación en la salvación llevada a cabo en Cristo, Palabra de la creación que habrá de hacerse carne: «Praeformante Deo primum animalem hominem, videlicet ut a spiritali salvaretur. Cum enim praeexisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans» [233]. Se trata de la concreción cristológica, aún un tanto abstracta y formal, del fin de la creación como comunicación y participación de la bondad de Dios, como glorificación finita de su amor y de su gloria infinitos. En la Escritura, las alusiones procedentes de un contexto más filosófico (Hch 17, 26-28; Rom 1,20s) se insertan en el proceso de glorificación entre el Padre y el Hijo encarnado (Jn 13,31s; 14,13; 17; 5,22) y son asumidas en la realidad concretísima del *Christus totus* de la antigua y de la nueva tierra (Flp 2,5-11. Ef 1s. Col 1; 3,10s. Ap 21s). La tierra por la que Jesucristo camina, la ropa que Jesucristo lleva, el pan y el vino que Jesucristo toma para darse a los suyos, he aquí la más real *gloria obiectiva* del mundo: el ser usado y consumido por su creador y salvador. Y *la gloria subiectiva* de la criatura mundana, hombre, consiste en reconocer —alabando, agradeciendo y orando— que eso es así y en entregarse con todas sus fuerzas, consciente y libremente, a la tarea de lograr que así sea (tarea y logro que son Dios en el mundo: la Iglesia de Jesucristo). Al igual que hemos prescindido de abordar el aspecto filosófico de nuestras reflexiones (por ser algo que sólo se puede llevar a cabo en el contexto total de una reflexión filosófica), debemos ahora también renunciar a medir el alcance cósmico del hecho Cristo (por ser algo que incide en un contexto teológico posterior y más complejo). De entre los variados testimonios que reconocen que el fundamento, el sentido y el fin material concreto de la creación está en la encarnación permanente y salvadora del Hijo de Dios, entresaquemos el siguiente: «El mundo fue creado para los hijos de Dios; pero aun esto, únicamente en orden a la cabeza, cual es nuestro Señor Jesucristo»; de modo que «la creación del mundo resulta vana si no existe un pueblo que invoque a Dios» (Calvino) [234].

Toda comunicación de Dios al mundo —y sobre todo a la criatura que, por ser espíritu en el mundo, realiza su estructura óntica de participación de modo decisivo con su participación funcional en Dios por el conocimiento y el amor—

[228] *S. Th.* I, q. 65, a. 2 ad 2; cf. *II Sent.*, 1, 2, 2; *IV Sent.*, 49, 1, 2, 2; *S. c. gentiles*, 2,46; 3, 112; *De ver.*, 20, 4...

[229] *II De anima*, l. 6.

[230] Cf. *S. c. gentiles*, 1, 44.

[231] *Kleiner Katechismus:* WA 30, I, 247, 20s. 292, 10s. 293, 15s.

[232] Ireneo, *Adv. haer.*, 4, 14, 1 (PG 7, 1010).

[233] *Ibíd.*, 3, 22, 3 (958).

[234] *Corpus Reformatorum. Calvini opera*, 51, 256 o 32, 192 (según W. Niesel [cf. *supra*, 399[76]], 63). Un reflejo del fin que es Cristo: apócrifos judíos hablan de que el mundo ha sido creado en razón del pueblo elegido (4 Esdr 6,55.58s; 7,11. Apoc Bar 14,18. PsSal 18,4; según G. Lindeskog [cf. *supra*, 376[20]], 100).

tiene su modelo primero y su sentido final último en la *auto*comunicación inmediata e indivisa de Dios que implica la unión personal de Dios con el hombre en Jesucristo. En ella se realiza el modo más poderoso y profundo de crear: *por* la asunción en la unión personal del Dios hecho hombre *(assumptio creativa,* «apropiación creadora» [235]). Este es el clímax del aspecto *(per-specto)* cristológico de la creación, el eje de su dinámica cristológica. «Dios realmente quiere 'tener algo que ver' con sus criaturas; la prueba mayor y el ejemplo mejor de que *Dios mismo* 'quiere tener algo que ver' con nosotros los hombres es la encarnación de Dios» [236].

La actual metafísica de orientación tomista destaca cada vez más, como centro de su sistema, que la estructura fundamental de la relación del hombre y del mundo con Dios consiste en la comunicación de Dios al mundo efectuada en la creación, y en la participación de las cosas —participación que constituye su más auténtica realidad óntica— en su origen, es decir, en Dios [237]. Al proceder así, la «nueva metafísica», que intenta analizar al hombre en la totalidad de su realidad mundana, llega a alcanzar horizontes últimos histórico-salvíficos [238].

Dios es el *único* creador: he aquí lo que —al igual que la libertad de su acción creadora— se desprende de la afirmación bíblica fundamental. Si la creación del mundo es el fundamento último y el horizonte primario de la protección que Yahvé ejerce históricamente sobre Israel, pueblo de la alianza, de ahí se desprende que todo sin excepción, desde su primerísimo principio, debe estar sometido y pertenecer a la soberanía exclusiva de este único Dios.

Según el Deutero-Isaías (Is 44,24), dice Dios: «Yo, Yahvé, lo he hecho todo, yo solo extendí los cielos, yo asenté la tierra sin ayuda alguna». Y (Is 45, 5-8): «Yo soy Yahvé, no hay ningún otro; fuera de mí ningún dios existe. Yo te he ceñido, sin que tú me conozcas, para que se sepa, desde el sol levante hasta el poniente, que todo es nada fuera de mí. Yo soy Yahvé, no hay ningún otro; yo modelo la luz y creo la tiniebla, yo hago la dicha y creo la desgracia, yo soy Yahvé, el que hago todo esto... Yo, Yahvé, lo he creado». «Sólo uno hay sabio, en extremo temible: el que en su trono está sentado. El Señor mismo la creó (la Sabiduría), la vio y la contó y la derramó sobre todas sus obras, en toda carne conforme a su largueza, y se la dispensó a los que le aman» (Eclo 1,8-10).

El hombre como tal, y todo su mundo, han de ser recapitulados, salvados y consumados para siempre en Jesucristo. En consecuencia, todos los poderes y dominaciones y tronos, etc., deben poder ser destronados y, por tanto, deben haber sido creados —en Jesucristo, por él y para él— por el Señor único del cielo y de la tierra, el Padre de Jesucristo [239]. También Heb 1,10-12 y Ap 4,8-11 ponen de manifiesto la diferencia esencial e infinita entre Dios y todo lo que no es Dios. El prólogo de Juan constituye el testimonio más acusado de que la acción creadora es exclusiva de Dios: todo se hizo por la Palabra y sin la Palabra no se hizo nada de cuanto existe (Jn 1,3). El fundamento trinitario —la creación

[235] F. Malmberg, *Über den Gottmenschen* (Friburgo 1960) 48; según Agustín y León Magno, cf. *ibíd.*, 38[66].

[236] F. Malmberg, *ibíd.*, 64; cf. 37-50, 92-98.

[237] Cf. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg [3]1964) 68.77s.195.217s.223.243-249.251.257; B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen* (Friburgo 1965) 10.174.180-184.436-441; además, los escritos de G. Siewerth, C. Fabro, L. B. Geiger, quienes, unos más sistemática y otros más históricamente, investigan la filosofía de la participación.

[238] M. Müller, *op. cit.*, por ejemplo, 229s. 236.

[239] Cf. Col 1,16; 2,15; Ef 1,21; 1 Cor 15,24; 2,8; 1 Pe 3,22.

por la Palabra que es personalmente el Logos-Hijo, en la donación del Amor que es personalmente el Espíritu Santo— viene a rubricar de nuevo que sólo Dios es creador. Lo no divino, el mundo, tiene su origen, en común con las personas divinas, en la única potencia infinita de realidad: en Dios cuyo amor engendra y conoce... Ahí y sólo ahí tiene su origen el mundo. No se excluye absolutamente nada. Todo lo demás «fuera» del Dios trino tiene este origen: creación inmediata de Dios. Sin ella no habría absolutamente nada [240].

Fue sobre todo la gnosis la que obligó a la reflexión cristiana primitiva a ocuparse del problema de la exclusividad creadora de Dios, apuntada en el NT. Las ideas emanatistas y dualistas de la gnosis proceden del orfismo y de las teogonías y cosmogonías del antiguo Oriente y perviven en el maniqueísmo, en la cábala, en los cátaros, etc., de los siglos XII-XIII, en la cosmosofía del Renacimiento, en Böhme, en el último Schelling y en los filósofos rusos de la religión de los siglos XIX-XX. Como ejemplo, esbocemos el sistema de Valentín, uno de sus representantes de más influjo (siglo II) [241]: el Dios Padre no engendrado hace surgir (treinta) pares de eones que forman el pléroma. Por la caída del último de los eones, la Sabiduría, viene a la existencia el Demiurgo, el Dios del AT, el creador del mundo visible, imitación del pléroma. La partícula (semilla) divina inmersa en la materia es salvada por Jesús, un hombre sobre el cual, al ser bautizado en el Jordán, desciende el eón-Cristo. Ya es posible para el hombre el liberarse de la materia por la gnosis, y así, elevándose hasta el pléroma, volver a Dios. Ireneo, cuyo libro primero *Adversus haereses* es una fuente de primer orden para el conocimiento de la gnosis, ironizó una y otra vez con buenas razones la τραγωδία πολλὴ... καὶ φαντασία [242] de todo el aparato de seres intermedios gnósticos [243]. Con pleonasmos impresionantes, con una casi monomanía por el «solus» y el «ipse», confiesa Ireneo que sólo Dios lo ha ordenado y consumado todo por impulso propio y por propio poder; Dios, el único todopoderoso, el Padre, fundamento único y única causa de todo: *ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium;* nada fuera de él, nada superior a él, ninguna «matriz», ningún «dios de segundo orden», ningún «pléroma de treinta eones», ningún «abismo», ninguna «proarjé», ningún «eón inefable», etc.: sólo Dios mismo [244]. Ireneo [245] refiere y hace suya la recia expresión de Justino: «Ni al mismo Señor creería yo si me anunciara otro Dios además del Creador». Dios y Creador: absoluta identidad. También Tertuliano rompe lanzas sin equívocos [246]. Los obispos alejandrinos Alejandro [247] y Atanasio [248] retuercen el argumento de Arrio: de la creación misma del mundo por el Logos se sigue que el Logos es eterno e igual a Dios. El poder creador es, por tanto, predicado exclusivo de Dios. Los primeros pronunciamientos del magisterio occi-

[240] El Concilio Lateranense IV de 1215 (DS 800): «*Unum* universorum principium, creator *omnium* visibilium et invisibilium...».

[241] Según P.-Th. Camelot: LThK X, 602.

[242] *Adv. haer.*, 1, 22, 1 (PG 7, 484).

[243] Así, por ejemplo, *Adv. haer.*, 1, 22, 1 (PG 7, 669); 2, 1, 1 (709s); 2, 2, 1. 4s (713-715); 2, 10, 2s (803).

[244] *Adv. haer.*, 2, 30, 9 (PG 7, 822).

[245] *Adv. haer.*, 4, 6, 2 (PG 7, 987).

[246] Así, por ejemplo, *Adv. Marcionem*, 1, 2 (PL 2, 248): «Duos Ponticus deos affert...: quem negare non potuit, Creatorem, id est nostrum, et quem probare non poterit, id est suum».

[247] *Ep. encycl.* (en Sócrates 1, 6); *Ep. ad Alex.* (en Teodoreto 1,4), Scheffczyk, 55.

[248] *Oratio II c. Arianos*, 21s.27 (PG 26, 189s.204).

dental en materia de creación destacan, frente al dualismo maniqueo, que Dios es el único creador [249].

En el decidido rechazo de toda ampliación de competencias y de toda dispersión dualista y pluralista por lo que hace a la creación, está en juego tanto la unidad de Dios como la unidad del mundo, de sus distintos ámbitos y de su historia: está en juego la cohesión única e indivisible que, a pesar de su diferencia, existe entre creación y salud redentora, entre revelación por las obras y revelación por la palabra, entre Antiguo y Nuevo Testamento. Está en juego la unidad, la verdad y la bondad de todas las cosas en Dios y, sobre todo, del hombre en Cristo, de su conocimiento y de su amor, de su vida y de su dominio del mundo. La gnosis, con su ruptura de la unidad del mundo, despertó también recelos y oposición en lo tocante al problema básico del «unde malum?» [250]. Está en juego la afirmación de que Dios, a pesar de todos los datos empíricos contradictorios, es el único Señor de todo y está eficazmente cercano a nosotros en todo y a través de todo: él y nadie más, inmediata y exclusivamente. «Pues Dios —como confiesa nuestra fe— es quien crea todas las cosas y las activa y las mantiene con su omnipotencia y con su mano derecha. Cuando crea y conserva algo, no envía ángeles o funcionarios: todo ello es obra exclusiva de su poder divino. Pero para crear y conservar debe estar presente, y hacer y conservar así a su criatura tanto en lo más interno como en lo más externo de la misma. Por eso debe él mismo estar en cada criatura en lo más interior y en lo más exterior, de cabo a rabo, abajo y arriba, delante y detrás: en las criaturas todas no puede haber nada ni más presente ni más íntimo que Dios mismo con su poder» (Lutero) [251].

Sobre este hecho fundamental —Dios es el único que crea— inquiere especulativamente la cuestión escolástica surgida a propósito de las ideas neoplatónicas acerca de seres intermedios e intermediarios de la creación: *¿puede* Dios transmitir su poder creador a una criatura? Según la concepción predominante, una criatura no puede ser la «causa principal» de una acción creadora estrictamente tal: esto sería atribuir a la criatura omnipotencia infinita. Menos decididas son las posiciones en el problema de la cooperación causal instrumental de criaturas en la acción creadora de Dios. Dado que la acción creadora, al menos al crear un sustancia completa, hace surgir lo creado de la nada absoluta (como luego veremos), no existe posibilidad directa de que intervenga un instrumento que sólo puede actuar sobre material previo. Pero pueden las criaturas poner las condiciones dispositivas de la acción creadora, reservada exclusivamente a Dios: así, los padres preparan la materia seminal para la «creación intrínseca» del alma espiritual humana [252]. Es más, como la esencia del Dios trino, así su acción creadora debe también reflejarse y repercutir en la actividad de las criaturas, espe-

[249] «Símbolo toledano I» (¿400?) (DS 199). Más testimonios: Cirilo de Alejandría, *C. Julianum Imp.* 2 (PG 76, 596); Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 2, 3 (PG 94, 873); más en C. Tresmontant, *La Métaphysique du Christianisme... Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin* (París 1961) 150-189.

[250] Cf., por ejemplo, Tertuliano, *Adv. Marc.* 1, 2 (PL 2, 248).

[251] WA 23, 133, 30-134, 6.

[252] Cf. Z. Hayes (cf. *supra*, 405[133]), 74-85. Razones de Tomás: *II Sent.* 1, 1, 3; *S. c. gentiles* 2, 21; *De pot.* 3, 4; *S. Th.* I, q. 45, a. 5. Sobre la causalidad instrumental creadora con más precisión en W. Brugger, *Theologia naturalis* (Friburgo [2]1964) 358. La cooperación dispositiva de los padres en la creación del alma humana espiritual parece ser (contra Brugger) algo «exigitivo»; y no sólo en virtud de un decreto extrínseco de la voluntad de Dios, sino en virtud del contexto evolutivo intrínseco del mundo (¡querido así por Dios!).

cialmente del hombre. Así como el arte y todas las obras humanas de cierto carácter permanente son «naturaleza segunda», e incluso naturaleza más elevada, más plena, más humana, en fin, que el mundo no humano, así el hombre es un «segundo creador», aunque a escala reducida con respecto a Dios; es «creador» a escala humana; su creatividad analógica sobre el material «mundo» está abarcada y dominada, impulsada y sostenida por la acción eterna e infinita, poderosa y gratuita de su Dios, único creador en sentido estricto.

Del desarrollo especulativo que hemos hecho se desprende que el *hecho* de la exclusividad de Dios como creador exige que a continuación estudiemos la creación «de la nada». El *cómo* de la creación apunta a la relación entre creación (como conservación) y evolución. De esta relación nos ocuparemos al final.

4. *Dios creó el mundo de la nada*

La *creación «de la nada»* ocupa en una reflexión teológica el centro de interés de la relación Dios-mundo; pero desde el punto de vista teológico, es la consecuencia de todo un proceso de evolución de la fe. Consecuencia sobre todo de la afirmación bíblica fundamental: la creación es el fundamento más extrínseco de posibilidad, *el* presupuesto de la elección de Israel por Yahvé, Señor absoluto de la historia, elección que culmina en la salvación e integración universal y escatológica de la humanidad en Jesucristo. Si esto es así, entonces el acontecimiento inicial por el que Dios hace surgir el mundo en que tiene lugar su acción histórico-salvífica ha de ser un acontecimiento sin presupuestos, el acontecimiento incondicionado como tal: un «hacer el mundo» que nada presupone; que «de» la nada absoluta de toda la realidad no divina hace surgir todo lo que no es Dios. De no ser así —si a la acción de Dios precediera algo—, este algo precedente, marginal, residual, quedaría fuera del alcance del señorío histórico, del amor salvador, de la plenitud escatológica de Dios en Cristo; privaría a la acción de Dios de su carácter radical, universal y definitivo. «... seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra» (Ex 19,5). Los pueblos de la tierra no pertenecerían a Yahvé, único Dios, si sus dioses fuesen algo y no más bien nada, nulidad, construcciones humanas (1 Sam 12,21; Is 2,8; 41,29; Jr 10,6-16; Sal 96,5; 97,7; 115,4-8; 135,15-18). Pero no serían esa nada si hubiese algo que, por no haber sido creado por Yahvé, no estuviera originariamente sometido a su señorío. «Yo, Yahvé, soy tu Dios...: No habrá para ti otros dioses delante de mí. No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra» (Ex 20,2-4). Este mandamiento básico no tendría fundamento si Dios no fuese el Señor único de toda la realidad sin excepción. Si el Dios que concluye la alianza no fuese creador, es decir, si no fuese el que todo lo hace de la nada, la exigencia de alianza no podría penetrar hasta las más hondas raíces del ser creado, no podría abarcar toda su totalidad. «La visión de Israel está marcada decisivamente por la idea de la 'causalidad total' de Yahvé»[253]; pero lo marcado por esa idea es sobre todo la confesión de fe cristiana, al afirmar la realidad universal de Jesucristo, quien, como cabeza que aglutina todo, reconfigura de un modo más admirable aún lo ya admirablemente creado. *Todo* en Cristo — creación de la *nada;* ambos términos están en estrecha relación

[253] G. v. Rad: EvTh 21 (1964) 63.

de correspondencia, al igual que en Israel el monoteísmo, la fe en la creación y la fe en la salvación (cf. Is 45,5-13) van inseparablemente unidos.

La teología de la creación no hace sino explicitar la afirmación bíblica fundamental. Dios crea por la Palabra; este modo espiritual de crear se realiza a la distancia de una libérrima inmediatez y excluye dos posibilidades: que el mundo brote natural y necesariamente de Dios y que Dios elabore un material previo. (Cf. Heb 11,3: «Por la fe sabemos que el universo fue formado por la palabra de Dios, de manera que lo que se ve resultase de lo que no aparece»). El creador del mundo es el Dios trino; toda la estructura ideal del mundo, así como la existencia y la persistencia de la totalidad del mundo, se basan en el Logos eterno y en el amor, generador de realidad, del Espíritu de Dios. No hay otra base. El mundo en su totalidad está enmarcado en el ámbito salvífico del Dios trino, en la economía *Trinitatis*. Ni en el origen ni en el proceso de continuidad existen grietas por donde se rompa esta exclusividad. Dios crea con libertad: nada, ni en Dios ni fuera de Dios, predelimita, ni condiciona, ni predetermina su acción creadora. Dios crea comunicando su amor y su gloria: el mundo todo, y cada una de sus partes, no es más que participación —concentrada en realidad autónoma— del Bien que es Dios, a partir de la comunicación de Dios. Sólo Dios es creador: ningún elemento del mundo, ningún plano de la realidad, ningún momento del proceso, ninguna fuerza de la naturaleza, ningún factor histórico..., se debe a un dios de segundo orden o a un ser intermedio. La «verbalidad» de la creación, su fundamento trinitario, su ser como comunicación amorosa, su libertad y su exclusividad divina, todo esto quiere decir la expresión preñada —muy formal, es cierto— de *creatio ex nihilo*. «Creación de la nada» es, por tanto, algo así como la abreviatura, la divisa, el extracto de toda la teología de la creación; un prisma descolorido y abstracto de componentes mucho más concretos de la fe.

Esta proyección múltiple de la fórmula «de la nada» sobre el horizonte de toda la teología de la creación hace que sean transparentes afirmaciones bíblicas cuyo sentido, según todas las apariencias, es confuso. En ellas repercute por largo tiempo la concepción predominante en el mundo que rodea a Israel: la creación del mundo y del hombre es la obra de artesanía de un Dios tejedor, alfarero o herrero. «Casi por doquier lleva la creación original el lastre terreno de un modesto artesano y el esfuerzo de una 'demiurgia' física» [254]. Este ver a Dios ocupado manualmente en la formación del mundo hizo que determinadas figuras divinas se degradaran (cf. Hefaistos), quedando el forjador del mundo reducido posteriormente a un auxiliar subordinado. También en la Biblia aparece Dios con cierta frecuencia como artífice del mundo [255]; pero se aprecia una aversión decidida por las representaciones antropomórficas (¡aversión que, como es obvio, nunca puede ser totalmente consecuente!), en una perspectiva de progresiva autodesmitologización de la Biblia. Es cierto que *bara,* «crear», aparece con cierta frecuencia en paralelo con expresiones artesanas (como *'asa* = hacer; *yasar* = formar, al estilo del alfarero) [256]; pero eso mismo no significa una acción artesana sobre una materia, ya que nunca se alude a que se moldee un material. Por otra parte, el sujeto de dicho verbo es exclusivamente Dios, el Dios de Israel. El verbo *bara,* utilizado por la narración sacerdotal como epígrafe y resumen de la creación (Gn 1,1; 2,3s), sobre todo de la creación del hombre (Gn 1,27: tres

[254] R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* (Munich 1910) 235. Cf. E. R. Curtius (cf. *supra,* 393[33]) 527-529.

[255] Gn 1,27; Is 29,16; Sab 13,11; Heb 11,10: τεχνίτης καὶ δημιουργός.

[256] Is 43,1; Sal 104,30. Gn 1,27; 2,3; 5,1; 6,7; Ex 34,10; Is 41,20; 48,7. Ambos verbos: Am 4,13; Is 43,7; 45,7.18. (Según O. Humbert: ThZ 3 [1947] 412).

veces; cf. Gn 5,1s)[257], es el término específico y exclusivo de la acción creadora de Dios. Los LXX —traducción griega del AT— no utilizan δημιουργεῖν para referirse a la creación del mundo, por ser ése, desde el *Timeo,* de Platón, el término tradicional del que se sirve la antigüedad griega, de mentalidad dualista, para referirse a la elaboración del mundo por un «dios inferior». Los LXX utilizan κτίζειν, término virgen, más fácilmente moldeable, que indicaba la decisión, previa a la realización misma, de construir una ciudad, instruir una fiesta, etc.[258]. Ese proceso de desmitologización —situar la acción creadora de Dios por encima de toda acción humana— alcanza también a la idea del material originario del mundo.

En la epopeya de la creación *Enuma elish,* emparentada con la narración del Génesis, son Tiamat y Apsu las personificaciones del caos-mar, del agua salada y del agua dulce. Juntos engendran a los dioses. En la lucha subsiguiente con los dioses, Tiamat se crea como auxiliares poderosos monstruos marinos, dragones, serpientes, etc. Pero Marduk, caudillo de los dioses, vence a Tiamat y Apsu y a todos sus satélites. El cuerpo de Tiamat lo divide en dos mitades, como las dos conchas de un molusco: con una mitad construye el cielo como firmamento para contener las aguas superiores, con la otra mitad construye la tierra (cf. Gn 1, 6-8). Seguidamente hace las estrellas y los animales. Por último, de la sangre de un dios muerto en la lucha hace al hombre.

Las ondas de esta mitología arriban al AT. Pero aun entonces Yahvé aparece infinitamente por encima de toda teogonía, como quien poderosa e incluso juguetonamente vence a los monstruos marinos y los toma a su servicio[259]. Con toda intención, Gn 1,21 ha sometido también a los grandes monstruos marinos (cosa que no hace con los animales terrestres en Gn 1,25) a la acción creadora —*bara*— de Dios. Gn 1,2 ha rebajado, desmontado y depotenciado la figura mítica original de Tiamat, el antagonista caótico del Demiurgo, para hacer de ella la marea original impotente y pálida *(tehom),* el *tohu-wa-bohu*[260] de la tierra, un dato neutro e indeterminado. El caos, residuo mitológico de Gn 1,2, aparece así como una fría imagen verbal de la nada, de lo que todavía no es, conservada por la necesidad de un mínimo conceptual. Otros textos del AT[261] confirman la idea de que *tohu* es una aproximación de «nada», una especie de límite-cero. Los subsiguientes «relatos de palabra»[262] de Gn 1 renuncian por completo a considerar la creación como elaboración de algo previo. En ellos repercute la progresiva desmitologización reconfigurando las capas más primitivas de tradición, transidas de aparato conceptual mitológico. La creación de la nada es algo que aparece claro, al menos en la orientación de esta nueva interpretación. La polémica concreta contra la religión astral —polémica que en Gn 1,14s se manifiesta en

[257] Además, Gn 1,21. Sobre *bara* en el Deutero-Isaías, cf. *supra,* 376. Cf. W. H. Schmidt (cf. *supra,* 391[15]), 164-167 (bibliografía: 165[1]).

[258] Cf. W. Foerster: ThW III, 1022-1027.

[259] Sal 74,12-17; 89,10-12; 104,26 (?); Is 27,1; Am 9,3; Job 9,13; 26,13; 40,29.

[260] *Tehom* (pero difícilmente *tohu)* está emparentado lingüísticamente con la *Tiamat* babilónica.

[261] 1 Sam 12,21; Is 34,11; 40,17.23; 41,29; 49,4; Job 26,7 (cf. W. H. Schmidt [cf. *supra,* 391[15]], 78[4]). H. Renckens, *Creación, Paraíso y Pecado Original* (Madrid 1969) 88: «Nosotros, pues, podemos tranquilamente decir en el sentido de Isaías que el caos bíblico no es sólo *tohu,* sino *tohu* y *bohu,* es decir, nada y absolutamente nada». W. H. Schmidt 80, piensa que el par de vocablos que lo traduce adecuadamente es «nulo y vacío»; se refiere «más a lo impotente que a lo inexistente» *(ibíd.,* 79).

[262] Cf. *supra,* 392s. Cf. W. H. Schmidt, 169-173.95ss.

la reducción de los astros a meras luminarias para el hombre [263]— abarca, entablada positivamente, desde los fragmentos más antiguos del AT (Jue 5,20: «Desde los cielos lucharon las estrellas» en favor de Israel por encargo de Yahvé) hasta el «Padre de las luces» de Sant 1,17. Esta reconfiguración de los mitos cosmogónicos por la fe de Israel en Yahvé no encontró hasta muy tarde (hacia el 100 antes de Cristo) su fórmula clave con 2 Mac 7,28. La madre anima a su hijo pequeño ante el martirio: «Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra, y al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios (ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός; literalmente: no de lo existente)...» [264]. En el NT, Pablo trata expresamente de la esperanza de resurrección, que en 2 Mac 7,29 resuena a partir de la fe en la creación, y sitúa creación y consumación en el horizonte único de la historia de la salvación: la fe de Abrahán se refería al Dios «que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son (τὰ οὐκ ὄντα) para que sean» (Rom 4,17). Sólo el Dios que lo crea todo de la nada puede transformar en vida la muerte, aparentemente definitiva. La creación inicial es el presupuesto de la salvación definitiva. Todos aquellos textos que reconocen a Dios como creador de *todo* [265] significan en el fondo lo mismo que los dos testimonios expresos de la Escritura en favor de la creación de la nada (2 Mac 7,28 y Rom 4,17). La fórmula «cielo y tierra» [266] o «cielo, tierra y mar» [267] es como la enumeración compendiada de todo lo existente; ése es el sentido de la adición aclaratoria «... y todo cuanto en ellos hay» [268]. La expresión «desde (o: antes de) la fundación del mundo» [269] presupone también la fe en la creación. La creación de la nada es, en relación con la afirmación bíblica fundamental, la expresión negativa de la suprema proclamación de que Dios es el Pantocrator, el que domina toda la realidad.

También los primeros escritos cristianos extrabíblicos profesan estos dos principios, uno de los cuales es el reverso del otro: señorío total de Dios y creación de la nada. Si además de Dios existiera materia increada, se vendría abajo la μοναρχία Θεοῦ [270]. El poder creador de Dios es, al igual que en el AT, la base granítica en que se apoya la oración de petición. El apelativo usual de «que lo ha creado todo» o «que te ha creado a ti» lo coloca Justino en el texto de la Escritura como opuesto al nombre de Dios [271]. «Ante todo, cree que un solo Dios es quien todo lo ha creado y completado y de la nada ha hecho que todo sea»; en esta frase fundamental del *Pastor de Hermas* [272] emerge por primera vez

[263] W. H. Schmidt, 115-120.

[264] Bajo la fuerte influencia de la mentalidad griega, Sab 11,27 presenta a la todopoderosa mano de Dios creando el mundo de «materia informe» (ἐξ ἀμόρφου ὕλης). La otra lectura de 2 Mac 7,28: ἐξ οὐκ ὄντων, colocaría este texto en una cierta cercanía al concepto platónico de materia como μὴ ὄν.

[265] 1 Cor 8,6; Rom 11,36; Ef 3,9; Col 1,16; Jn 1,3; Ap 4,11.

[266] Gn 1,1; 2,4; 14,19.22... Is 45,12.18; Jr 32,17; Sal 89,12; 121,2; 124,8... Mt 11, 25 (= Lc 10,21); Ap 11,4.13. Hch 17,24 pone en pie de igualdad «el mundo y todo lo que en él hay» con «cielo y tierra».

[267] Sal 33,6-8; Ap 14,7.

[268] Ex 20,10; Neh 9,6; Sal 146,6; Hch 4,24; 14,15; Ap 10,6. Cf. Is 66,2; Jr 10, 12.16; también Job 9,5-12; 38-41.

[269] Mt 13,35; 25,34; Lc 11,50; Jn 17,24; Ef 1,4; Heb 4,3; 9,26.

[270] Teófilo, *Ad Autol.*, 2, 4 (PG 6, 1052). Sobre la doctrina patrística de la creación, cf. C. Tresmontant (cf. *supra*, 423[249]) 89-149.

[271] *Apol.* I, 16 (PG 6, 355): sobre Mt 19,17 o Mc 12,30.

[272] *Mand.*, 1, 1 (PG 2, 913).

la fórmula *ex nihilo* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). Ireneo [273] y Orígenes [274] la citan con énfasis. Pero la convicción de la creación de la nada no se impuso sin dificultades. Justino [275], bajo el poderoso influjo cultural del platonismo, pone una materia informe como previa a la acción del Dios-Demiurgo. Pero los demás apologetas del siglo II —Arístides [276], Atenágoras [277], Teófilo [278], Taciano [279]—, a pesar del *tohu-wa-bohu* de Gn 1,2, se oponen a la concepción platónica. Ocurre así que, en la época siguiente [280], la creación universal de la nada por el único Dios es patrimonio reflejo e indiscutido de la fe; patrimonio que se defiende contra toda paliación de tipo dualista o emanatista, así como contra la gnosis, con su devaluación heterodoxa de lo material, de lo corporal, de lo intramundano. El maniqueísmo, una y otra vez redivivo en los priscilianos, origenistas, albigenses y valdenses, encuentra una réplica constante en los pronunciamientos del magisterio sobre la creación de la nada, desde León Magno (447) [281] hasta los concilios medievales [282]. El Vaticano I [283] asume la definición del Lateranense IV.

Otra afirmación del Vaticano I nos interesa aquí. Se refiere a la cognoscibilidad de Dios «*por la luz natural de la razón humana* a partir de las cosas creadas» [284]. La cognoscibilidad de Dios *en cuanto creador* no constituye la afirmación propia del texto en cuestión, ya que no se habla de ella sino de modo indirecto y de paso. Por las actas del Concilio sabemos que no se pretendía emitir una definición de fe a este respecto [285]. Parece que el Concilio incluye la creación de las cosas por Dios entre los conocimientos que, aunque «no son en sí inaccesibles a la razón humana», sólo gracias a la revelación «pueden en la actual situación del género humano ser alcanzados por todos con facilidad, con certeza y sin mezcla de error» [286]. Los datos reales aclaran y confirman la dialéctica un tanto complicada de esta reflexión sobre la cognoscibilidad natural de la creación de la nada.

Puede que haya habido un saber religioso primitivo sobre la creación de la nada al margen de la revelación judeocristiana, por ejemplo, en tribus indias

[273] *Adv. haer.*, 4, 20, 2 (PG 7, 1032).
[274] *De princ.*, 2, 1, 5 (PG 11, 186); *In Ioann.*, 32, 9 (PG 14, 783).
[275] *Apol.* I, 10: ἐξ ἀμόρφου ὕλης; *ibíd.*, 59: que Dios ha hecho así el mundo, lo ha aprendido Platón de los profetas o de Moisés (PG 6, 340.416s). Paralelos tomados del platonismo medio aduce C. Andresen: ZNW 44 (1952-53) 163-165.
[276] *Apol.* I, 4.
[277] *Legatio*, 4 (PG 6, 897).
[278] *Ad Autol.*, 2, 4.10 (PG 6, 1052s.1064s).
[279] *Oratio*, 5 (PG 6, 817).
[280] Cf. Ireneo, *Adv. haer.*, 2, 1, 1-5; 2, 10, 4 (PG 7, 709-712.736); Tertuliano, *De praescr. haer.*, 13 (PL 2, 26); *Adv. Hermog.*, 21 (PL 2, 26.21s); Lactancio, *Inst. div.*, 2, 9 (PL 6, 297-306); Orígenes, *De princ.*, 2, 1, 4s (PG 11, 185s); Basilio, *Hom. II in Hex.*, 2 (PG 29, 32s); Agustín, por ejemplo: *De Gen. c. Man.*, 1, 6, 10 (PL 34, 178).
[281] DS 285: «... nihil omnino creaturarum est, quod non in exordio sui ex nihilo creatum est». Cf. DS 410, 455, 457s, 462s. Precedieron los antiguos símbolos: DS 1-5, 11-61, 64, 71, 125, 139s, 150, 191...
[282] DS 790 (1208): «... Deum, qui in Trinitate... permanens (!), de nihilo cuncta creavit»; DS 800 (Lateranense IV, 1215): «de nihilo»; DS 851 (II Conc. de Lyon, 1274); DS 1333 (Concilio de Florencia, 1442).
[283] DS 3002; cf. 3021-3025 (3025 emplea una formulación «filosófica» pleonástica: «secundum totam suam substantiam... ex nihilo»).
[284] DS 3004; cf. 3026.
[285] Th. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils II* (Friburgo 1903) 468. Cf. J. Thomas: EThL 23 (1947) 450-471; R. Aubert: «Lumière et Vie» (1954) 21-52.
[286] DS 3005.

centro y sudamericanas [287]. Pero en la filosofía griega de la antigüedad, donde el pensamiento humano extrabíblico alcanzó el más alto grado de reflexión, no se llegó a una idea propiamente dicha de creación, ni siquiera con Platón y Aristóteles. (Tomás de Aquino, por ejemplo, pensó en un principio [288], como otros escolásticos [289], que los grandes filósofos griegos conocen la idea de creación. Posteriormente revisó esta su posición anterior [290]). Es interesante observar cómo Platón y Aristóteles «rozan» el concepto de creación, sin que dicho concepto logre penetrar en su mentalidad [291]. Un griego del siglo II después de Cristo, el médico Galeno [292], caracterizó, en un contexto por lo demás intrascendente, la diferencia fundamental entre la concepción bíblica de creación —él la llama expresamente «opinión de Moisés»— y la cosmogonía griega del modo siguiente: según la primera, Dios crea con la más absoluta libertad (Galeno exagera incluso en cuanto que entiende esa libertad como si Dios pudiera hacer lo intrínsecamente imposible); según la segunda, por el contrario, el Demiurgo está en su actividad atado al material preexistente. Sobre una base más amplia se ha analizado hoy la trascendental diferencia de perspectiva existente entre el pensamiento griego y el judeocristiano [293]. La metafísica patrística y escolástica de la creación —con el telón de fondo de que la antigüedad precristiana no ha alcanzado aún la idea de creación y de que filósofos modernos representativos ya no la admiten [294]— aparece en el claroscuro a que alude el Vaticano I: como algo que está a caballo entre la cognoscibilidad filosófica teórica y el desconocimiento de hecho, si no es a la luz de la revelación y de la fe. La idea de creación, comparada, por ejemplo, con la filosofía aristotélica, significa «une inspiration toute différente», «une véritable révolution» [295]. Hacer que una filosofía del ente, estancada en categorías de materia y forma, se dejara llevar hasta la última profundidad y amplitud de analogía de la metafísica del ser —única capaz de servir de vehículo a la idea de creación en cuanto comunicación radical y universal de ser— sólo parece haber sido posible, o, cuando menos, sólo parece haber sido real, gracias a la revelación

[287] J. L. Seifert, *Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in den Mythen der Urvölker* (Viena 1954) 218s; J. Brinktrine, *Die Lehre von der Schöpfung* (Paderborn 1956) 31[16].

[288] *De pot.*, 3,5.

[289] Cf. J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit* II (Innsbruck [2]1878) 800-803.

[290] *S. Th.* I, q. 44, a. 2.

[291] Aristóteles, *Física*, 8, 6; 258b 16-259a 6. Cf. R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (París 1955) 1-79 (= RSPhTh 19 [1930] 5-50.209-235); cf. *ibíd.*, VII-X.81-84. Para Platón, C. Huber *(Anamnesis bei Plato,* Munich 1964, 108), refiriéndose a *Timeo*, 27ss: «El pensamiento de Platón, prolongado a base de sus propios principios, lleva más bien al sí que al no de la creación».

[292] *De usu partium*, 11, 14 (905s); según C.-M. Edsman: ZNW 38 (1939) 33.

[293] Th. Bomann, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Gotinga [3]1959); C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* (Madrid 1962); *La doctrina moral de los profetas de Israel* (Madrid 1962) 9-60; *Die Vernunft des Glaubens* (Düsseldorf 1964); J. Hessen, *Griechische oder biblische Theologie?* (Munich) [2]1962.

[294] Cf. R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* II (Berlín [4]1929) 776s.

[295] Th. Philippe: RSPhTh 23 (1934) 358.345. Cf. J. Ortega y Gasset (1933; *Obras completas* V, Madrid [6]1964, p. 127): «La idea de la revelación, como la idea de creación, es una absoluta novedad frente a todo el ideario griego»; J. Pieper *(Über die platonischen Mythen,* Munich 1965, 53): «Que ni Platón ni ningún otro de los pensadores antiguos fuera de la tradición bíblica ideó el concepto de 'creación' en sentido estricto y ni siquiera, al parecer, dentro de la tradición sagrada».

de que la voluntad amorosa de Dios genera realidad, otorga libremente el ser y, dentro de la radical diferencia entre lo infinito y lo finito, patentiza así la convergencia primaria del ser como análogo. De este modo parece que toda pura filosofía del ente y del conocimiento, tanto la de la antigüedad griega como la del idealismo moderno, hubo de abrirse a la realidad, el amor, la libertad, la personalidad, la historicidad... Y parace también que la reflexión sobre la creación es el lugar ideal para el necesario y fecundo encuentro (¡ni contraposición ni mezcla!) entre la fe revelada y la metafísica del ser (y del espíritu), para la unificación existencial del enfoque histórico-salvífico y del ontológico, de la teología y la filosofía [296]. Para que esto ocurra, la teología deberá poder conectar con la prueba filosófica de la creatividad absoluta de Dios a través, por ejemplo, de la contingencia del hombre y del mundo manifestada en la mutabilidad y temporalidad, dejando siempre a salvo la teología la originalidad intrínseca, lógica y ontológica de dicha prueba. Una prueba así es la que pretende llevar a cabo una ideología actual que reasume, exclusivamente en el plano de los contenidos, impulsos conceptuales de Tomás [297].

A la par *con ello* habría que dilucidar los problemas secundarios implicados: ¿cómo ha de entenderse «nada» en el concepto de la creación? Como la nada relativa de lo que aún no es en absoluto realidad (pero no como «caos»), no como la nada absoluta de la absoluta imposibilidad. ¿Cómo hay que entender «de (la nada)»? Como negación de una causa material de la que se hace algo; como negación de un substrato en, de y con el cual se hace algo intrínsecamente dependiente de él. ¿Qué puede significar la fórmula tradicional de *productio ex nihilo sui et subiecti?* ¿No contradice la creación de la nada al principio de que *ex nihilo nihil fit?,* etc. A una con todo ello se aclararía, sobre todo, que la causalidad no condena al Creador a quedar atenazado con la criatura por un esquema formal superior [298]; que esa causalidad no puede reducirse a los límites de una causalidad de tipo físico o meramente *eficiente;* que esos modelos hay que sustituirlos por modelos mentales personales [299]; que ese tipo de modelos, aunque esté ahora comenzando a elaborarse, presta instrumentos suficientes tanto para la *analogia entis* como para la *analogia fidei* [300], y se esclarecerá finalmente si, y en qué sentido, por la misma creación, no sólo la criatura queda relacionada (trascendentalmente) con Dios creador, sino también Dios mismo, al crear el mundo libremente entra en relación real con el hombre y con el mundo [301]. Todo esto

[296] Cf. G. Söhngen: MS I, 983-1008; H. Ulrich: MThZ 12 (1961) 106.

[297] Cf., por ejemplo, J. de Finance, *Être et agir dans la Philosophie de saint Thomas* (Roma ²1960) 120-148. Por tanto, aun en el caso de que el concepto de creación no fuese «adecuadamente» pensable sino en coordenadas (¡relativamente!) teológicas, esto no excluiría el que su estructura abstracta fundamental pueda captarse filosóficamente «de modo correcto»: sirva esto de crítica a M. Seckler (cf. *supra,* 407[153]), 95.

[298] G. Gloege: RGG³ V, 1485.

[299] J. Hengstenberg, por ejemplo: *Sein und Ursprünglichkeit. Zur philos. Grundlegung der Schöpfungslehre* (Munich 1958). La causalidad ejemplar está en el centro de una filosofía de la participación.

[300] Cf. K. Rahner *(Escritos* IV, 312[21]): todos los misterios de salvación en sentido estricto consisten en una comunicación de Dios del tipo de causalidad cuasi formal, a diferencia (y a la vez en concordancia) de la causación eficiente de una realidad distinta de Dios *ex nihilo sui et subiecti.* Un tipo así de causalidad analógica hay que pensarlo a la luz de los binomios naturaleza y gracia, creación y salvación, ley y evangelio, diferenciados (inconfusos) e indivisibles a la vez; concisamente: hay que pensarlo a la luz de la creación en Cristo.

[301] Cf. W. Kern, *Relación entre Dios y el mundo,* en SM II (Barcelona 1972) 348-356.

no puede llevarse a cabo a base de añadir o anteponer a la teología revelada una serie de principios filosóficos, a base de lo que se da en llamar *ratio theologica,* que, confusa y corta de extensión, es también corta de miras, o no puede menos de despertar esa impresión fatal. Lo que a renglón seguido se dice sobre el significado de la teología de la creación en cuanto creación de la nada cae igualmente bajo la reserva de que también esto debe presuponer una filosofía correspondiente.

Creación de la nada significa, con referencia a los dos grandes grupos extracristianos de teorías, que el mundo es obra de Dios según toda su estructura óntica; es decir, que nada previo al origen del mundo, ningún tipo de realidad *extra*divina y ningún tipo de realidad *intra*divina pasó a formar parte del mundo creado. Esto equivale —en primer lugar— al rechazo de todo *dualismo:* el mundo no ha sido formado por un Demiurgo (= constructor del mundo) como cosmos bello a partir de una materia caótica eterna. Con ello, la contraposición intramundana materia-espíritu queda eludida, desplazada y desarmada ante la contraposición supercategorial, más original y abarcadora, Creador-criatura, Dios y mundo (¡y nada más que mundo!). Toda constitución dual no es más que relativa, ya que su fundamento permanente es una unidad en el origen, unidad en la que toda la realidad del mundo se remonta exclusivamente a la libertad soberana del amor de Dios. Dios, Espíritu con capacidad infinita de ser y de obrar, es el origen de todo ser y de todo obrar espiritual finito con su referencia esencial a la materia y al mundo, *así como* de toda la materialidad del mundo, obra e impronta del espíritu en todos sus grados ascendentes. Al dualismo ontológico va anejo el ético; la materia, como lo inferior que es, es también lo degradado, en el sentido de lo malo; el espíritu, en cambio, es lo superior, lo bueno, más o menos según su mayor o menor cercanía al origen divino. Con esta «geografía de los valores» (A. Haas) demasiado simplista no se elimina la gradación ontológica de valores de las cosas [302]: la simplificación consiste en la confusión de ambas perspectivas. Para la metafísica cristiana de la creación, el espíritu finito *semejante* a Dios es el lugar en que se decide el pecado, que consiste en querer ser *igual* a Dios. Por la unidad histórico-salvífica entre creación y salvación la fe bíblica en la creación se diferencia inequívocamente de todas las religiones dualistas, para las cuales salvación es la liberación de la relación degradante con las cosas y no la restauración, más magnífica aún, de un mundo ya magníficamente creado [303]. La creación de la nada comporta, en segundo lugar, la aniquilación de toda reducción *monista* del binomio Dios-mundo [304]; entre Dios y el mundo no se da identidad, ni por reducción de Dios a mundo (panteísmo en sentido estricto) ni por encumbramiento del mundo a Dios («panenteísmo», «teopanismo» [E. Przywara]). No se da continuidad: ni el mundo fluye de Dios ni Dios se decanta del mundo. Ni mundanización emanatista de Dios ni deificación evolucionista del mundo. No se da correlatividad en el sentido de que Dios esté vinculado al mundo como modo o momento de la divinidad (en cuanto deificación) del mundo. Incluso esta forma, la más moderada, de panteísmo —tal como se da, por ejemplo, en los grandes sistemas especulativos del idealismo alemán— haría que la creación fuese

[302] Todo ente es en sí valorativamente bueno en la medida de su ser. El espíritu es «más ser» que la materia. El ser en su raíz y en su plenitud es espíritu, es decir, ser en sí y en otro, ser personal en comunidad.

[303] Por consiguiente, anda del todo descaminada la idea de que la «gnosis de Marción, con su demonización del acto creador», es «la forma más consecuente de elaborar la soteriología cristiana» (H. Blumenberg: «Studium generale» 13 [1960], 181[30]; en *Die kopernikanische Wende,* Francfort 1965, 175[125], Blumenberg ha suprimido este texto).

[304] Cf. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* II (Gütersloh 1948) 50-54.

de esencia divina: no sería creación (de la nada). Dios no está condicionado por el mundo, no está vinculado necesariamente al mundo.

A las teorías contradictorias del dualismo y el monismo (contradicciones por otra parte que, en su plasmación histórica y por la lógica misma de los hechos, han resultado fácilmente reversibles) corresponde, dentro de la metafísica cristiana de la creación, la tensión bipolar entre *inmanencia* y *trascendencia*. La negación de todo monismo pone de relieve la absoluta supramundanidad del Dios que crea de la nada con absoluta libertad. La negación del dualismo subraya que Dios, de quien proceden todas las cosas con toda su individualidad, es lo más íntimo de las cosas mismas. (Esta vertiente de inmanencia en la creación de las cosas implica su conservación por Dios). Dios es —según Agustín [305]— «interior intimo meo *et* superior summo meo». Dios quiere y crea «la absoluta distancia de la criatura y la comunión absoluta con la criatura» [306]. La absoluta lejanía en que el mundo está con respecto a Dios *es* la absoluta cercanía de Dios con respecto al mundo [307]. Esto es, en primer lugar, algo que se impone por sí mismo. La encarnación de Dios es la revelación (¡realización sublimada!) de eso que se impone por sí mismo. La confesión de que Dios está sobre el mundo y la confesión de que Dios está en el mundo (y consiguientemente el mundo en Dios) corren parejas, formando una unidad dialéctica. El Dios que está en y sobre el mundo es el Creador único, absolutamente trascendente y *por eso mismo* absolutamente inmanente.

La serie de ideas que acabo de esbozar da lugar a una perspectiva paradójica. No haré más que apuntarla: la *ciencia y la técnica modernas*, y la moderna conciencia secularizada en general, son *de facto* y *de iure* una consecuencia de la fe judeocristiana en la creación. Ella, con su «poderoso aliento antimítico» [308], *des*divinizó el mundo antiguo en el que «todo estaba lleno de dioses» [309], hasta ser incluso el mismo mundo en conjunto «tamaño Dios visible» [310]. Ella deslindó el mundo del único Dios que lo creó de la nada y lo entregó al hombre para que se lo sometiera (Gn 1,28). El mundo mismo no es ya numinoso. El hombre puede ya objetivarlo como objeto y antagonista a la vez de su búsqueda teórica y de su dominio práctico. La fe en la creación, al presentar el mundo como profano, como mundano, lo ha puesto en manos del empeño escrutador y constructor del hombre [311].

El Platón de la última época tomó de los pitagóricos la convicción de que la ley de las cosas es el número. La opinión de que esta convicción de Platón constituye el trasfondo de la matematización de la ciencia moderna surgida con Kepler, Galileo, etc., debe sufrir la importante corrección siguiente: fue la interpretación *cristiana* del platonismo la que hizo posible que el mundo no se viera únicamente como la realización deficiente y precaria del orden de las ideas, el único cohe-

[305] *Conf.*, 3, 6, 11 (PL 32, 688). Cf. *De Gen. ad litt.*, 8, 26 (PL 34, 391): «... interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia».

[306] E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott* (Dogmatik I; Zurich ³1960) 211.

[307] Cf. O. Bauhofer, *Creatio ex nihilo:* Cath 10 (1954-55) 108-116; 111: «La lejanía es la dimensión creatural, la cercanía es la dimensión divina de la creación».

[308] G. v. Rad, *Schöpfungsglaube und Entwicklungstheorie* (Stuttgart 1955) 33.

[309] Tales, A 22, ed. Diels.

[310] Aristóteles, *Περὶ φιλοσοφίας*, fragm. 18, ed. Ross (1955); cf. Platón, *Timeo*, 92b.

[311] Cf. a este propósito —además de E. Hello, K. Jaspers, A. Toynbee— P. Duhem, *Le système du monde* II (París 1914) 453.408; A. Kojève, *Origine chrétienne de la science moderne:* «Sciences et l'enseignement des sciences» 5 (1964) 37-41.

rente, en el sombrío mundo de la materia (en esta perspectiva *no* puede el mundo ser objeto de ciencia exacta). Fue la interpretación cristiana la que hizo posible considerar el mundo como el mundo unitario en el cual el Espíritu creador todopoderoso ha impreso el orden en número, peso y medida (Sab 11,20) de modo inviolable, orden que hace del mundo el objeto adecuado del espíritu humano, rastreador de la idea creadora de Dios [312]. Al quedar minada toda concepción monista, el mundo, «desdeificado», es situado en la categoría de puro mundo —¡este hecho sólo en apariencia es negativo!— y pasa así a poder ser objeto de investigación. La superación de todo dualismo implica en cierto sentido una desdemonización: el mundo, creado de arriba abajo por Dios, pasa a ser relativamente valorado como un mundo que tiene en sí realidad auténtica y propia, un mundo con sentido, estructurado inteligiblemente, objeto digno y provechoso de la investigación humana. En esta doble función contra los dos frentes principales de la visión oriental y antigua del mundo, el AT y el NT llevan a cabo una fundamental y decisiva desmitologización del mundo: hacen posible una postura profana ante el mundo, postura que será uno de los ingredientes decisivos de la ciencia exacta moderna. Si la superación de la mentalidad mítica en lo tocante a Dios renuncia también al pensamiento metafísico (peligro en el que cayó el pequeño *best-seller* de J. A. T. Robinson [313]), la ciencia moderna y su «ateísmo metódico», consecuencia legítima de la idea bíblica de creación, se truecan en la consecuencia ilegítima del ateísmo dogmático de la filosofía moderna (fenómeno también específico de la fisonomía del hombre y del mundo después de Cristo).

La ciencia moderna ratificó en toda su extensión la «objetiva mundanización del mundo» [314] en todos los sectores de la ciencia y en todos los ámbitos de la configuración del mundo. Esta mundanización, que constituye propiamente la modernidad, fue posible por la fe en la creación a través de la larga incubación que supuso la Edad Media. La secularización [315], querida por Dios, de la «extensión del mundo» no tiene por qué llevar al secularismo, contrario a Dios, de la «profundidad del mundo», ya que en esa profundidad ha sido el mundo creado por Dios y por eso (y sólo por eso) es el mundo capaz de ser mundano. Baste recordar que el que Dios haya creado el mundo no significa únicamente que Dios, el Absoluto y Trascendente, ha creado el mundo de la nada, sino que el crear implica estar presente en el mundo, y sobre todo en el hombre, activamente y con la máxima intimidad posible. Lutero nos hace atisbar cómo la fe en la creación, lejos de ser una pura verdad metafísica, es misterio de fe que afecta al núcleo de la existencia del hombre:

«El supremo artículo de la fe es sin duda aquel en que decimos: Creo en Dios Padre, creador todopoderoso del cielo y de la tierra. Quien lo cree rectamente está en el buen camino, ha vuelto al punto de partida de donde Adán se desvió. Pero son pocos los que llegan a creer del todo que es Dios quien hace y crea todas las cosas. Pues un hombre así debe haber muerto a todas las cosas:

[312] J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene* (Berlín 1962) 178-258.
[313] J. A. T. Robinson, *Sincero para con Dios* (Barcelona 1967).
[314] G. Bornkamm, *Schöpfungsglaube und Entwicklungstheorie* (Stuttgart 1955) 134.
[315] Cf., tras de E. Troeltsch, M. Weber, W. Elert (*Morphologie des Luthertums* II, 1932): F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart 1953); H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Friburgo 1965); J. B. Metz y J. Splett (eds.), *Weltverständnis im Glauben* (Maguncia 1965); espec. J. B. Metz: *ibíd.*, 45-62; cf. GuL (1962) 165-184; J. Splett, *Kirche und Weltverständnis:* StdZ 177 (1966) 345-356; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Francfort 1966).

a lo bueno y a lo malo, a la muerte y a la vida, al infierno y al cielo, y debe reconocer de corazón que él, por sus propias fuerzas, nada puede» [316].

La evidencia ontológica «el mundo ha sido creado por Dios» se traduce en *la* no evidencia existencial: «Yo, el hombre, soy (y debo ser) el creado por Dios». Y esto puede afectarme tan poderosamente porque ese crear es para Dios mismo *propriissima eius natura* [317]. En conclusión, la afirmación de que el *mundo* ha sido creado por Dios es el reconocimiento comprometedor de que el *hombre* es su criatura, y es sobre todo, en primera y en última instancia, una afirmación acerca de *Dios*, el reconocimiento por excelencia de su gloria.

5. *El mundo tiene comienzo en el tiempo*

Se considera normalmente que el hecho de que el mundo tuviera un comienzo *temporal*, a diferencia del hecho mismo de que sea un mundo creado, es un dato al que únicamente llegamos con seguridad por la revelación positiva, no por el conocimiento filosófico. Para corroborarlo suele acudirse a los siguientes textos bíblicos: «al principio» Dios creó, según Gn 1,1 (cf. 2,4b), el cielo y la tierra. El Sal 90,2 confiesa: «Antes que los montes fuesen engendrados, antes que naciesen tierra y orbe, desde siempre hasta siempre tú eres Dios» (cf. Sal 102,26). Prov 8,22-30 presenta a la Sabiduría como la primera de las criaturas, previa a los primeros comienzos del mundo. Cristo tenía su gloria cabe el Padre «antes que el mundo fuese» (Jn 17,5). Con más frecuencia aún habla el NT de la elección del hombre para la comunidad con Cristo como algo que tiene lugar «antes de la fundación del mundo» o simplemente desde el comienzo del mundo [318].

El intento de lograr una prueba escriturística del comienzo temporal de la creación se pone en tela de juicio si tenemos en cuenta la reflexión fundamental siguiente: ¿tiene sentido hablar de un comienzo temporal del mundo? Desde el lado de Dios, el acto creador es la libre decisión supratemporal y eterna de su voluntad amorosa. Pero ni siquiera desde el lado de la obra creada puede hablarse de un comienzo *en* el tiempo, ya que eso implicaría la idea de que el mundo pudo ser creado antes o después, en un ámbito temporal previo. Fuera del mundo, antes del mundo, no existe tiempo. Tiempo comienza a haber *con* el mundo mutable, temporal [319]. Pero al hablar así parece que volvemos a caer nosotros mismos en la ilusión de la «fantasía trascendental» de nuestra estructura sensorial, incapaz de pensarlo todo —incluso el mundo como totalidad— si no es dentro de su sistema de coordenadas de espacio y tiempo. Hemos dicho que al *comenzar* el mundo *comienza* el tiempo. Pero *¿puede* el mundo «comenzar»? No, si eso implica que el mundo existe antes o después; para el mundo como totalidad, eso no tiene sentido. Tampoco, si hablar de comienzo implica ver el mundo «desde fuera», pues no existe un «tiempo exterior» al mundo. En cambio, parece tener sentido preguntarse por el principio o falta de principio del «tiempo interno» del mundo. La pregunta, más exactamente, sería: contemplando retrospectivamente desde un ahora determinado, ¿ha recorrido o no ha recorrido el mundo

[316] WA 24, 18, 26-33.
[317] Lutero: WA 40, III, 154, 12; cf. *ibíd.*, 90, 10.
[318] Ef 1,4; Mt 25,34. Mt 13,35; Lc 11,50; Heb 4,3; 9,26. Cf. Jn 17,24.
[319] Cf. Agustín, *De civitate Dei*, 11, 6 (PL 41, 322): «Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore»; *Confessiones*, 11, 30 (PL 32, 826): «Nullum tempus esse posse sine creatura». Igualmente, Clemente de Alejandría, *Stromata*, 6, 16 (PG 9, 369), y Ambrosio, *Hexaëmeron*, 1, 6, 20 (PL 14, 132).

un número finito, en sí numerable, de unidades temporales del tipo que sean? La pregunta, así dilucidada, está justificada [320] y nos sitúa en confrontación con la ciencia, con la filosofía y con la teología.

La *ciencia,* a base de diversas observaciones astronómicas y atómicas (desplazamiento del rojo en el espectro de las galaxias como indicio hipotético de su movimiento expansivo; hipótesis sobre el origen de los actuales elementos), da como cómputos probables de la edad del universo las cifras de dos, siete, trece, veinte o —de nuevo últimamente— diez mil millones de años [321]. Tales cómputos recibieron a menudo de la teología una acogida entusiasta francamente ingenua [322]. Es cierto que con tales cómputos se quebró el dogma «científico» de la eternidad del mundo. Pero ¿qué hay de la demostrabilidad positiva del comienzo temporal del mundo? «Con la ayuda de lo que hoy conocemos de las actuales leyes del universo no es posible retrotraer a discreción hacia el pasado la actual constelación de sus individuos. Ambos hechos llevan a un contrasentido» [323]. Este contrasentido se produce porque las leyes naturales que nosotros conocemos se extrapolan a otros ámbitos temporales con condiciones extremas. La objetividad de una tal extrapolación no es suficientemente segura. Por lo demás, tales contrasentidos fueron siempre para la ciencia un signo de que las leyes de la naturaleza deben formularse con una matización tal, que la contradicción se resuelva. De ahí que un grupo de investigadores quiera evitar hoy el supuesto no experimentable de una «explosión original» al principio de un mundo en expansión (por parecerles que evitar un supuesto así es tarea propia del pensamiento científico) y construyan un universo que oscila entre fases de expansión y fases de contracción, de modo que la explosión original no es más que el punto final de una fase precedente de contracción [324]. Esto nos lleva a la reflexión fundamental siguiente: ¿puede una ciencia particular decir algo sobre comienzo y fin del mundo como tal, sobre la finitud o infinitud («dogmáticas») del universo en su dimensión temporal hacia adelante o hacia atrás? ¿No tendrá razón Kant [325] con su precisión metodológica de la ciencia *empírica?* Por tanto, desde el punto de vista de la

[320] *Está justificada,* a pesar de la teoría de Milne (1948), que establece dos escalas cronológicas. Según esa teoría, una misma duración puede ser finita conforme a una escala y contener infinitas unidades temporales según la otra escala. Se trata de un experimento mental que se aborda, con ciertas reservas, también en el campo físico astronómico; cf. O. Heckmann y E. Schücking, en S. Flügge (ed.), *Handbuch der Physik,* vol. 53 (Berlín 1959) 530-537; W. Büchel, *Die Problematik von Raum und Zeit* (cf. nota 321), 219, y StdZ 178 (1966) 377-379.

[321] J. Meurers, *Das Alter des Universums* (Meisenheim 1954); H. Bondi, *Cosmology* (Cambridge ²1960); H. Vogt, *Die Struktur des Kosmos als Ganzes* (Berlín 1961); *Die Problematik von Raum und Zeit* (Friburgo 1964); W. Büchel, *Philosophische Probleme der Physik* (Friburgo 1965) 64-73; del mismo, *Urknall-Strahlung, Gravitationskollaps, Quasars. Entwicklungsgeschehen im Universum:* StdZ 178 (1966) 371-380. Sobre el comienzo temporal del mundo, cf., por ejemplo, P. Jordan, en «Kosmos» 50 (1954) 7s: cuatro mil millones de años, y en «Universitas» 21 (1966) 344s: ocho mil millones de años.

[322] Cf. alocución de Pío XII del 21 de noviembre de 1951: AAS 44 (1952) 31-43. Además: M. Flick y Z. Alszeghy, *Il creatore* (Florencia ²1961) 60².

[323] J. Meurers (cf. nota 321), 19; Meurers concluye acentuando: la cuestión de los diez mil millones de años «no significa una prueba científica de que el mundo fuese creado o surgiera hace 10^{10} años, ni da pie a interpretaciones de ese tipo. *Con tales interpretaciones nos alejamos de la verdad y no servimos a aquello a lo que pretendemos servir*» (subrayado de Meurers).

[324] W. Büchel, *Das pulsierende Universum:* StdZ 177 (1966) 119-126.

[325] Cf. la antinomia primera de la *Crítica de la razón pura,* B 451-461.490-555.

ciencia, debe quedar abierto el problema del comienzo o falta de comienzo del mundo.

Por parte de la *filosofía* ha habido a lo largo de la historia intentos de probar tanto la ausencia de comienzo como el comienzo temporal del mundo. Al igual que la cristiana, también la teología árabe y la judía se plantearon la contradicción (supuesta o real) entre la revelación religiosa y la filosofía griega [326]. Aristóteles piensa, es cierto, que ningún pensador anterior a él ha afirmado la eternidad del mundo [327], eternidad que él intenta probar [328] con complicadas argumentaciones. Platón, en la cosmogonía mítica del *Timeo,* expuso una construcción del mundo en el tiempo, hecha suya en su sentido literal por la teología cristiana. Sin embargo, hay que decir que no es extraño que la eternidad del mundo pase por ser convicción común de los griegos, ya que lo único que Aristóteles hizo en este punto es explicitar los presupuestos comunes implícitos en el pensamiento de sus predecesores. Esto mismo explica la influencia histórica de su concepción [329]. El siglo XIII discutió con la mayor pasión el problema *utrum mundus sit aeternus.* La chispa se produjo en el choque de la fe bíblica con los escritos metafísicos de Aristóteles, desconocidos hasta entonces en Occidente. Los neoplatónicos Proclo y Simplicio, Averroes y los «averroístas latinos» (Siger de Brabante entre otros [330]) adoptaron la teoría de la eternidad del mundo. Los pensadores ortodoxos la rechazaron como falta de fundamento filosófico. Es lo mismo que había hecho ya Agustín [331] frente al neoplatonismo. La tesis contraria, el comienzo temporal del mundo, tomó formas muy divergentes. Para el conocimiento de la creación en sentido estricto, como producción de la nada, Buenaventura [332] acude a la Escritura, con la salvedad de que, una vez presupuesto este conocimiento, es evidente que el mundo debe tener un comienzo temporal. De modo similar discurren entre otros Alejandro de Hales, Mateo de Acquasparta y Enrique de Gante [333] (quienes con toda la tradición agustiniana hacen menos hincapié en la diferencia de posibilidades cognoscitivas de la filosofía y de la teología basada en la revelación) y también Alberto Magno [334]. Tomás, por el contrario —con Pedro Lombardo, Egidio Romano y Duns Scoto [335]—, sostiene

[326] E. Behler, *Die Ewigkeit der Welt* I: *Die Problemstellung in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters* (Munich 1965).

[327] *Sobre el cielo,* 1, 10; 279b 12.

[328] *Física,* 8, 1.

[329] W. Wieland, *Die Ewigkeit der Welt (Der Streit zwischen Joannes Philoponus und Simplicius),* en *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (Festschrift H.-G. Gadamer; Tubinga 1960) 291-316, 297s.

[330] Cf., sin embargo, a este propósito: Géza Sajó, *Boetius de Dacia und seine philosophische Bedeutung* (Miscellanea mediaevalia II), edit. P. Wilpert (Berlín 1963) 454-463. Según él, la teoría de la eternidad del mundo significa, al menos en Boecio de Dacia: el científico como tal *(naturalis)* no puede en virtud de su método admitir un comienzo temporal del mundo, puesto que es imposible un comienzo de la existencia del mundo por causas naturales. Pero con ello es compatible que el mundo comenzara a existir por causas superiores. Véase el texto, extraordinariamente moderno, citado *ibid.,* 459.

[331] *De civitate Dei,* 10, 31; 11, 4 (PL 41, 311s.319s).

[332] *I Sent.,* 1, 1, 1, 1s. Cf. P. Mondreganes, *De impossibilitate aeternae creationis mundi ad mentem S. Bonaventurae:* «Collectanea Franciscana» 5 (1935) 529-570.

[333] Z. Hayes (cf. p. 405[133]) 108-114.

[334] En un principio tuvo la opinión contraria. J. Hansen, *Studia Albertina* (Festschrift B. Geyer; Münster 1952) 167-188.

[335] Z. Hayes, 107s.116s.

a lo largo de toda su vida, desde el *Comentario a las Sentencias* [336] (hacia 1254) hasta el *Quodlibetum* 12 [337] (hacia 1272), que no se puede probar la necesidad de que todo lo creado tenga un comienzo temporal. Sólo de la libre voluntad de Dios depende el que el mundo *ex parte ante* sea temporalmente finito o infinito. Sólo la revelación puede dar un conocimiento cierto de que de hecho se ha realizado una de las posibilidades —mundo con comienzo temporal— y no la otra. (Parece que ésta fue también la idea de Agustín [338]). Los intentos de probar lo contrario los rechaza Tomás «por la debilidad de las razones» [339]: en el mejor de los casos, son probables, no probativos [340]. Pero ni siquiera la autoridad de Tomás logró que este punto llegase a ser universalmente aceptado. En los siglos siguientes continuó discutido. Al comienzo del siglo XIX volvió a cobrar actualidad el problema de la creación por obra de Federico Schlegel y del Schelling de la última época. Fue entonces cuando A. Günther, J. Frohschammer y otros —como hizo más tarde (1925) L. Rougier— objetaron a la concepción de Tomás que, si si no es posible probar filosóficamente el comienzo temporal del mundo, tampoco será posible probar filosóficamente su carácter creado como tal, con lo cual ese carácter creado viene a ser objeto exclusivo de la fe (crítica ésta de la metafísica escolástica sobre la creación que dio lugar al replanteamiento y a la revalorización que supuso la «neoescolástica») [341]. Con todo, la reserva filosófica de Tomás en este problema parece hasta la fecha la postura más sabia. Reflexiones de la teoría matemática de los grandes números (desde los «números transfinitos» de G. Cantor) abonan la convicción de que no se puede probar que sea contradictoria una multitud ordenada (= serie) sin un miembro primario dentro de la serie misma. Al problema de la posibilidad de una serie así se reduce en último término el problema de la posibilidad de un mundo sin comienzo [342]. Puesto que la prueba «vertical» de la necesidad de una primera causa creadora se basa en la contingencia de las cosas del mundo en cuanto tales, es independiente de la cantidad (finita o infinita) de miembros que componen el encadenamiento «horizontal» de las causas segundas [343]. Por tanto, tampoco la filosofía tiene visos de poder resolver el problema del origen temporal del mundo.

El problema revierte a la *teología*. Para la interpretación de los textos bíbli-

[336] *II Sent.*, 1, 1, 5; 2, 1, 3.

[337] 2, 2; 5, 7. Más citas: *S. c. gentiles*, 2, 31-38; *De pot.*, 3, 14.17; *S. Th.* I, q. 7, a. 2-4; q. 46, a. 1-3; 3. *Quodl.*, 14, 2; 9. *Quodl.*, 1, 1; *De aeternitate mundi*. Cf. A. Antweiler, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant* (Tréveris 1961). Bibliografía *ibíd.*, 106[1], y J. Brinktrine (cf. bibliografía) 49; además: *St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventura, On the Eternity of World* (Milwaukee 1964). Lo mejor sigue siendo: Th. Esser, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung* (Münster 1895).

[338] Cf. nota 331.

[339] *II Sent.*, 1, 1, 5.

[340] *S. Th.* I, q. 46, a. 2; *S. c. gentiles*, 2, 38.

[341] E. Behler (cf. nota 326) 21-31. Sobre Frohschammer, etc.: Th. Esser (cf. nota 337). Cf., por ejemplo, recientemente: P. C. Landucci, *Si può dimostrare filosoficamente la temporaneità e finitezza dimensiva dell'universo materiale:* «Divus Thomas» (P), 52 (1949) 340-344, y la discusión en los años siguientes.

[342] W. Brugger, *Theologia naturalis* (Friburgo [2]1964) 206-211. Bibliografía: *ibíd.*, 206; además: J. A. Bernadete, *Infinity* (Oxford 1964).

[343] Ya para Aristóteles no había contradicción entre la infinitud temporal del conjunto en movimiento y la prueba del «primer motor inmóvil». La independencia de la idea de creación con respecto al problema de la duración temporal del mundo es importante para el diálogo con el materialismo dialéctico, quien con el dogma de la eternidad del mundo cree haber dejado fuera de lugar toda pregunta por su autor.

cos aducidos, la teología debe ir en busca de orientación en primer lugar a la tradición y al magisterio. La primitiva tradición cristiana reivindica de muchas maneras que ninguna criatura puede existir desde la eternidad [344]. Pero, se replica [345], de lo que en ese caso se trata a menudo es de probar contra el arrianismo, a partir de la eternidad del Logos testificada por la Escritura, que el Logos es ser divino increado; se trata, por tanto, de una eternidad no atribuible al mundo, ya que rebasa el problema de comienzo o no comienzo e implica el *nunc stans* de la supratemporalidad como tal, de la identidad conclusa, de la pura y total concentración en sí mismo, que excluyen todo tipo de derivación y todo tipo de sucesión. Los Padres de la Iglesia, aun fuera de dicho contexto cristológico, no atienden a esa diferencia conceptual entre eternidad y ausencia de comienzo [346]; este hecho debilitaría la fuerza de su testimonio en el problema que nos ocupa, pero sin anularlo, ya que incluso cuando esa distinción se perfila con toda claridad, como es el caso de Agustín [347], la tradición sigue manteniendo que la Escritura testifica el origen temporal del mundo. Este era también el presupuesto común de todos los partidos (ortodoxos) en la controversia filosófica de la Alta Edad Media. El Lateranense IV, de 1215, parece dirigir su afirmación de que Dios ha creado el mundo «ab initio temporis» [348] contra aquellos albigenses que admitían una materia sin comienzo. El Vaticano I [349] repite la fórmula en contra del pensamiento panteísta o panteizante del siglo XIX. Por tanto, aun cuando se piense [350] que la fórmula «ab initio temporis» no implica una definición propiamente ocasional por parte del magisterio de un modo tradicional de hablar. Por eso, tampoco puede darse por concluido el problema por el hecho de que la reciente teología protestante arguya «desde distintos flancos», y sobre todo a consecuencia de la interpretación existencial de la fe cristiana inspirada en R. Bultmann, «que la afirmación del Creador no dice nada en absoluto sobre el 'comienzo', sino que se refiere exclusivamente a un *principium* —sin *initium*—» [351]. En

[344] Textos en Petavio, *Dogmata theologica,* 1, 3, 6; cf. C. Tresmontant (cf. *supra,* 423[249]) 214-242.

[345] Así, por ejemplo, Th. Esser (cf. nota 337) 58-67; cf. L. Lercher, *Institutiones theologicae* II (Innsbruck 1940) 236.

[346] Ireneo, *Adv. haer.,* 2, 34, 3 (PG 7, 835: «... quaecumque facta sunt et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, et *per hoc* inferiora sunt ab eo, qui ea fecit...»); Basilio, *Adv. Eunomium,* 2, 17 (PG 29, 608); Ambrosio, *Hexaëmeron,* 1, 3, 10s (PL 14, 138); Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* 1, 8 (PG 94, 812s). Cf. el mismo resumen conclusivo en E. Brunner (cf. bibliografía): «Afirmar del mundo al igual que de Dios que es eterno, que no tiene comienzo temporal, es hacer del mundo el *alter ego* de Dios y de Dios el doble del mundo... Del ser mundano, de la criatura, es propio comenzar en el tiempo».

[347] Sobre todo en *De civitate Dei,* 11, 4-6; 12, 15, 2 (PL 41, 319-322.364s); cf. J. de Blic, *Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde:* «Mélanges de Science Religieuse» 1 (1945) 33-44. Bibliografía sobre la concepción agustiniana del tiempo: O. Lechner, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins* (Munich 1964) 120s.17-24. Incluso Orígenes, aun admitiendo por influjo de Platón que antes de este mundo existieron otros mundos, y el primero de ellos desde la eternidad, concede que «en la proclamación de la Iglesia» (= en la Escritura) está contenido «que *este* mundo comenzó en un tiempo determinado» *(De princ.,* 1, pról. 7: PG 11, 119).

[348] DS 800; cf. M. Flick y Z. Alszeghy (cf. bibliografía), 104s.

[349] DS 3002; cf. también DS 3890.951-953.1333.

[350] Como R. Guelluy (cf. bibliografía) 61[1]; según él, la afirmación de que el mundo tiene un comienzo temporal es «proche de la foi».

[351] O. Weber (cf. bibliografía) 556. K. Barth, quien se pronuncia por el comienzo del proceso temporal, lo oscurece después con su especulación (KD III/1, 75s), que

el campo de la teología católica, A.-D. Sertillanges [352] simpatiza con esta concepción, y cita a su favor [353] —¿con razón? [354]— a Teilhard de Chardin. Para P. Schoonenberg [355], la afirmación de que «Dios obra al comienzo significa que él es anterior al mundo; o mejor —ya que eso de 'anterior al mundo' sitúa en cierto modo a Dios en un tiempo anterior al tiempo—, que Dios existe por encima y fuera del tiempo y del mundo... Dios crea al comienzo, es decir, desde su eternidad, desde sí mismo, y esta relación entre Dios y el mundo sigue siendo siempre la misma». Puede que tales interpretaciones, cuando no esquivan el punto exacto de la cuestión [356], resistan la confrontación con *afirmaciones aisladas* de la Escritura y de la tradición; pero pienso que no resisten la confrontación con el *contexto universal* de dichas afirmaciones.

Una teología de la creación, orientada conscientemente en una perspectiva histórico-salvífica en el contexto de la fe, se pronunciará, en virtud de esa orientación consciente, por el comienzo temporal del mundo. El mundo creado es en esta perspectiva el espacio y el tiempo de la alianza de Dios con su pueblo [357], del Dios que en el hombre Jesucristo, el Hijo de Dios, otorga la radicalidad irrepetible y definitiva que puede conducir a la humanidad a su plenitud universal.

él mismo resume así «*contra* Agustín»: «Mundus factus cum tempore, *ergo* in tempore» (*ibid.*, 76; el subrayado es de Barth).

[352] En su interesantísimo estudio *L'idée de création et ses retentissements en philosophie* (París 1945) 7.12.16-19.38-40; cf. *Die katholische Glaubenslehre* I (Friburgo 1959) 496. En contra, J. de Blic: BLE 47 (1946) 162-170.

[353] *Ibid.*, 16.18.

[354] Precisamente el texto de Teilhard compuesto en 1926 y no aparecido hasta 1957, *Les fondements et le Fond de l'Idée de l'Évolution* (en castellano, *La visión del pasado*, Madrid 1958), habla en contra de esto: no sólo en notas (165[1] [contra la cita de Sertillanges] y 169[1]), sino también en el cuerpo del texto, Teilhard explica «lo infinito de los tiempos transcurridos», etc. (163; «para todo pensar humano» en «la realidad experimental»), como negación no sólo de «la realidad experimental de un ser... que tuviera una faz abierta a la nada temporal» (163), de «un cero experimental en la duración», de un «principio temporal *señalable*» —de modo fenoménico empírico—: «esta presunta exigencia de la ortodoxia sólo se explica por una contaminación ilegítima del plano fenoménico por el plano metafísico» (168).

[355] *Gottes werdende Welt* (Limburgo 1963) 41s; cf. R. Guelluy (cf. bibliografía) 61.

[356] Como hace en *este* caso Sertillanges, tan admirablemente agudo en otros momentos.

[357] Bibliografía: Barth, KD III/1, 72ss; H. U. von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid [2]1964); A. Vögtle, *Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis* (Friburgo 1961); O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (1946), Zurich [3]1962; H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963); A. Darlap, *Tiempo:* CFT IV, 343-351; P. Neuenzeit, *Gedanken zum biblischen Zeitverständnis:* «Bibel und Leben» 4 (1963) 223-239; W. Pannenberg (ed.), *Offenbarung als Geschichte* (Gotinga [2]1963); W. Kasper, *Grundlinien einer Theologie der Geschichte:* ThQ 144 (1964) 129-169; P. Neuenzeit, *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit* (Munich 1964) 37-65; K. Rahner, *Die Problematik von Raum und Zeit* (cf. nota 321) 210-224; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte* (Munich 1964); O. Cullmann, *La historia de la salvación* (Barcelona 1967); H. Fries, *Zeit als Element der christlichen Offenbarung*, en *Interpretation der Welt* (Fsch. R. Guardini; Wurzburgo 1965) 701-712. En cuanto al análisis del tiempo en general: R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik* (Francfort 1962) 42-145; F. Kümmel, *Über den Begriff der Zeit* (Tubinga 1962); J. Mouroux, *Le Mystère du Temps* (París 1962); R. Schaeffler, *Die Struktur der Geschichtszeit* (Francfort 1963); W. Mayer (ed.), *Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert* (Berna 1964); M. Bordoni, *Il tempo. Valore filosofico e mistero teologico* (Roma 1965); G. Nebel, *Zeit und Zeiten* (Stuttgart 1965); R. Wallis, *Le temps, quatrième dimension de l'esprit* (París 1966).

Según eso, el mundo y toda su sucesión temporal debe estar orientado hacia el hecho Cristo, acontecimiento que comienza en un momento determinado del tiempo y que progresa con la ulterior sucesión temporal como acontecimiento del *Christus totus caput et membra.* Con una orientación así hacia la realización definitiva, es incompatible en absoluto el que el tiempo del mundo no tenga comienzo. En un mundo existente desde siempre, únicamente podría caber la perspectiva griega común y sobre todo la platónica [358]: lo siempre vigente, lo permanente a perpetuidad; o, en la medida en que se imponga la perspectiva empírica, la repetición, en giro eterno e ininterrumpido, de lo mismo [359]. No habría «nada nuevo» [360]; se daría «la necesidad de que siempre haya existido, exista y haya de existir lo mismo» [361]. Pero ésta es la novedad cristiana: ¡que en el mundo existe algo *nuevo!* Jesucristo, A y Ω de la realidad del mundo, es eso nuevo en la figura, cuya irrepetible novedad supera toda esperanza, de un hecho histórico preciso, con un nacimiento y una muerte humanos. Esta novedad de Cristo tiene —y pone— como presupuesto la *novitas mundi* (de la cual habla Tomás [362] en el sentido de que el mundo comienza temporalmente). Al contrario de lo que ocurre en la «mala» repetición cíclica de la antigua concepción del tiempo [363], la οἰκονομία del Dios de Jesucristo se realiza en una *consecutio temporum* orientada por un plan hacia un fin, con una coordinación intrínseca entre las etapas del tiempo. Unos a otros se suceden el tiempo de los patriarcas y el tiempo de la ley, los tiempos de los Jueces, de los Reyes, de los profetas... y de la plenitud del tiempo (Mc 1,15), cuando llega la hora de Jesús (Jn 2,4; 7,6; 13,1), el tiempo del evangelio, el tiempo de la gracia. Situándonos en la dimensión del mundo, abarcando el binomio AT-NT, aparece el tiempo como tiempo de la creación, tiempo del pecado, tiempo de la revelación y tiempo de la Iglesia [364]. El eón futuro [365] hace que el tiempo presente del mundo no sea más que una pausa provisional finita. Dios, que tiene el poder, ha señalado los καιροί

[358] Platón, *Política,* 6, 485-499; Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* 6, 4; 10, 7 1140a. 1177b.

[359] Heráclito, B 30 (ed. Diels). Aristóteles, *De generatione...,* 2, 11; *Meteoros,* 1, 14; *Problemas,* 13, 3; cf. *Física,* 8, 8-10, 265a.266a. Lucrecio, *De natura rerum,* 3, 945 (ed. Bailey 1954): «eadem sunt omnia semper»; 5, 1135.

[360] Marco Aurelio, *Ad seipsum,* 7, 1: οὐδὲν καινόν; cf. 6, 37.

[361] Así la polémica anticristiana de Celso (según Orígenes, *Contra Celsum,* 4, 65: PG 9, 1133).

[362] *II Sent.,* 2, 1, 3 ad 2; *S. Th.* I, q. 46, a. 2.

[363] Sobre la ya casi clásica distinción entre las concepciones del tiempo y de la historia, cíclica la antigua y lineal la cristiana, cf. sobre todo O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (Zurich ^{3}1962) 19-23.27.49-113; bibliografía reciente, *ibíd.,* 61^{2}. En contra: W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen* (Munich 1961); M. Seckler (cf. nota 357) y otros (cf. Cullmann, *op. cit.,* 21). Habría que matizar ambas concepciones y establecer así un puente entre ellas. El ciclo tenido por característico de los griegos habría que explicarlo como una *pluralidad* de ciclos o, lo que es lo mismo, como una falsa identidad (en el sentido hegeliano) entre principio y fin, merced a la perfecta equivalencia de los estados de egresión y regresión. Mientras que la concepción cristiana «lineal» (los esquemas espaciales son siempre deficientes) no debiera excluir la idea del ciclo *singular* con una auténtica identidad diferenciada entre principio y fin, con el fin como plenitud única y definitiva. Se trata, pues, no de esquemas temporales vacíos que transcurren de este o de otro modo, sino de un tiempo cualitativo, lleno. A. Darlap: CFT IV, 350, y H. Fries (cf. nota 357) 708-710.

[364] H. Fries (cf. nota 357) 707; H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963) 166.

[365] Mt 12,32; Mc 10,30; Lc 18,30; Ef 1,21; Heb 6,5...; cf. H. Schlier: LThK X (1965) 1330-1332.

(Hch 1,7: la palabra, que se refiere a los últimos tiempos, vale también de los primeros; cf. Hch 17,26). Desde antes de todo tiempo ha fundado Dios los eones en su totalidad en Jesucristo (Ef 1,10; 3,11). Jesús, como Cristo (= Mesías), cumple la promesa de alianza de Yahvé con Israel, completa la dinámica histórica inicialmente particular del AT. Jesús, como Kyrios-Señor, asume el señorío de Dios sobre el mundo y las naciones, basado en la creación del mundo, y lleva así a su plenitud terminal el proceso universal del mundo y de la humanidad. Esta doble proclamación de Jesús como Mesías y Kyrios marca los polos del dinamismo de la historia de la salvación del AT y del NT: entre creación y parusía, centrada en la encarnación del Crucificado y Resucitado. Los sucesivos tiempos del mundo adquieren así carácter de etapas, de épocas distintas, cada una con su carácter cualificado y su valor intransferible, según el papel que cada una desempeña en el crecimiento hasta la talla perfecta del *Christus totus* (cf. Ef 4,13), y no sólo, hablando en términos de cristianismo anónimo, en «el progreso consciente de la libertad» [366]. El acontecer temporal del mundo, como historia de la salvación que es, está dirigido desde dentro por esa dinámica «entelequial», espiritual y religiosa. Cada presente está determinado por el perfecto del «ya» histórico-salvífico y por el futuro del histórico-salvífico «todavía no»; y él mismo, en virtud de la libertad humana, determina a su vez pasado y futuro. A la anticipación del *ésjaton* del tiempo corresponde la retrotracción hasta el *proton* del tiempo. El comienzo es el esbozo de la plenitud terminal. Por eso la historia de la salvación se anticipa hasta el origen del hombre y de todo su mundo; y esto de un modo que desmiente la indiferencia implicada en la afirmación de que el mundo existe desde siempre, donde no cabría un «todavía no» genuinamente histórico. Si el tiempo no tuviera comienzo, siempre estaría ya gastado, no sería más que un aburrido rato prolongado; sería imposible «comprar» (Ef 5,16) nada con él. Ahora bien: el tiempo es para nosotros «el mensaje de la condescendencia de Dios y de la tensión del mundo entre dos puntos que Dios, con su paciencia, mantiene separados» [367]. Dentro de este arco tenso, es más, *como* tal arco, tiene lugar el hecho Cristo. Al asumir Dios en unidad personal en Jesucristo lo que no es Dios, asume el tiempo mismo. Porque el tiempo no es la consecuencia indebida de la caída original de una libertad creada; el tiempo no es únicamente un rasgo de la figura caduca de este mundo (cf. 1 Cor 7,31) [368]; el tiempo pertenece al carácter constitutivo y radical de lo creado por el hecho de no ser Dios [369]. Al hablar así no me refiero sólo, ni me refiero en primer lugar, al tiempo «externo» como vacía continuidad de mutaciones del mundo mensuradas (en lo posible) objetivamente por medios físicos; ese mismo tiempo externo no existe mientras no se refleja en la conciencia humana [370], mientras no se realiza y entiende en el tiempo «interno» de la propia experiencia del hombre que libremente se pone en marcha hacia su realidad definitiva. El tiempo, obra también del hombre por la mutua relación existente entre tiempo interno y externo, configura y denota la realidad del hombre. Como tiempo humano, el tiempo es el tiempo *del* hombre por antonomasia que se llama Jesucristo. La negatividad ontológica del tiempo se ve en Jesús elevada a la nueva positividad —cristológica—:

[366] Hegel, *Werke* II, 46 (ed. Glockner).
[367] H. Dolch, *Die Problematik von Raum und Zeit* (cf. nota 321) 187.
[368] Textos de la teología actual: M. Seckler (cf. nota 357) 181[108].
[369] H. U. von Balthasar (cf. nota 364) 40.
[370] También Aristóteles, el primer teórico de una concepción del tiempo presentada como puramente objetivista, tiene conciencia de esta subjetividad: «No habría tiempo si no existiera el alma» (233a 26), conclusión a la que llega en *Física,* 4, 14 223a 21-28.

«el Dios que gratuitamente se nos abre para salvarnos ha asumido el tiempo en todas las realizaciones que sirven para salvarnos» [371]. En resumidas cuentas, el tiempo ha venido a ser realidad mundana —tiempo del mundo con comienzo y fin— porque Dios mismo quería hacerse realidad humana. Es «la manifestación mundiforme de la filiación» [372] del Hijo de Dios en cuanto Hijo del hombre; es una de las dimensiones de la comunicación de Dios diciéndose a sí mismo en la realidad del mundo [373].

El tiempo, en cuanto tiempo de salvación, es finito en las dos dimensiones, de presente y de futuro; tiene un *terminus a quo* y un *terminus ad quem* [374]. Esta visión histórico-salvífica de la creación, con su temporalidad dirigida, no es únicamente un logro teológico de fecha reciente. Ya en la teología cristiana más primitiva, aunque con una comprensión todavía no elaborada conceptualmente, el tiempo se concebía en una perspectiva totalmente funcional como el medio para la realización del plan salvador de Dios [375], y ya los autores del documento sacerdotal veterotestamentario, al encuadrar la creación y la protohistoria en el esquema semanal o en el de la sucesión de generaciones *(toledot)*, las estaban viendo como acontecimientos temporales [376]. Ambrosio [377] enlaza con el comienzo del mundo la conclusión histórico-salvífica del fin del mundo testimoniado por la Escritura (1 Cor 7,31; Mt 24,35; 28,20). Al «circuitus temporum... in eadem redeuntes et in eadem cuncta revocantes» le lanza Agustín [378] un ágil ataque de flanco a base de Sal 12,9 («in circuitu impii ambulant»), para acabar contraponiendo: «Semel enim Christus mortuus est pro peccatis». Cf. el «de una vez para siempre» de Rom 6,10; Heb 7,27; 9,12; 10,10, y el «una vez» de Heb 9, 28; 1 Pe 3,16. «*Circuitus illi iam explosi sunt* [379]: he aquí el grito triunfal del cristiano a quien Dios se le ha revelado como creador y salvador» [380]. De modo similar Nemesio de Emesa [381] (siglo v), refiriéndose a las palabras de Cristo: Εἰς ἅπαξ γὰρ τὰ τῆς ἀναστάσεως, καὶ οὐ κατὰ περίοδον. Según Buenaventura [382], aquel que admite que el mundo no tiene comienzo temporal acaba afirmando que el Hijo de Dios no se ha hecho hombre...

Una fundamentación así del comienzo temporal del mundo va mucho más lejos que un simple argumento de conveniencia, según el cual el carácter creado del mundo queda subrayado al máximo si su existencia tiene un comienzo (¡comienzo de todos modos no experimentable!). Realmente, lo que comienza a existir

[371] H. Fries (cf. nota 357) 705.

[372] M. Seckler (cf. nota 357) 125 (cf. 105-108), según H. U. von Balthasar, *Theologie...* (cf. nota 357) 23ss, y J. Mouroux (cf. nota 357) 18ss.

[373] Cf. A. Darlap: CFT IV 344. E. Mersch *(La Théologie du Corps mystique* [París 1944] I, 163) dice de la creación del mundo: «Dieu, dès lors, se formait un corps».

[374] Sobre M. Seckler (cf. nota 357) 104.

[375] L. Scheffczyk (cf. bibliografía) 62. Cf. St. Otto, *Das Problem der Zeit in der voraugustinischen Theologie:* ZkTh 80 (1960) 74-87.

[376] Cf. *supra,* 374; cf. H. Haag: «Hochland» 53 (1960-61) 276 (en Gn 1 se enseña la *creatio in tempore).*

[377] *Hexaëmeron,* 1, 3, 10 (PL 14, 138).

[378] *De civitate Dei,* 12, 13 (PL 41, 361s).

[379] *Ibid.,* 12, 20, 4 (PL 41, 371).

[380] H. de Lubac, *Catholicisme* (París 1965).

[381] *De natura hominis,* 38 (PG 40, 761).

[382] *De decem praeceptis,* 2, 25 (ed. Quaracchi, 5, 514): «Ponere enim mundum aeternum, hoc est... dicere, quod Filius Dei non est incarnatus». Sobre la base de la concepción del tiempo que tiene Buenaventura se puede explicar por qué para él resultaba sin sentido la idea de una duración temporal sin comienzo; cf. J. Ratzinger (cf. *supra,* 412[183]) 142s.

(o deja de existir) manifiesta con ello su constitución contingente mucho más drásticamente que a través del carácter permanente de su mutabilidad y temporalidad, muestras evidentes de que el ente en cuestión no puede tener en sí mismo la razón suficiente de su existencia, sino que debe haber sido creado por el Dios no contingente, por el Dios absoluto. Por parte del mundo, el comienzo temporal es signo evidente de su contingencia y facticidad. Desde el lado de Dios, el comienzo temporal del mundo es (para nuestro pensamiento imaginativo) la expresión más impresionante de la soberanía con que Dios crea libremente el mundo, de la hegemonía del amor de Dios, cuyo don procede únicamente del amor, de lo indebido (y en ese sentido de lo cuasi sobrenatural), de la creación toda como don personal hecho al hombre amado por Dios y puesto por ese amor en la existencia [383].

Lo que filosóficamente puede ser una pura posibilidad o una probabilidad es teológicamente —es decir, para la teología cristiana— una necesidad. Por ser el mundo el mundo de Jesucristo, Dios debió crearlo como mundo con comienzo temporal.

6. *El mundo y el hombre en la providencia divina*

La *providencia* de Dios se presenta desde el punto de vista filosófico como una consecuencia racional, tardía y difícil de la metafísica de la creación; pero en la afirmación bíblica fundamental del Dios que crea para salvar, la providencia es lo inmediato y primordial, lo que reviste el interés primario y máximo. Israel palpa la solicitud de su aliado Dios en forma de poder absoluto sobre su destino en medio de los pueblos, y como presupuesto de esta fe en la protección de Dios, como un horizonte más lejano y su fundamento último, reconoce Israel el señorío universal y la acción creadora de Dios. Dentro del AT son el Deutero-Isaías y una serie de salmos [384] los que más decididamente perciben el señorío creador de Dios a través de su constante poder histórico. Con una inmediatez tosca para la conciencia actual ve el AT (por ejemplo, Dt 4,19) la mano de Yahvé dirigiendo el destino de los pueblos; un pueblo es la vara para fustigar a otro (Is, Jr, Ez, Am). Incluso la conquista del reino por Ciro sirve al plan de Yahvé: Is 45, y los mismos poderes antidivinos de Jr 46-51 y Ez 27-31; 38s. Dios sigue al hombre hasta en sus astucias atrevidas y las aprovecha para la salvación (Gn 20; 26; Ex 2). Las narraciones del sacrificio de Abrahán (Gn 22) y de José en Egipto (Gn 37; 39-50; cf. 50,20) son cantos al Dios providente, al igual que los libros más recientes de Rut, Ester y Daniel.

«Recordad lo pasado desde antiguo, pues yo soy Dios y no hay otro; yo soy Dios, no hay otro Dios como yo. De antemano yo anuncio el futuro; por adelantado, lo que aún no ha sucedido. Digo: Mis planes se realizarán y todos mis deseos llevaré a cabo. Yo llamo del Oriente un ave rapaz, de un país lejano al hombre en quien pensé. Tal como lo he dicho, así se cumplirá; como lo he planeado, así lo haré» (Is 46,9-11).

«Bendito sea el nombre de Dios por los siglos de los siglos. El posee la sabiduría y el poder. El hace alternar estaciones y tiempos, depone a los reyes y los entroniza, da a los sabios sabiduría y ciencia a los expertos. El revela las honduras y secretos, conoce lo que ocultan las tinieblas, pues la luz mora junto a él» (Dn 2,20-22).

[383] Todo esto lo abarca Tomás en el «convenientissimum» de *S. c. gentiles,* 2, 38; cf. *De pot.,* 3, 17 ad 8: «convenientius» porque «expressius».

[384] Cf. *supra,* 375-378.

No sólo los grandes acontecimientos históricos (cf. sobre todo Sal 46), también las necesidades anuales y diarias de la comunidad del pueblo caen bajo la previsión de Dios. La providencia de Dios abarca hasta el destino del individuo, como proclaman a muchas voces los salmos [385]. «Yahvé es mi pastor, nada me falta...» (Sal 23). «Tú que hiciste las cosas pasadas, las de ahora y las venideras; que has pensado el presente y el futuro, y sólo sucede lo que tú dispones y tus designios se presentan y te dicen: ¡Aquí estamos! Pues todos tus caminos están preparados y tus juicios de antemano previstos» (Jdt 9,5s).

Providencia en el NT. Esto trae a la memoria en primer lugar las palabras de Jesús sobre los pájaros del cielo y los lirios del campo (Mt 6,25-34; Lc 12, 22-31; 11,1-4; cf. Lc 12,4-7). La fe ingenua en el cuidado paternal de Dios, urgida con imágenes amables, ha de acrisolarse en la adversidad (Mc 4,35-41 par.). *La* piedra de toque es la comunidad de vida y muerte con Jesús. Con el anuncio de que el destino del discípulo es el mismo que el del Maestro humillado y paciente (Mt 10,24s) prologa Jesús en el discurso de misión su exhortación a confiar en la providencia de Dios (Mt 10,28-31), e inmediatamente después de aludir a la providencia del Creador, vuelve a insistir Jesús en que al discípulo se le exige ser como él mismo (Mt 10,38-40). «Aquí se alza la cruz en medio de la creación, y la providencia, oculta voluntad de Dios al crear, que interviene hasta en la muerte del menor de los gorriones, se presenta como idéntica con la voluntad que quiere unir al hombre con el Crucificado en su muerte, para unirle con él también en su resurreción» [386]. Hacia este Jesús, como Mesías que es, como motivación primordial de la creación, tiende el plan eterno del Padre (Ef 3,9), toda la historia anterior a Cristo, incluso la exterior al AT (Hch 17,22-31; 14,15-17), y las sucesivas generaciones de los antepasados de Jesús (Mt 1,1-17; Lc 3,27-38). Y es la manipulación política de Caifás la que da a la abismal providencia de Dios su verdadero nombre: conviene que un hombre muera por el pueblo (Jn 11, 49-52). La libertad interior del cristiano ante la preocupación por la vida tiene como horizonte a ese Jesús, el Señor que viene pronto (Flp 4,6s; cf. 1 Pe 4,12-19; 5,6-11). «Sabemos que Dios coopera en todo para bien con los que le quieren, por ser ellos llamados por designio suyo. Porque a aquellos en quienes previamente se fijó les dio el destino de llegar a ser retrato del modelo que es su Hijo, para que éste sea entre muchos hermanos el primogénito. Pues bien: a quienes predestinó, además los llamó, y a quienes llamó, además los justificó, y a quienes justificó, además los glorificó. Ante esto, ¿qué diremos? Si Dios está de nuestra parte, ¿quién podrá contra nosotros? Quien no perdonó a su propio hijo, sino que lo entregó en favor de todos nosotros, ¿cómo con él no nos ha de conceder todas las demás cosas?» (Rom 8,28-32).

Ante un testimonio tan unánime de la Escritura en cuanto al contenido, poco importa que la palabra *providentia*-πρόνοια no sea de origen cristiano, sino griego. Los historiadores Heródoto y Jenofonte la usan. Alcance sistemático logró la idea de providencia sobre todo en la Estoa [387], que influyó en la tardía tradición judía (incluso en los apócrifos: 3 Mac 4,21; 5,30; 4 Mac 9,24; 13,18; 17,22), especialmente —a excepción de Job y Eclesiastés— en la visión optimista del mundo propia de la literatura sapiencial (por ejemplo, Sab 14,3; 17,2). El NT no refiere πρόνοια a Dios, sino únicamente al hombre que planea algo (Hch 24,2; Rom 13,

[385] Sal 16,5.8; 37,23s; 65,6-14; 66,10-12; 73,23s; 92; 103; 139,6.24; 145,10-21. Cf. Jr 1,5; Ecl 6,10; Job 14,5; Prov 20,4; Eclo 11,4.

[386] R. Prenter (cf. bibliografía) 201.

[387] Crisipo, sistemático de la primitiva Estoa: *Περὶ προνοίας;* Cicerón, *De natura deorum* II, 73-153; Séneca, *De providentia.*

14). Los vocablos afines πρόθεσις, πρόγνωσις-προγιγνώσκειν, προορίζειν [388] se refieren a la elección de los hombres en Cristo y subrayan la función histórico-salvífica de la providencia de Dios.

Al «encarnar» su conciencia creyente en el mundo griego, la primitiva *teología cristiana* concede una gran resonancia a la idea de providencia. El Pastor de Hermas es el primero en usar πρόνοια [389]: el Dios creador ha fundado su santa Iglesia con su sabiduría y su providencia. Ireneo [390] intenta incluir en la revelación salvadora de Dios la gran teleología cósmica. Clemente de Alejandría ve en la providencia una función de la pedagogía universal del Logos. Para Atanasio [391], es también el Logos la auténtica fuerza de la providencia y de la conservación del mundo. Gregorio Nacianceno [392] considera la providencia como revelación del poder de Dios en la historia de la salvación, mientras que Gregorio Niseno [393] se fija más en los efectos cósmicos de la providencia, que él deduce de las propiedades de Dios. Escritos sobre la providencia compusieron Clemente de Alejandría, Lactancio, Gregorio Niseno, Crisóstomo, Sinesio de Cirene, Eusebio de Cesarea y Teodoreto de Ciro. El *De civitate Dei* de Agustín es una gran teodicea providencialista. La escolástica no planteó la cuestión de la providencia tanto a partir de la creación cuanto a partir de las propiedades activas esenciales de Dios, su conocimiento y su voluntad, y desde ellas perfiló el análisis racional del concepto de providencia. Esto repercutió en la distinción de las ortodoxias reformadoras entre providencia general, especial y especialísima, según que la providencia se refiera a todo el universo, a la humanidad o a los elegidos. Según el Vaticano I [394], «Dios protege y dirige con su providencia todo lo que él mismo ha creado».

La actual repugnancia por una deformación antropomórfica de la idea de providencia [395] puede quizá aducir a su favor el hecho de que el AT hebreo y el NT no conocen un concepto propio de providencia, «puesto que la idea de creación, fundamento y soporte de la fe en la providencia era totalmente actualista y puntual y la providencia misma no se entendía más que como creación continuada» [396]. El reverso de la providencia en cuanto realidad eterna de Dios es la conservación activa del mundo y de todo el acontecer mundano por Dios.

Dios *conserva* el mundo con una actividad creadora permanente; eso es lo que en una perspectiva histórico-salvífica se llama providencia y creación. Pero repitamos que no se trata de una consecuencia racional de la fe en la creación, sino del origen experimental de esa fe en la creación. Puesto que la revelación de la intervención histórica de Dios lleva a su intervención creadora, la intervención creadora ha de tener lugar tanto haciendo surgir el mundo desde antes del tiempo como —y con mucha más razón— conservándolo en cada momento y colmándolo

[388] Rom 8,28; 9,11; Ef 1,11; 3,11; 2 Tim 1,9; Hch 2,23; 1 Pe 1,2.20; Rom 8,29; 11,2; Rom 8,29s; 1 Cor 2,7; Ef 1,5. Cf. O. Weber (cf. bibliografía) 565s.

[389] *Vis.*, 1, 3, 4; según J. Behm: ThW IV, 1006. Sobre esta sección, L. Scheffczyk (cf. bibliografía) 34.46.49.55-60.65.81.89.92s.

[390] *Adv. haer.*, 2, 26; 3, 25, 1 (PG 7, 800-802.968).

[391] *Contra gentes*, 42 (PG 25, 84s).

[392] *Oratio* IV, 18s (PG 35, 546s).

[393] *Or. cat.*, 20 (PG 45, 56s); *De anima et resurr.*, 2, 3; 3, 1 (PG 46, 22-27).

[394] DS 3003. Cf. además DS 459.790.2902.

[395] Hay que revisar un tipo de afirmación de la providencia que achaca a Dios todo lo que en realidad es culpa del hombre. Habría que destacar con más fuerza la permisión indirecta del amor de Dios, destacando a la vez que ese amor puede en último término sacar bien de todo.

[396] L. Scheffczyk, 11.

al fin de los tiempos: como *creatio continua*. De ahí que la fe del AT en la creación sea, además de lo que llevamos dicho hasta ahora, ante todo un reconocimiento de la conservación creadora del mundo, de su curso temporal y de los destinos históricos del pueblo de Israel y de todos los pueblos [397]. Multitud de citas podríamos aducir para completar esta afirmación. La fuerza vital de todos los seres vivos es un don permanente de Dios:

Escondes tu rostro y se espantan;
les retiras tu aliento y expiran
y vuelven a ser polvo;
envías tu alimento y los creas,
y repueblas la faz de la tierra.
(Sal 104,29s) [398].

Todo el salmo 104 expone a base de ejemplos cómo el mundo, en cada momento de su existencia, necesita ser prorrogado por Dios [399]. La justicia de Dios «es la actualización de la acción creadora de Yahvé, Dios y Rey. Esa justicia se le transfiere al hombre como un ámbito que hace posible la vida en su auténtico sentido» [400]. Dios mata y da la vida (1 Sm 2,6). El da la lluvia, los frutos y el alimento a su tiempo (Jr 5,24; Dt 11,14s; Sal 145,15); da los días y los años con sus respectivos períodos... (Sal 74,16s; 136,8s). Cf. Sab 1,7; 11,24-26. Según Job 26,27s; 37,27s, la acción creadora de Dios está en presente. La Palabra, que hizo de mediador en la creación, es también la fuerza de conservación (Sab 16,26; Sal 119,51; Eclo 43,26). El reinado señorial de Dios es en los himnos cultuales (por ejemplo, Sal 96; 66,5) algo palpado en presente. Dios es el Rey poderoso [401]. «Decid entre las naciones: '¡Yahvé es rey!'. El fijó el orbe, inconmovible» (Sal 96, 10). También el NT proclama la gloria del «Rey de los tiempos» (1 Tim 1,17). En Cristo, primogénito de la creación, en quien todo ha sido creado, tiene también el universo, según Col 1,16, su consistencia permanente. En Jn 5,17 se defiende Jesús contra quienes le atacan por haber curado en sábado (!): «Mi Padre trabaja siempre y yo también trabajo» [402].

¿Es quizá Jn 5,17 (y el mismo Is 40,28) [403] una corrección del *reposo sabático* de Yahvé con que concluye la primera narración de la creación? ¿Se puede interpretar el descanso de Dios «tras» la creación del mundo en el sentido de que la intervención creadora de Dios precede siempre con total calma y absoluta superioridad a toda evolución del mundo y del hombre, incluso a su libre creación cultural, abarcando y sosteniendo todo ello en y con su reposo divino, que

[397] Según G. Gloege (RGG³ V [1961] 1487), éste es «el camino por el que conoce Israel, quien por la experiencia viva de una creación presente a diario va llegando 'en cada caso' a la alabanza del Creador 'al principio'».

[398] Cf. Job 34,14s; Gn 2,7; Ecl 12,7.

[399] Cf. G. v. Rad (cf. bibliografía) I, 358s.

[400] G. Gloege: KuD 1 (1955) 35[33], citando a K. Koch, *Sdq im AT* (tesis), Heidelberg 1953.

[401] Cf. Sal 91,14; 93,1s; 95,3; 97,1; 98,6; 103,19; 149,2.

[402] K. Barth (KD III/1, 10) indica «que el sustantivo 'Creador' no aparece en el NT más que una vez (1 Pe 4,19), y que de ordinario aparecen en su lugar circunlocuciones participiales o de relativo; lo cual quiere decir que de ordinario se concibe la creación expresamente (?) como una acción histórica de Dios», en la línea de la *creatio continua*.

[403] «Que Dios desde siempre es Yahvé, creador de los confines de la tierra, que no se cansa ni se fatiga...».

se identifica con su intervención creadora, de tal modo que el reposo sabático de Gn 2,3 venga a ser precisamente la inauguración de la *creatio continua?* [404]. Ateniéndonos al texto, parece evidente que la preocupación por basar primigeniamente en Dios la ley del sábado oscureció a los autores del documento sacerdotal la visión de la permanente acción creadora de Dios [405]. La investigación más reciente sobre la primera narración de la creación [406] piensa por diversas razones que Gn 1, en concreto, no dice que Dios cree incesantemente, sino que más bien la creación aparece como una acción de Dios ya concluida, a la cual sigue de todos modos el cuidado de Dios para que la creación perdure.

En los símbolos de fe de la primitiva *tradición* [407], la idea de conservación por el Dios creador está latiendo en la denominación de Padre y en la de παντοκράτωρ, término tomado de la Estoa y que en latín se traduce a menudo por «omni*tenens*». Es interesante que Ireneo [408] admita, precisamente para el hombre, una creación progresiva que le va perfeccionando poco a poco en dirección a Dios. Es Agustín [409] quien más ha elaborado la doctrina de la conservación del mundo, la cual es para él un momento necesario del acto creador. Hay que confesar, con todo [410], que la idea de creación permanente está muy poco desarrollada en la patrística en conjunto. La Escolástica [411], sin embargo, la ha discutido exhaustivamente, aunque desde la vertiente ontológica, propia de la filosofía. El carácter existencial de fe de este artículo tradicional consiste para Lutero en «que hemos sido creados por Dios de la nada y de la nada somos a diario conservados» [412]. «Creare est semper novum facere» [413]. En la teología moderna puede aducirse a F. A. Staudenmaier [414] como exponente de la visión histórico-salvífica de la conservación del mundo: Dios conserva el mundo «para que se salve». El magisterio extraordinario apenas habla directamente [415] de la conservación crea-

[404] K. Barth, KD III/1, 108.240-258 (sobre todo, 249). De modo positivo similar —con W. Foerster: ThW III, 1010—, L. Scheffczyk, 6s; al igual que E. Jenni *(Die theologische Begründung des Sabbatgebots im AT,* Zollikon-Zurich 1956, 28s), para quien el sábado de la creación «hace posible que la alianza sea la meta de la historia de Dios y el hombre a renglón seguido de la creación»: «Con su descanso manifiesta Dios que está dispuesto a entrar en relación de comunidad con el hombre, cumbre de la creación orientada hacia él... Con su bendición pone Dios fuerza vital en este día». *Pero quizá no convenga tampoco hacer decir demasiadas cosas a este texto. La Carta de Bernabé* (15: PG 2, 770s) da una interpretación escatológica, en cierto modo equivalente, de Gn 2,3 por medio de 1 Pe 3,8 («ante el Señor un día es como mil años»). También Clemente de Alejandría *(Stromata,* 6, 16: PG 9, 363-379, sobre todo 370), Agustín *(De Gen. ad litt.,* 4, 12: PL 34, 304s) y otros ven indicado en Gn 2,3 el paso de la actividad creadora a la actividad conservadora de Dios (cf. L. Scheffczyk, 49).

[405] P. Schoonenberg (cf. *supra,* 439[355]) 40.

[406] W. H. Schmidt (cf. bibliografía) 183; cf. 184s, pero también 185 197.

[407] Cf. a este propósito L. Scheffczyk, 27.29.49.62[26].

[408] *Adv. haer.,* 4, 38 (PG 7, 1105-1109).

[409] Así, por ejemplo, *De Gen. ad litt.,* 4, 12, 22 (PL 34, 304); *Conf.,* 11, 13, 15 (PL 32, 815): «Omnicreantem et omnitenentem».

[410] Con C. Tresmontant (cf. *supra,* 423[249]) 221.

[411] Cf. L. Scheffczyk, 98.114[42]. Tomás, por ejemplo, sobre la conservación de la creación: *S. Th.* I, q. 104, a. 1; *De pot.,* 5, 1 ad 2.

[412] WA 38, 373, 33s.

[413] WA 1, 563, 8. Cf. WA 24, 37, 21-29.38, 15-18.42, 26-32; D. Löfgren, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther* (Gotinga 1960) 25s.30.37-45.

[414] *Kirchen-Lexikon,* edit. por H. J. Wetzer y B. Welte II (Friburgo 1848) 517.

[415] Cf. DS 1784 y la Constitución pastoral del Vaticano II de 7 de diciembre de 1965 (n. 19): el hombre «existe porque Dios, que lo ha creado por amor, lo conservará siempre por amor».

dora del mundo por Dios, objeto de la proclamación doctrinal ordinaria de la Iglesia.

Filosóficamente, de la contingencia de las cosas se concluye que han de tener una causa primera creadora. Ahora bien: la contingencia es una estructura esencial del mundo empírico, esencial no sólo en el —hipotético— momento en que comienza a existir, sino a lo largo de toda su existencia. De ahí que la creación (en sentido estricto) tenga que ser necesariamente conservación creadora del mundo. Entre ambos conceptos no se da más que una distinción de razón: el de creación se refiere al paso de la nada al ser (paso que no es necesariamente temporal); el de conservación se refiere a la permanencia en el ser contra la nada esencial del contingente. En consonancia con el carácter acusadamente filosófico de la doctrina tradicional de Dios conservador de todas las cosas están dos hechos: que de los componentes iniciales de esa doctrina forma parte el patrimonio ideológico del helenismo, donde pervivía la herencia presocrática, platónica y estoica [416], y que la *creatio continua* —aunque con las correspondientes modificaciones— encontró acogida en la filosofía moderna [417]. Lo mismo que en la doctrina de la creación, también aquí se mezclan la especulación cosmológica y metafísica de los griegos y la conciencia creyente cristiana nacida de la experiencia histórica de la salvación [418].

La Escritura nos invita a completar la doctrina de la conservación del mundo. Vimos ya [419] que *Dios realiza* lo que los pueblos hacen en la gran historia, y que incluso los mismos sucesos de la vida cotidiana de los individuos tienen su origen en Dios. «Yo, el Señor, soy quien hace todo esto» (Is 45,7; cf. 26,12). Pablo confiesa: «Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar como bien le parece». Y: «Todo lo puedo en aquel que me da la fuerza para ello» (Flp 2,13; 4,13). Lo que nosotros llamamos obra de las criaturas es a la vez obra de Dios: acción accionada. El horizonte y el fundamento de esta convicción de fe vuelve a ser la experiencia histórica de la salvación: no la estática del mundo y de sus cosas —¡eso a nadie le afecta!—, sino la dinámca del acontecimiento que afecta al pueblo de Israel, al hombre Jesucristo y a todos los cristianos; eso es lo que viene de la mano poderosa e indomeñable de Dios y sigue oculto —para salud— en ella.

Preguntará alguien, sin embargo, si la afirmación bíblica fundamental de la economía salvífica da de sí todo lo que la tradición teológica —que es además la tradición de todos los grandes credos cristianos (con acusadas diferencias)— enseña sobre el *concursus divinus,* sobre la *cooperación* del Dios creador con las criaturas en su obrar. Aquí entra en juego la reflexión filosófica (el puente para esa reflexión lo tiende Hch 17,28). Según esa reflexión, al dar Dios a lo creado una duración continuada en su existencia, no se limita a conservarlo en su ser. Dado que todo lo que es, es necesaria e ininterrumpidamente un ser operante [420], todo *objeto* del mundo, como eslabón operante donde confluye y de donde refluye el acontecer del mundo, cae dentro del campo de gravedad de la «cooperación» del Dios que conserva ese acontecer. La conservación de su ser (¡dinámico y operativo!) pasa sin más a ser «cooperación» con su obrar. El fundamento de esta

[416] Esta es la conclusión de H. Hommel, *Schöpfer und Erhalter. Studien zum Problem Christentum und Antike* (Berlín 1956) 137; cf. 81-132.

[417] Cf., por ejemplo, Descartes, *Meditationes* III (ed. A. T. VII, 49); Malebranche, *Entretiens métaph.* VII, 7; Spinoza, *Etica* I, prop. 24 coroll.

[418] Cf. R. Prenter (cf. bibliografía) 187.

[419] Cf. *supra,* 443ss.

[420] Cf. J. B. Lotz, *Ontologia* (Friburgo 1963) 96-115: «Omne ens est operativum».

necesidad es el siguiente: todo obrar creado implica el paso de potencia a acto, de menos a más realidad. Como tal, no puede tener su razón suficiente más que en la operación autónoma de la realidad insuperable e infinitamente perfecta (del *actus purus).* Convendrá recordar la observación hecha ya antes: todo lo tocante a filosofía, que yo no he hecho más que insinuar, es algo que hay que dar aquí por supuesto —convenientemente desarrollado en su contexto y según su método propio— por las consecuencias que todo ello tiene en la comprensión teológica del concurso divino, si no se quiere que dichas consecuencias resulten pura palabrería.

Se puede y se debe confesar que Dios opera *todo;* que no es lo mismo que decir que Dios opera *solo.* Esta distinción es decisiva e insoslayable. En esa distinción está en juego no sólo el que el mundo sea mundo y sobre todo el que el hombre sea hombre, sino el que Dios sea Dios. El mundo y el hombre no están por un lado y Dios por otro, en concurrencia operativa, en pura relación horizontal de yuxtaposición o de contraposición. Este esquema obligaría a quitar al uno lo que se le conceda al otro. No ocurre esto en nuestro caso. Dios y el hombre-mundo no son causas parciales de partes del efecto (de ahí que, si hablamos de cooperación, no haya que entender la palabra literalmente al modo sinergista). Cada uno es toda la causa de todo el efecto. Pero implicándose «vertical» o «radicalmente»: la causalidad de la criatura es «periférica», categorial (afecta al ser así o de otro modo); la causalidad del creador es «nuclear», trascendental (afecta al hecho mismo de ser, al ser como tal) [421]. Dios ES; el mundo y el hombre son. Dios OPERA; el mundo y el hombre operan. La operación creada no limita a la operación creadora ni la operación creadora limita a la operación creada. Esta surge de aquélla; aquélla hace que ésta surja. Esta estructura causal, aunque analógica y dialéctica, es de raíz no meramente objetivista; es personal, subjetiva e intersubjetiva [422]. Desborda con mucho el sentimiento de L. Feuerbach [423]: «Cuando me siento dependiente, me siento nada». En la relación Dios-hombre (y mundo) impera la ley de la libertad, propia de la relación personal, cuya forma suprema es el amor de amistad. La relación de proporcionalidad entre vinculación y autonomía es en este caso directa: cuanto más estrecha es la vinculación al otro, más depurada es la propia autonomía [424]. La divinidad de Dios consiste en que Dios opera de tal modo, que hombre y mundo tienen ser independiente y operatividad autónoma. La criatura tiene ser propio, valor propio y operatividad propia; todo ello alaba al Creador, que es el único que da a la criatura todo lo que ésta tiene de realidad y de operatividad. En la grandeza (finita) de la criatura se manifiesta

[421] Cf. Tomás: «Creare autem est dare esse» *(I Sent.,* 37, 1, 1). «Adest omnibus ut causa essendi» *(S. Th.* I, q. 8, a. 3). «Esse est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest» *(S. Th.,* q. 8, a. 1; cf. *S. Th.* I, q. 105, a. 5; *II Sent.,* 1, 1, 4; *De anima,* 9). «Deus est propria et immediata causa uniuscuiusque rei et quodammodo magis intima cuique quam ipsum sit intimum sibi» *(De ver.,* 8, 16 ad 12).

[422] Sobre E. Brunner (cf. bibliografía) 168.

[423] *Werke* VII, 2 (ed. Bolin). De modo similar, J. Ortega y Gasset, *Obras* V (Madrid [6]1964) 126, se deja guiar por el pedestre «principio de la tarta de manzana» (lo que uno come no puede comérselo el otro): «Y para quien exista como criatura, vivir tiene que significar no poder existir independientemente, por sí, por su propia cuenta, sino por cuenta de Dios y en constante referencia a él». Con una forma descriptiva más elevada ve H. Blumenberg *(Die kopernikanische Wende,* Francfort 1965, 9) al hombre moderno en una «distensión cada vez más aguda entre sus posibilidades trascendentes de salud y su autoafirmación intramundana».

[424] Cf. K. Rahner, por ejemplo, *Escritos* I, 183, 202; F. Malmberg, *Über den Gottmenschen* (Friburgo 1959) 24.35.46.63.

Dios como quien es mayor todavía (infinitamente) [425]. La teología del Dios de la gracia habrá de desarrollar cómo esa misma es la razón de que Dios sea también el Dios que hace libre al hombre, el Dios que libera para la libertad [426]. Creación de la nada es la categoría por antonomasia para definir la acción de Dios [427], acción que interviene en todo, incluso en las obras culturales del hombre (en este sentido, mi máquina de escribir es también una criatura de Dios) [428]. Llamar por eso a todas las criaturas «máscaras y disfraces de Dios» [429] es hablar de un modo que a la fuerza necesita explicación. Es cierto que la criatura *de por sí* no es nada; pero de Dios y en orden a Dios tiene ser *en sí*. Este su ser y su obrar (relativamente absoluto) es el honor del Señor (absolutamente absoluto). De esta afirmación básica, excesivamente abstracta en apariencia, sobre la relación entre Creador y criatura, no hay más que un paso a la autonomía múltiple de los reinos del mundo, de la vida y del saber; autonomía relativa, contraria tanto al integrismo político-eclesiástico, corto de miras, como a todo tipo de monismo metodológico pseudocientífico [430].

En este contexto cuadra el problema de si el obrar creado en el que Dios «coopera» tiene la forma de evolución *universal* (ciño el problema a la evolución universal, pues es evidente que en todas las formas concretas del mundo y de la vida se da operatividad en forma de progreso y de desarrollo ascendente). El problema se refiere, por tanto, a la relación entre *creación* y *evolución* [431]. No

[425] Cf. Tomás: «Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis» *(S. c. gentiles,* 3, 69). «Ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi... Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen (?) ipsae res propriam habeant operationem».

[426] Cf. K. Rahner, *Escritos* III, 165-182; H. Küng (cf. bibliografía) 257-266.

[427] G. Gloege (RGG³ V [1961] 1481) sobre Lutero (cf. WA 54, 402, 29ss).

[428] M.-D. Chenu *(La Théologie au XII^e siècle,* París 1957, 45) traza un paralelo interesante entre el optimismo de la escuela de Chartres (siglo XII) por la creación y la conciencia técnica del presente; también la actividad cultural —aun reconociendo que es distinta de la actividad de las cosas de la naturaleza— se atribuyó a Dios como único autor primario. Chenu cita (45³) un manuscrito: «De artificialibus quaeritur utrum a Deo facta sunt, sicut caseus, et sotulares, et huiusmodi quae dicuntur esse hominis non Dei... Unus ergo omnium auctor Deus...».

[429] Lutero: WA 17, II, 192, 28s; cf. 40, I, 174, 3 y *passim.* «... él quiere hacer que obren con él y le ayuden a hacer todo tipo de cosas que él podría hacer e incluso hace sin su cooperación». Este final de la cita no es correcto sino en parte, pues Dios no puede actuar el pensamiento, la voluntad y el sentimiento del hombre sin el hombre y *su* actuación. La bella frase siguiente de Lutero (WA 30, I, 136, 8-10) sigue sonando a excesivo instrumentalismo: «Pues las criaturas no son más que la mano, el conducto, los medios por medio de los cuales lo da todo Dios, al igual que da a la madre pechos y leche para que el niño...». Así dice también Lutero (WA 43, 178, 42-179, 1): «creatura ex nihilo est: ergo nihil sunt omnia, quae creatura potest», aunque con la apostilla (línea 1s): «si scilicet creatori opponantur, qui dedit ei esse». También Tomás matiza en los textos pesimistas: «Omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis» *(S. Th.* II-II, q. 5, a. 1 ad 2). «Tendere in nihilum non est proprie motus naturae, sed est ipsius defectus» *(De pot.,* 5, 1 ad 16).

[430] Cf. A.-D. Sertillanges (cf. *supra,* 439[352]) 60s: «... c'est précisément parce que Dieu donne tout, que la créature peut demeurer, sous son action, autonome et libre, car il peut lui donner cela même» (60s). Dios da a las creaturas «la más perfecta autonomía existencial y funcional» (59). Incluso: «Toutes choses sont, de par Dieu, comme s'il n'y avait pas de Dieu».

[431] La bibliografía es casi inabarcable. Entresacamos lo siguiente: A.-D. Sertillanges (cf. *supra,* 439[352]) 128-143; *Schöpfungsglaube und Entwicklungstheorie. Eine Vortragsreihe* (Stuttgart 1955); P. Chauchard, *La création évolutive* (París 1957); K. Rahner y P. Overhage, *El problema de la hominización* (Cristiandad, Madrid 1973, bibl.)

podemos aquí tratar esta cuestión en toda su amplitud, por ser en parte ya conocida y porque además se reserva para la sección de esta obra que trata del origen del hombre. Valgan algunos apuntes: según la investigación de W. H. Schmidt [432] sobre la primera narración de la creación, la que más cerca está de ofrecer puntos de apoyo para una interpretación evolutiva, «una 'evolución', es desconocida para Gn 1». Sertillanges [433] piensa, por el contrario, que la cosmogonía bíblica es «nettement évolutive», basado en que al ritmo de los días, tras los correspondientes preparativos, van apareciendo sucesivamente los reinos de la naturaleza. Suele indicarse también que, según Gn 1,10.24.20, Dios da a la tierra y al mar el encargo de crear, y así del *mar* surgen los peces y de la *tierra* [434] las plantas y los animales. Pero no se pueden supervalorar tales rasgos por el hecho de que cuadren en el propio esquema. Las concepciones cosmogónicas de base de Gn 1 y Gn 2 son distintas: la de Gn 2 es una cosmogonía «terrestre», la formación de un oasis en el desierto; al de Gn 1 es «acuática», la división del agua primordial, etc. Esto relativiza ambas concepciones, que aparecen entonces como simples modelos, como escenario de la auténtica afirmación bíblica: la afirmación de un Dios creador, de la dignidad del hombre y de su culpabilidad reflejada en su destino [435], y aun admitiendo que según Gn 1 las plantas y los animales brotan del agua y de la tierra, tenemos como contrapartida que, como acentúa varias veces Gn 1,11s.21.24s, las plantas y los animales brotan «cada uno según su especie», es decir, según sus especies actuales y, por tanto, fijas (más exactamente: el problema del fixismo o evolución de las especies ni existía ni podía existir entonces). Pero para destruir ciertas prevenciones que aún perduran contra la perspectiva evolutiva de las ciencias, puede tener su valor pedagógico (o andragógico) la siguiente observación: según Basilio [436], el quinto día de la creación surgen los organismos vivos de los pantanos; para Efrén, Basilio, Crisóstomo, Víctor de Marsella y otros, las aves se desarrollan a partir de un estado pisciforme. Gregorio de Nisa [437]: «En lo que Dios hizo al principio estaba contenido en potencia todo, ya que Dios puso al principio una especie de fuerza germinal (σπερματικῆς τινος δυνάμεως) para que brotara todo; pero lo individuo no estaba todavía en acto allí». (La teoría de las *rationes seminales* —estoicas— ha sido objeto de múltiples estudios, sobre todo a propósito de Agustín [438]; pero no se trata de una teoría evo-

337-358; P. Schoonenberg (cf. *supra,* 439[355]) 9-49; E. Benz, *Schöpfungsglaube und Endzeitalter* (Munich 1965); G. Altner, *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin* (Zurich 1965); *ibid.,* 95[67], 127-136, más bibliografía teológica, sobre todo protestante; J. Hübner, *Theologie und biologische Entwicklungslehre* (Munich 1966).

[432] Cf. bibliografía: p. 186. H. U. von Balthasar, *¿Quién es un cristiano?* (Madrid 1967) 137: «Se pueden exprimir los textos como se quiera, pero de ellos no sale ni una sola gota de evolución».

[433] Cf. *supra,* p. 439[352]: p. 130. C. Westermann, *Der Schöpfungsbericht von Anfang der Bibel* (Stuttgart 1960) 20: «Aquí (en Gn 1) está incorporado en proporciones asombrosas el concepto (?) de evolución en el hecho de la creación» (según W. H. Schmidt, 186[5]).

[434] La idea de la tierra como «madre de todo lo viviente» (Eclo 40,1) está ampliamente extendida en el antiguo Oriente (W. H. Schmidt, 108[4]). Pero ésta es una razón para calificarla de forma expositiva y no de contenido expresivo de la Biblia.

[435] Según N. Lohfink (conferencia en Pullach, 20 de septiembre de 1965).

[436] *Hexaëmeron,* 7, 1s (PG 29, 148-152); Efrén, etc.: según J. Brinktrine (cf. bibliografía) 262[2].

[437] *Hexaëmeron* (PG 44, 77).

[438] *De Gen. ad litt.,* 6, 10; 9, 17, 32 (PL 34, 346.406). Cf. E. Portalié: DThC I ([3]1923) 2349-2355.

lutiva en el sentido actual, ya que según ella todo lo posterior existe formalmente desde el principio; se trata, pues, de una teoría preformista, no epigenética). Ambrosio [439] afirma drásticamente: «Haec (es decir, el alma humana) est ad imaginem Dei, corpus autem ad speciem bestiarum». Al igual que la perspectiva del presocrático Anaximandro [440], el punto de vista de Aristóteles [441] es también asombrosamente evolutivo. Su concepción de la «generatio aequivoca», generación espontánea de los organismos a partir de materia inorgánica, encontró eco entre teólogos y científicos a lo largo de la Edad Media escolástica [442] y hasta el siglo XIX. A Aristóteles y Tomás se remonta también la idea de que la animación espiritual del embrión humano no tiene lugar sino una vez que dicho embrión ha atravesado los estadios vegetativo y sensitivo. Esta teoría, que fue por mucho tiempo la opinión teológica predominante, puede calificarse de modelo ontogenético de evolución filogenética [443]. Hubo también desde muy pronto teólogos cristianos [444] —en el campo católico, al menos hasta la intervención de la Comisión Bíblica de 1909 [445]— que abordaron positivamente la teoría de Darwin. Sobre la base de la metafísica tomista, que no rechaza la ayuda ideológica de Hegel, se demuestra como probable que *no es filosóficamente inconcebible* [446] un proceso de evolución universal desde la materia inorgánica hasta el hombre como cumbre de la evolución; esa base de metafísica tomista sería el dinamismo radical de infinitud de todo acto de ser, la imbricación universal de todas las esencias finitas (de las «especies» de toda especie), en virtud de su estructura eidética, con ayuda del esquema mental aristotélico-tomista de la *eductio formae e potentia materiae* —afín al salto dialéctico del materialismo dialéctico— y la baza del... azar [447]. Pero no se logra explicar la realización de una evolución universal si, además de todos esos factores inmanentes al mundo, no entra en el juego explicativo Dios con su capacidad operativa infinita y trascendente al mundo (y como tal presente y actuante en la criatura en su entraña más honda). La línea metafísica de pensamiento esbozada en las páginas 448s —en esencia el argumento del movimiento de Aristóteles— no se aplica, por tanto, únicamente a la autotrascendencia del individuo creado en cada operación, sino que alcanza también a la evolución de lo vivo como tal, al proceso cósmico total [448]. También la *teología* deja cuando menos espacio libre, decididamente, para esquemas evolutivos unitarios del mundo (teilhardiano o de otro tipo). Con todo, es de considerar hasta qué punto el conocimiento y reconocimiento de la pluralidad de los sectores de la vida y de la ciencia en el mundo actual permite utilizar esa libertad que la teología brinda construyendo esquemas

[439] *Hexaëmeron,* 6, 7, 43 (PL 14, 274).

[440] A 30 (ed. Diels).

[441] Cf. la *Zoología,* 8, 1; 588a 13-b22. Ch. Darwin: «Linnaeus and Cuvier have been my two gods..., but they were mere schoolboys to old Aristotle» *(The Life and Letters,* edit. por F. Darwin [Londres 1887] III, 252).

[442] Cf. en Tomás: *S. Th.* I, q. 78, a. 1 ad 3; q. 91, a. 2; *De pot.,* 3, 8 ad 16.

[443] Cf. J. Brinktrine (cf. bibliografía), 255s (bibliografía); recientemente: A. Niedermeyer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin* III (Viena 1950) 105-131; G. Sauser y M. Vodopivec, *Gott in Welt* II, 850-872.

[444] Cf. el libro de E. Benz (cf. nota 431) 157-205, rico en material; G. Altner (cf. nota 431) 6-54.

[445] DS 3512-3519.

[446] Contra H. E. Hengstenberg *(Evolution und Schöpfung* [Munich 1963] 19-22.49 y *passim),* quien considera la transespeciación metafísicamente imposible.

[447] Cf. W. Brugger, *Die ontologische Problematik der Entwicklung und der dialektische Materialismus:* «Scholastik» 35 (1960) 321-341, y sobre la base de este artículo, W. Kern: «Dokumente der Paulus-Gesellschaft» 6 (Munich 1964) 64-75.

[448] Cf. K. Rahner (cf. nota 431) 23-84, espec. 64-68.

unitarios [449]. Que la teología pueda partir de la revelación (¿de dónde si no?) para comprometerse en uno de esos esquemas unitarios es algo que hay que someter a un riguroso examen crítico [450]. Entre tanto, con mucho gusto suscribimos la frase con la que Ch. Darwin cierra (por razones de oportunismo o no) su trascendental obra de 1859 *Sobre el origen de las especies:* «Es magnífica la concepción de que en un principio la vida, con toda su diversidad de fuerzas, fue insuflada por el Creador nada más que a unas pocas formas o a una sola incluso; y que mientras este planeta recorre su órbita según la estricta ley de la gravedad, una serie infinita de las formas más bellas y admirables se ha desarrollado y sigue desarrollándose a partir de un comienzo tan simple». De todos modos, lo que no puede ser el Dios creador para nosotros es «el señor ingeniero de primer orden», como decía satíricamente E. Haeckel [451]. Tanto la reflexión filosófica como la teológica confirman que el estilo de Dios es hacer que la criatura haga lo que ella puede hacer con sus fuerzas (fuerzas que, dadas por Dios, glorifican a Dios) [452]. Es mucho más impresionante la asunción del cosmos en la obra salvadora de Jesucristo si la humanidad de la que brota Jesús como cabeza está unida con todas las formas del mundo y con todo el proceso de la vida del modo real que implica la evolución universal [453]. Pero precisemos de nuevo: el problema de si se da ese parentesco genético biológico, por muy en el primer plano de interés que esté hoy, parece secundario para el hombre en cuanto hombre (y para una antropología metafísico-teológica). Esta podría ser también la enseñanza de la discusión que hoy vuelve a plantearse sobre el problema del —hipotético— *poli*genismo del género humano *único,* pues si no es tan decisivo el que haya una relación genética entre hombre y hombre, tampoco lo será el que la haya entre animal y hombre. Hay relaciones más fuertes y significativas que la genética.

La afirmación filosófica y teológicamente más importante de la teoría evolucionista universal se centra en el hombre [454]: *el hombre es la meta y el sentido del mundo.* La revelación contenida en las antiguas narraciones de la creación se pronuncia claramente a favor de dicha afirmación: la obra de seis días de Gn 1 culmina en la creación del hombre, imagen y semejanza de Dios, puesto para regir el mundo como vicario regio del Dios creador (Gn 1,26-31) [455]. Con una estructura expositiva totalmente distinta, Gn 2 viene a decir lo mismo: Dios pre-

[449] K. Jaspers pone en guardia contra ello *(Kleine Schule des philosophischen Denkens* [Munich ^{3}1966] 18).

[450] Si una fórmula como ésta no se presta al malentendido, preguntamos si la visión unitaria de Teilhard no debería pasar por la crítica de Von Balthasar, con lo cual su optimismo directo se derrumbaría (y volvería a alzarse indirectamente) con esa crisis cristiana. Cf., por ejemplo, H. U. von Balthasar: «Wort und Wahrheit» 18 (1963) 339-350; del mismo, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963) 201s.214ss.237-241.

[451] *Die Lebenswunder* (Stuttgart 1904) 422.

[452] Cf. H. Volk, *Schöpfungsglaube und Entwicklung,* en *Gott alles in allem* (Maguncia 1961) 26-42.

[453] Cf. H. Doms, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* en H. Becher, H. Dolch y otros, *Vom Unbelebten zum Lebendigen* (Stuttgart 1956) 252-273, 272. También la constitución *La Iglesia en el mundo actual,* del Vaticano II (n. 5), dice: «La humanidad da el paso de una concepción más estática del orden de las cosas a otra más dinámica, que acentúa la evolución».

[454] Hacia él tiende, aun prescindiendo de la teoría evolucionista, el ser y el hacerse del mundo en conjunto. Aun cuando la historia de la naturaleza no fuera una «antropología embrional» (expresión de H. U. von Balthasar) en sentido genético causal, sería «macroantropología» (cf. *supra,* p. 396) en la dimensión profunda de la causalidad final y ejemplar.

[455] Cf. en este volumen, cap. IX, sección primera; además, W. H. Schmidt, 136-144.

para el mundo para que sea morada del hombre, que es distinto de todo lo demás, distinto incluso de los animales más cercanos a él, a quienes él pone nombre con señorío (Gn 2,8s.18-20). El salmo 8 interpreta así Gn 1,26-28: Dios ha hecho al hombre un poco menor nada más que las potencias divinas, lo ha coronado de gloria y honor; lo ha hecho señor de las obras de sus manos y ha puesto todo bajo sus pies, especialmente el mundo de los animales del cielo, del mar y de la tierra (cf. Sal 115,16; Heb 2,5ss refiere el salmo 8 a Cristo, quien con su pasión hace que sus hermanos participen en la gloria). Según Sant 1,18, el hombre es el don primicial del Padre en el reino de sus criaturas. La gran teología primitiva nos dice una y otra vez [456] que el mundo fue creado por causa del hombre. Para la escolástica, aparentemente incolora, en el hombre llegan las cosas a sí mismas, a su autenticidad [457]. Nuestros sondeos anteriores vinieron a converger siempre en esa cima del mundo que se llama hombre. El mundo mudo, palabra también de Dios, quiere encontrar respuesta en el hombre [458]. Lo que en el mundo hay de *huella* del Dios trino abre en el hombre ojos de amor: como *imago Trinitatis* [459]. El hombre es el foco de la glorificación de Dios por el mundo [460]. Se puede afirmar con todo derecho que es así como quiso que viéramos al hombre el Concilio de los años 1962-1965 [461].

Como mundo del hombre que es, el mundo experimenta la evolución que llamamos historia: creación en proceso libre. En este sentido no hay duda ninguna de que el mundo es un mundo «en evolución»: mundo que avanza hacia desenlaces insospechados, prometedores y temibles. El hombre, que desde Copérnico no es ya el centro espacial del universo, es (en cuanto que la historia es el tiempo «más temporal») la meta temporal del universo. Saeta hacia el futuro [462]. El hombre, abocado al futuro indisponible que es Dios, debe a la vez disponer libremente el futuro en cuanto mundo [463]. «Actuar quiere decir cambiar el rostro del mundo» [464]. Las utopías deben encontrar el lugar *(topos)* en que son realidad. Una esperanza puramente utópica sería ilusión, opio del pueblo [465]. «Nada debe quedar sin intentar en orden a ser más. El cielo quiere que nos ayudemos unos a otros (que le ayudemos a él)» [466]. En este estadio «evolutivo» de las edades del mundo

[456] Cf. *supra,* pp. 418s. Como Justino, también Taciano *(Or. adv. Graecos,* 4: PG 6, 814) dice que el universo con sol y luna ha sido hecho «en atención a nosotros» (χάριν ἡμῶν).

[457] Cf. Tomás: «Res nata est animae coniungi et in anima esse» *(S. Th.* I, q. 78, a. 1). «Creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem» *(S. Th.* I, q. 65, a. 2 ad 2). «Oportuit ad perfectionem universi esse aliquas naturas intellectuales» *(S. c. gentiles,* 2, 46; cf. *II Sent.,* 1, 2, 2; *IV Sent.,* 49, 1, 2, 2; *Der ver.,* 20, 4; *S. c. gentiles,* 3, 112)... Y además, sobre todo, *S. Th.* I, q. 14, a. 2 ad 1; *De ver.,* 2, 2 ad 2; *I Sent.,* 17 1, 5 ad 3.

[458] Cf. *supra,* pp. 396ss.

[459] Cf. *supra,* pp. 410-413.

[460] Cf. *supra,* pp. 417-421.

[461] *Lumen gentium,* 48; *Gaudium et spes,* 12.

[462] P. Teilhard de Chardin *(La visión del pasado* [Madrid ⁵1966] 305) habla en 1950 del «neoantropocentrismo no ya de posición, sino de dirección en la evolución».

[463] Cf. *Christentum und Marxismus heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft,* editado por E. Kellner (Viena 1966); K. Rahner, *Christlicher Humanismus:* «Orientierung» 30 (1966), 116-121; J. B. Metz, *Verantwortung und Hoffnung* (Maguncia 1966); O. Flechtheim, *History and Futurology* (Meisenheim am Glan 1966).

[464] J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (París 1943) 508.

[465] Cf. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1938-1949) 2 vols., en *Werke,* 5 (Francfort 1959); además: W. D. Marsch, *Hoffen worauf?* (Hamburgo 1963).

[466] P. Teilhard de Chardin, carta a Margarita Teilhard de 4 de agosto de 1916.

que es la historia humana, todo error de estimación de la constitución futura del hombre adquiriría dimensiones inhumanas; éste sería el caso si se pensase, por ejemplo, que el hombre futuro —en un mundo de constitución totalitaria— se ha de diferenciar del hombre actual tanto o aún más que lo que el *homo sapiens* se diferencia de su «pariente» animal [467]. En contra están las últimas estructuras metafísicas y las funciones ilimitadas —por estar situadas en el horizonte de la realidad-verdad-valor como tales— que constituyen la inmutable naturaleza espiritual del hombre (naturaleza que debe realizarse históricamente siendo persona en comunidad con los otros). Y en contra está el hecho de que en Jesucristo, en quien Dios asumió la naturaleza humana, ésta quedó sellada de una vez para siempre como divina e inviolable. Para el hombre no hay nada *totalmente* nuevo: Cristo es su última y ya real realidad. El hombre puede cometer atroces errores en el camino que lleva a sus posibilidades futuras, y la experiencia de un presente dolorosamente perverso es sobradamente real. Todo ello muestra bien a las claras que este mundo, a pesar de la providencia de Dios, no es un mundo en que al hombre, al menos a nosotros los cristianos, «no pueda sucederle nada malo». En el mundo —en penúltima instancia— puede sucedernos lo peor [468]. En el abuso de la libertad creada consiste ahora y desde siempre la culpa. Ese abuso tiene su fundamento de posibilidad en las estructuras creadas del mundo. Este mundo «procede de» Dios; por eso es ónticamente bueno [469], ordenado, estable, seguro, previsible... Y este mundo «procede de» la nada; por eso es él mismo nada, caduco, contradictorio, imprevisible, reacio, peligroso, tentador... Es un grande y amargo problema para el hombre el que las posibilidades siniestras de la creación se hagan realidad en la medida en que vemos que se hacen, y eso por medio de nosotros mismos. Sólo el Salvador puede resolver este problema. Por el misterio de la cruz y la resurrección [470]. El problema de la teodicea es aparentemente el tendón de Aquiles de la fe en la providencia que conserva el mundo en su ser y obrar y lo consuma por medio de la libertad del hombre. Y es precisamente este problema el que, con un énfasis más que teórico, nos hace dirigir la mirada hacia *la* obra de la providencia, de la conservación del mundo y de la dirección de la historia por parte del Padre Dios: la encarnación de su Hijo en orden a la comunidad de Espíritu de los hombres en su Iglesia. Ireneo de Lyon redujo la teología histórico-salvífica de la creación a esta fórmula preñada: Jesús es «el que salva a su propia criatura» [471]. El hombre y su mundo han sido creados en orden a la salud redentora en *el* hombre Jesucristo. El es *suum plasma salvans*.

WALTER KERN

[467] Así habla ya Fabricio (1748-1808), discípulo de Linneo; según M. Landmann, *Philos. Anthropologie* (Berlín ²1964) 146². E. Benz (cf. nota 431: pp. 89-91.106.124. 162-166.209s; cf. 85s) aporta testimonios impresionantes a este respecto de E. Düring, A. R. Wallace, L. Büchner, Nietzsche, M. J. Savage, E. Haeckel, Sri Aurobindo. Savage dice en 1876: «La distancia que separa a los mamíferos superiores de los hombres inferiores no es nada comparada con las diferencias mucho mayores que separan a esos hombres inferiores de Dante, Shakespeare y Newton» *(ibid.,* 164).

[468] Cf. E. Brunner (cf. bibliografía) 173.

[469] Cf. *supra,* pp. 409s.

[470] Sobre ello se hablará en el contexto cristológico del volumen III de esta obra (capítulo VII, sección cuarta).

[471] *Adv. haer.,* 3, 22, 3 (PG 7, 958): τὸ ἴδιον πλάσμα σῴζων («suum plasma salvans»). Cf. Ef. 2,10: κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; *Pastor de Hermas,* vis. 2, 4 (PG 2, 899s), sobre la Iglesia de Dios: «Omnium prima creata est... et propter illam mundus creatus est».

BIBLIOGRAFIA

Completamos aquí la bibliografía citada en las notas

Althaus, P , *Die christliche Wahrheit Lehrbuch der Dogmatik* II (Gutersloh 1948) 47 110

Barth, K , *Die kirchliche Dogmatik* III *Die Lehre von der Schopfung,* 3 vols (Zurich 1945, 1948, 1950)

Brinktrine, J , *Die Lehre von der Schopfung* (Paderborn 1956) 15 86 203 220

Brunner, E , *Die christliche Lehre von Schopfung und Erlosung* (Dogmatik II, Zurich ²1960) 13 56 162 203

Edsman, C M , Wright, G E , Michel, O , y Gloege, G , *Schopfung* RGG³ V (1961) 1469 1490

Eichrodt, W , *Teologia del Antiguo Testamento,* 2 vols (Cristiandad, Madrid 1976)

Flick, M , y Alszeghy, Z , *Il creatore L'inizio della salvezza* (Florencia ²1961, ³1964) 9 176 (trad española *Los comienzos de la salvación,* Salamanca 1965)

Guelluy, R , *La Creation* (Tournai 1963, trad española *La creacion,* Barcelona 1969)

Haes, P de, *Die Schopfung als Heilsmysterium* (Maguncia 1964)

Haible, E , *Schopfung und Heil Ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas* (Maguncia 1964)

Kung, H , *Rechtfertigung Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Ein siedeln ²1957) espec 127-150 (trad española *La justificación según Karl Barth,* Bar celona 1965)

Landmann, M , *Ursprungsbild und Schopfertat Zum platonisch biblischen Gesprach* (Mu nich 1966)

Pinard, H , *Création* DThC III/2 (1923) 2034 2201

Prenter, R , *Schopfung und Erlosung Dogmatik* I (Gotinga 1958)

Rad, G von, *Theologie des Alten Testaments,* 2 vols (Munich ³1961, trad española *Teologia del Antiguo Testamento,* 2 vols , Salamanca 1972 73)

Rahner, K , y Wolfel, E , *Schopfungslehre* LThK IX (1964) 470 476

Ratzinger, J , *Schopfung* ibíd , 460 466

Scheffczyk, L , *Schopfung und Vorsehung* (Friburgo 1963)

Schmaus, M , *Katholische Dogmatik,* II, 1 *Gott der Schopfer* (Munich ⁶1962, trad es pañola *Teologia dogmatica,* t II *Dios creador,* Madrid ³1966)

Schmidt, W H , *Die Schopfungsgeschichte der Priesterschrift* (Neukirchen Vluyn 1964)

Vriezen, Th C , *Theologie des Alten Testaments in Grundzugen* (Neukirchen 1956)

Weber, O , *Grundlagen der Dogmatik* I (Neukirchen ²1959, ³1964)

Wingren, G , *Schopfung und Gesetz* (Gotinga 1960)

Die Schopfungsmythen Agypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten (Einsiedeln 1964)

SECCION TERCERA

CREACION Y ALIANZA COMO PROBLEMA DE NATURALEZA Y GRACIA

La creación como presupuesto de la alianza y las afirmaciones neotestamen tarias sobre la creación en Cristo plantean el problema siguiente ¿En qué rela ción está el par de conceptos creación-alianza con los conceptos naturaleza y gracia, de estructura formal semejante? Parece, pues, indicado trazar en este lugar un breve esbozo de historia de la teología para precisar la relación entre naturaleza

y gracia Precisar esta relación es también fundamental para los ulteriores capítulos de este volumen, en cuanto que las afirmaciones sobre el hombre como criatura (cap VIII), sobre su carácter de imagen y semejanza de Dios y sobre el estado original (cap IX), sobre el pecado del hombre y sus consecuencias (capítulo X), sobre los ángeles como mundo histórico salvífico concomitante y circundante del hombre (cap XI), sobre la necesidad que el hombre tiene de ser salvado y sobre la eficacia anticipada de la salvación (cap XII) implican siempre una determinada concepción de la relación entre naturaleza y gracia

Notemos ya desde el principio que ambos pares de conceptos no coinciden mas que parcialmente «alianza» es un concepto histórico salvífico clave que sólo se entiende a partir de la acción histórica de Yahvé con el antiguo y el nuevo Israel «Creación», como quedó claro por todo lo anterior, sólo se capta plenamente si se la entiende como fundación de la historia de la salvación «Naturaleza» coincide ampliamente con el último sentido de creación, incluso si consideramos su alusión implícita al origen *(natura* viene de *nasci),* pero modernamente se ha visto contrapuesta a gracia y ha adquirido así un sentido predominantemente esencialista y estático En esta contraposición, el concepto de gracia ha venido a ser casi exclusivamente un concepto cualitativo y material, sin clara relación intrínseca con la historia de salvación Una mirada retrospectiva a la historia de la gracia pondrá en claro la necesidad y fecundidad, pero también los límites, de la pregunta acerca de la relación entre naturaleza y gracia

1 *Naturaleza y gracia en la Biblia y en los SS Padres*

Está totalmente de acuerdo con la situación histórico salvífica del AT el hecho de que no exista en él el concepto de gracia como algo intrínsecamente sobrenatural [1] En el primer plano de la mentalidad bíblica hebrea está la unidad del mundo como creación, como mundo llamado por Yahvé (a través de Israel), como mundo dirigido, protegido y ordenado. Pero ya ahí resulta patente cómo la constitución fundamental de la creación y la intervención salvadora de Yahvé en ella son dos realidades distintas aunque conexas La salvación se le otorga a Israel en su condición de pueblo que no sobresale de entre los demás pueblos, que tiene en común con ellos el puro carácter creado y que recibe la salvación como distinción totalmente indebida Para Israel, la comunidad con Yahvé no tiene nada de mítica, ya que se diferencia de raíz y por principio de la constitución terrena que Israel tiene en común con los demás pueblos El relato yahvista de la creación y la caída (Gn 2 3) habla con imágenes misteriosas del gran don que es la cercanía de Dios, perdida por el pecado La constitución fundamental del hombre, definida como imagen de Dios, no se pierde por el pecado, según el testimonio del AT [2] El perdón que después de la caída otorga Yahvé a su pueblo elegido es amor y misericordia, indebidos totalmente incluso para los justos, no sólo para los pecadores [3] No al pueblo pecador, sino «al más pequeño de todos los pueblos» (Dt 7,6 9) lo ha convertido Yahvé con su elección en su pueblo La total gratuidad del favor de Yahvé no radica sólo en que salva la pecaminosidad de Israel (si estribara sólo en esto se limitaría a desenterrar una exigencia primigenia), sino en que *nada* hay en Israel que justifique esa elección

[1] J Haspecker, *Der Begriff der Gnade im AT* LThK IV (1960) 978

[2] G v Rad, *Theologie des Alten Testaments* I (Munich ³1961) 151, sobre estos problemas, cf capítulo IX, sección primera

[3] J Haspecker, *ob cit* 977 980

El contenido de la predicación deuteronomista es la incomprensible predilección de Yahvé por Israel a pesar de todos los hechos en contrario, entre los cuales no ocupa el pecado el primer lugar. Rescatar de Egipto es *elegir* al pueblo (no sólo hacer que marche libre) y conducirlo al ámbito nuevo de la inmediatez con Dios; ámbito este que no viene dado con la creación primera y que para el Deutero-Isaías tiene el valor de una auténtica creación [4].

Un conocimiento pleno de la gracia no se tiene hasta que se produce la revelación del acercamiento insuperable y definitivo de Dios al hombre en la encarnación del Hijo de Dios. Igualmente, sólo a la luz de ese desbordamiento de la gracia se pone de manifiesto todo el abismal extravío del pecado. Las palabras de Rom 3,23s («todos pecaron y están privados de la gloria de Dios; pero son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús») pueden calificarse de «texto clásico de la doctrina paulina de la gracia» [5]. Lo que en Pablo ocupa el primer plano es la pecaminosidad de la humanidad, a la cual la gracia trae la salvación. Pero en su teología de la gracia hay una clara dualidad metafísica de fondo. Gracia es para Pablo la unidad del hombre con el Dios encarnado; es nuestra unidad de vida y comunión de destino con el Hijo natural del Padre en cuanto hijos adoptivos suyos y coherederos con Cristo. La gracia es santificación por el Espíritu, persona divina. La plenitud de la gracia es para Pablo la visión de aquel que habita «propiamente» en la luz inaccesible. En la teología joánica es la «vida» (ζωή) un concepto central que implica una clara revelación del misterio más hondo de toda la gracia cristiana: es la comunidad de vida con Dios, iniciada con un renacer desde arriba, en medio de la vida terrena; comunidad que implica que el hombre está en Jesús y Jesús está en el hombre, en paralelismo con las relaciones naturales del Hijo con el Padre eterno. Según la teología joánica, el Dios invisible, oculto y trascendente, se ha hecho visible y accesible al otorgarnos en su Hijo por su Espíritu la participación en la plenitud de vida que sólo él posee como propia. Según la teología de la gracia elaborada por Pablo y Juan, la gracia no se agota en el perdón del pecado. Es más, el pecado lo perdona porque la gracia, por su esencia, otorga la participación en la vida de Dios mismo. Con respecto a esta vida, el hombre no es más que receptor; por sí mismo ni siquiera es capaz de estar a la espera, puesto que una tal comunidad con Dios supera infinitamente toda posibilidad humana.

Este es el punto de partida de toda la reflexión teológica posterior sobre la distinción entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, y no una serie de conceptos neotestamentarios como ἐπουράνιος (que de forma genérica se refiere también a lo divino: W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* [Berlín ^{5}1958] 604s) y ἐπίγειος, a pesar de su afinidad semántica con los conceptos de natural y sobrenatural; φύσις tiene en el NT pluralidad de sentidos: biológico-racial, histórico-salvífico e incluso metafísico y abstracto (J. Ratzinger, *Gratia supponit naturam,* en J. Ratzinger y H. Fries [eds.], *Einsicht und Glaube* [Friburgo 1962] 144-146).

Los textos clásicos de Rom 1,19s y 2,14s suponen en el hombre un conocimiento «natural» de Dios y un querer «natural» de la ley moral, contrapuestos a la fe revelada, y, sin embargo, «Dios juzgará... según mi evangelio, por Cristo Jesús» (Rom 2,16). En este sentido, O. Kuss, *Die Heiden und die Werke des Gesetzes:* MThZ 5 (1954) 77-98 (discusión sobre todo con la exégesis protestante reciente); del mismo autor, *Der Römerbrief* (Ratisbona 1967), sobre el texto en cuestión; G. Bornkamm, *Gesetz und Natur,* en *Stud. zu Antike und Christentum.*

[4] G. v. Rad, *op. cit.,* 222, 179s; vol. II (Munich ^{2}1961) 254s.
[5] F. Mussner, *Der Begriff der Gnade im NT:* LThK IV (1960) 981.

Gesammelte Aufsätze II (Munich 1959) 93-119 (bibliografía). Sobre la historia de la exégesis de los textos de Rom y Hch (caps. 14 y 17): M. Lackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung* (Stuttgart 1952).

En los Padres griegos se aprecia claramente que la gracia de la revelación neotestamentaria no se reduce al perdón del pecado. Su proximidad al pensamiento platónico hizo que descubrieran con más facilidad la doctrina de la divinización del hombre (con exclusión de toda gnosis panteística: Clemente de Alejandría). «Participación» en la gloria del Hijo es divinización (Atanasio, Cirilo de Alejandría). La idea de una divinización del hombre era tan obvia para su teología y contenía tan claramente la unidad inconfusa e indivisa de Dios y el hombre, que pudieron utilizarla como argumento de la divinidad del Hijo y del Espíritu [6]. Según Orígenes, la participación en la naturaleza divina «supera la naturaleza» del hombre, no es «natural» (ὑπὲρ τῆν φύσιν, no κατὰ τῆν φύσιν). Aun cuando no se establece una distinción conceptual precisa entre lo sustancialmente (intrínsecamente) sobrenatural y lo extraordinario (sobrenatural sólo en cuanto al origen), la idea de divinización comprende lo que la teología posterior llamará sustancialmente sobrenatural, como propio exclusivamente de lo divino. Es extraño que la tradición griega no tuviera apenas acogida en la teología occidental y fuera apenas conocida en los comienzos de la Edad Moderna (tanto por los reformadores y sus oponentes como en la disputa intracatólica). Aunque no faltan influencias del Oriente a través de los escritos del Pseudo-Dionisio [7], la teología occidental de la gracia vino determinada por Agustín.

Tertuliano supone una etapa importante en la doctrina latina de la naturaleza y la gracia. El concepto de naturaleza que Tertuliano utiliza es claramente histórico-salvífico. La realización de dicha naturaleza (en el conocimiento, por ejemplo) es un estadio de transición; su plena realización no se logra sino en la fe [8]. También en Agustín se encuentra una comprensión histórico-salvífica de la gracia. Agustín habla igualmente de la gracia en cuanto divinización del hombre y compara el estado original con el estado del pecado y de la redención. Pero el acento principal recae en la determinación de la relación entre la gracia y la acción humana. A ello le forzaron las polémicas con pelagianos y semipelagianos. A esta constelación histórica hay que achacar el hecho de que la teología occidental refiera la gracia predominantemente al *actuar* humano. Esa ayuda era también un don de Dios. Pero tardó largo tiempo en enunciarse con claridad la distinción entre un don que corresponde constitutivamente a la criatura *(concursus naturalis),* una gracia ulterior auxiliar, indebida pero en sí «natural», y la gracia que convierte la acción humana en realización de la vida divina. Muy a menudo deduce Agustín —y la deducción se repite incesantemente tras de él— la gratuidad de esta gracia (gratuidad que testimonia la Escritura) a partir de lo raramente que se concede. El conocimiento de la teología griega habría llevado antes a la elaboración de una terminología coherente, con la que poder precisar lo peculiar y distintivo de lo sobrenatural en sentido pleno, la comunicación de Dios al mundo.

[6] Para la doctrina de la sobrenaturalidad del estado original, del carácter de imagen y del concepto de naturaleza implicado ahí, cf. capítulo IX.

[7] E. Przywara, *Der Grundsatz «Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam»:* «Scholastik» 17 (1942) 182s.

[8] St. Otto, *«Natura» und «dispositio». Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians* (Munich 1960).

2. *Elaboración del concepto de «sobrenatural»*

La palabra latina *supernaturalis* entra en la teología occidental como traducción de ὑπερφυής a través de la edición latina de las cartas de Isidoro Pelusiota († después de 431) y las traducciones de los escritos del Pseudo-Dionisio realizadas por Hilduino († hacia 842). Juan Escoto Eriúgena toma de Hilduino la palabra y amplía su sentido en la línea de denominación de Dios (y de los ángeles) como seres sobrenaturales e incluso como «naturaleza sobrenatural». Pero, en conjunto, la terminología sigue siendo oscilante, hasta que con Tomás de Aquino adquiere unos perfiles bien delimitados; de tal manera que, desde entonces, el concepto adquiere carácter técnico en la teología y desplaza circunlocuciones y conceptos semejantes. Pero también en Tomás, y esto es importante, se encuentra *supernaturalis* usado como calificativo de Dios (y de los ángeles y del alma). La consecuencia es que en Tomás lo sobrenatural no es en primer lugar la característica de un *don* indebido, desde la vertiente humana, sino que es una característica de *Dios* y de su realidad inefable, superior e inasequible. Con todo, a medida que el concepto y el vocablo de *supernaturalis* va imponiéndose, llega a comprender la relación de Dios y de los dones propios y exclusivos suyos con la constitución básica del hombre como criatura. Finalmente (lo más tarde con Tomás), ese sentido del término se hace explícito y temático. Desaparece la denominación agustiniana del estado original humano como «naturaleza». Naturaleza se convierte en el *concepto antagónico* de gracia. Por tanto, también el estado original es «sobrenatural». A través de la historia del vocablo se trasluce la historia del concepto de *supernaturalis*.

Quizá se piense que la idea de «naturaleza pura» no se detecta hasta el siglo XVI a resultas de la polémica con el bayanismo. No es así. Ya de la teología de Tomás se desprende que Dios habría podido negar al hombre la inmortalidad, la integridad y con ello la visión de su propia esencia. Pero hasta comienzos del siglo XIV no aparece la teoría de que el hombre podría haber sido creado fundamentalmente por Dios sin la ordenación al fin sobrenatural de la visión de Dios. Esta teoría, la posibilidad real de una naturaleza pura, se hace más explícita y adquiere un puesto central en la teología de Cayetano. Estos resultados de investigaciones muy recientes pretenden mostrar que la idea de naturaleza pura está profundamente arraigada en lo mejor de la gran escolástica [9]. Pero no puede pasarse por alto el hecho de que son muy distintas la acentuación de Tomás y la de la posterior teología tomista. Como muestra de esta diferencia baste aducir que Cayetano rechaza la enseñanza de Tomás sobre el apetito natural del hombre respecto a la visión de Dios. Muy diversos son los intentos llevados a cabo por poner esta enseñanza de Tomás en consonancia con el resto de su teología de los dones sobrenaturales [10]. Lo más acorde con su antropología rica en tensiones sería la concepción de que en la idea de Tomás se trata de un verdadero deseo del hombre por la visión inmediata de Dios; deseo que brota de la estructura básica

[9] J. Alfaro, *La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano:* Gr 31 (1950) 250-253; del mismo autor, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)* (Madrid 1952) 179s, 256, 260. Alfaro corrige con ello la concepción de De Lubac, *Surnaturel* (París 1946) 116s y *passim*. Cf. también H. de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel* (París 1965).

[10] Una panorámica de la bibliografía ofrece H. Lais, *Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara* (Munich 1951) cf. J. Alfaro, *Desiderium naturale:* LThK III (1959) 248-250 (bibliografía).

creada de la naturaleza humana, con la cual viene dado inseparablemente; pero de tal modo que una existencia humana no carecería de sentido (aunque tampoco se realizaría plenamente) si no se cumpliera ese apetito. Por tanto, la visión inmediata de Dios sigue siendo para Tomás un don gratuito, y en este sentido sobrenatural, de Dios. El hombre no puede alcanzarlo por sí mismo; pero no se trata de un don que se le adiciona al hombre desde fuera, sino de un don que el hombre apetece desde lo más profundo de su alma.

3. *La naturaleza pura y la polémica de Bayo*

No se puede negar, aunque no sea posible precisarlo conceptualmente con exactitud, que con el fin de la Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna se registra en el pensamiento teológico una progresiva independización de la naturaleza humana. Cuando Cayetano dice que los dones de la gracia «no se le deben a la naturaleza» *(indebita naturae)*, eso ya no significa lo mismo que quería decir Tomás con esas palabras. El mundo de ideas que actúa en el trasfondo, sin entrar en la definición misma del concepto, es distinto. La incipiente Edad Moderna empieza a pensar a partir de la naturaleza humana. Este cambio de perspectiva tiene consecuencias extraordinariamente grandes en el terreno doctrinal de la naturaleza y la gracia. La evolución se percibe en la escuela lovaniense de la primera mitad del siglo XVI. El primer paso es totalmente legítimo y necesario: de la esencia de la gracia se deduce un concepto de naturaleza según el cual la naturaleza, como naturaleza «exenta» aún de la gracia, es presupuesto ontológico necesario de dicha gracia. La elección del vocablo «puro» *(natura «pura»)* es significativa: la falta de gracia dejaría a la naturaleza intacta y sin merma (así Belarmino). A partir de ahí es totalmente lógico el que también a esa naturaleza se le asigne un fin natural que la elevación sobrenatural no hace sino derogar (Cayetano: «impossibile per accidens»).

También en Lovaina surgió a mediados del siglo XVI un movimiento de reforma impulsado sobre todo por Miguel de Bay (Bayo) († 1589). Remontándose a los Padres, sobre todo a Agustín, intentó Bayo probar que la gracia es la realización más honda de la naturaleza y que su pérdida por el pecado original significa un empobrecimiento real para el hombre. Esto sólo puede ser así, concluía Bayo, si la gracia *se le debe* a la naturaleza y no si es gratuita en el sentido recientemente precisado por la teología, concretamente en Lovaina. Bayo había así recuperado, o había querido recuperar, el concepto agustiniano de naturaleza, ya que para Agustín el estado original es «natural». En realidad, Bayo utilizaba un concepto de naturaleza más matizado, llegando a admitir una constitución fundamental de la existencia humana a la que no pertenecen los dones del estado original. En consecuencia, el hombre que por el pecado original ha perdido dichos dones sigue siendo hombre. Pero hombre en una situación de lo más miserable. Los dones del estado original los necesita como su más vital necesidad; *razón por la cual* Bayo llama a esos dones *naturales* y *debidos*. En 1576, Pío V condenó una serie de frases de los escritos de Bayo con una cualificación global y sin precisar si con la condenación se daba en el blanco de la idea misma del autor. De modo similar a Bayo, Jansenio († 1638) afirmó la «naturalidad» de la gracia. Pero al ser condenada su doctrina por Urbano VIII (1642) y sobre todo por Inocencio X (1653), otros puntos doctrinales pasaron a ocupar el primer plano.

Bayo (como tampoco Jansenio) no llevó hasta el final sus intentos, comprensibles y en gran parte correctos, en el terreno doctrinal de la sobrenaturalidad de la gracia. En el estadio en que se encontraba la reflexión teológica en el siglo XVI

no podía Bayo asumir las afirmaciones de Agustín sobre la naturaleza humana para expresar con ellas la estrecha unidad histórico-salvífica existente entre la gracia y la constitución fundamental de la criatura humana. En tiempo de Bayo, el sentido que «naturaleza» tenía en la teología y en la mentalidad ambiente era muy distinto del que tuvo en tiempo de Agustín. La condenación de Pío V (DS 1955), Pío VI (DS 2616) y recientemente la enseñanza de Pío XII en la *Humani generis* han dado respuesta al problema de la necesidad del orden sobrenatural en el sentido de que Dios habría podido también crear seres espirituales no destinados a la visión beatífica (DS 3891) [11].

Con la condenación de Bayo no quedaba del todo resuelto el problema teológico, sobre todo desde el momento en que la escuela de Lovaina y otros teólogos se afianzaron más y más en una teoría antibayana de la gracia. El concepto medieval *supernaturalis* pretendía acentuar la superioridd del Dios que se comunica en la creación y en la gracia. A hurtadillas fue introduciéndose la idea de que naturaleza humana es aquella que *propia* y *estrictamente* no precisa de la comunicación de Dios. *Supernaturale* pasó a ser *superadditum*. El intento de estos teólogos era el mismo que el de Bayo y Jansenio: realzar la gracia y superar un pelagianismo latente. Para ello, los primeros destacaron que la gracia es *indebida* (sólo tácitamente la presuponían necesaria). Pelagio estaba, por tanto, equivocado, puesto que el hombre necesita esencialmente más de lo que tiene «por naturaleza»: la gracia sobrenatural. Piensan los segundos que eso precisamente es pelagianismo: concebir una naturaleza más y más acabada e independiente por el hecho de que la gracia queda tan por encima de la naturaleza: la gracia forma parte en realidad de una naturaleza plena y completa. Ambos partidos se acusaban mutuamente de pelagianismo.

El proceso fue evolucionando cada vez con más claridad y amplitud hacia la concepción denominada recientemente «extrinsecismo de la gracia». Los representantes de la otra concepción (especialmente de la llamada nueva escuela agustiniana) se sumergieron más o menos en la gran corriente que desembocó en la neoescolástica. Llegó a decirse que hay «dos órdenes de nuestra actividad espiritual, radicalmente distintos y superpuestos..., que no tienen entre sí nada en común» [12]. «Si la naturaleza humana no es algo acabado y completo en sí mismo, si la naturaleza sin la gracia no se basta con su naturalidad, entonces la gracia es un *debitum* y deja de ser gracia. La naturaleza humana considerada en sí misma *no apetece* la gracia, pero tampoco la excluye: está frente a ella en una situación *indiferente* y *neutra*» [13].

Con la Edad Moderna ha surgido una doble sensibilidad ante la naturaleza: la naturaleza en cuanto independiente, libre, con sentido en sí misma, hasta cierto punto autónoma (ya en la Escolástica hay atisbos de ello); se le concede una independencia cada vez mayor. En la Ilustración y en el Romanticismo se la vuelve a descubrir, y con más hondura, como lo bueno, no afectado por la caída; como aquello que está cerca del origen y es así fuente de la vida. La segunda línea de

[11] El Vaticano I, con sus afirmaciones sobre la necesidad, el motivo, el objeto y el conocimiento de la revelación, ofreció indirectamente una doctrina del orden sobrenatural; cf. DS 3004, 3005, 3016, 3028, 3008. El concepto de *supernaturalis*, utilizado por primera vez por el magisterio contra Bayo en 1567, se aplica aquí a la revelación y a su conocimiento.

[12] M. J. Scheeben, *Natur und Gnade* (Friburgo de Br. ³1941) 9. Pero en Scheeben se encuentran también afirmaciones que conciben la naturaleza como apetito profundo de la gracia; cf. *Handbuch der katholischen Dogmatik*, libros 3 y 4 (Gesammelte Schriften, V), edit. por J. Höfer (Friburgo de Br. ³1961) 444, § 171.

[13] J. Stufler, *Die zwei Wege der neueren Theologie:* ZkTh 50 (1926) 329.

la sensibilidad ante la naturaleza parte de los reformadores, pasa por el pietismo y desemboca (con la correspondiente transformación) en el idealismo alemán; paralelamente corre esa misma sensibilidad en el campo católico, en diversas formas de piedad y de teología barroca: la pobre, pecadora e impotente naturaleza, a la que hay que hacer frente y superar por ser contraria a la vida, a la salvación y a Dios.

Tanto la naturaleza llena en sí misma de sentido, plena, fuente de salvación, como la naturaleza miserable y humillada, son experiencias cristianas genuinas. Pero la Edad Moderna las independizó con demasiada frecuencia, hasta el punto de olvidar que tanto la grandeza como la miseria de la naturaleza humana pueden ser superadas por la salvación que Dios otorga y que Dios mismo es. La naturaleza miserable ya no es salvada; se la combate, se la huye o se la pasa por alto. La naturaleza sana es tan sana y tan completa, que apenas se puede ya pensar en el Hijo de Dios como en quien vino para salvarnos de una situación desesperada de desgracia. El panorama teológico del siglo XIX resulta así paradójico y desconcertante: los escritos sobre la sobrenaturalidad de la gracia lo inundaron todo para salir al paso del naturalismo dominante; pero al hacerlo defendieron una concepción de la naturaleza tal, que no cabía concebir la gracia ni como «salvación de la miseria mortal» ni como cumplimiento de un apetito, el más profundo, de la presencia de Dios.

4. *Reinterpretación teológica de la unidad entre naturaleza y gracia*

Esta nueva sensibilización de nuestros días tiene diversas facetas. Se perfilan las dos líneas siguiente:

a) El hombre tiene un apetito de la visión de Dios, basado en lo profundo de su alma. Frente a la gracia no es indiferente y neutro. Toda su necesidad vital se dirige a Dios, quien en Cristo quiere darse totalmente al hombre. La palabra de la revelación enlaza con este apetito y lo satisface por gracia. Una vida humana de la que esté ausente el Dios que se ha entregado al mundo en Cristo es oscuridad, extravío, penuria, miseria mortal. La reprobación eterna es la suprema radicalización de ese clamor hacia Dios, al que el hombre mismo ha negado la respuesta de Dios.

Este apetito no es un simple «quisiera» *(velleitas),* ni tiende a *una* posibilidad más *entre otros* modos posibles de realización de la vida, ni se mueve *en el marco* de una posibilidad *más amplia y difusa.* Tampoco es un apetito condicionado en el sentido de que sólo llegue a ser verdadera y plenamente tal *si* Dios presenta una posibilidad correspondiente.

b) Este apetito no es absoluto en el sentido de que coincida con la constitución fundamental de la esencia del hombre. Esto se desprende en primer lugar del magisterio, que habla de la posibilidad de que Dios no hubiera destinado al hombre al fin sobrenatural. Esta afirmación del magisterio obliga a la fecunda reflexión siguiente: el apetito de que se ha hablado hasta ahora no se dirige a un bien natural que perteneciera necesariamente al hombre o del cual el hombre pudiera «apropiarse». Es un apetito referido a la libre entrega de Dios en Cristo por el Espíritu Santo. Está en juego por ambas partes la realización suprema de una entrega personal libre, siendo la libertad de Dios la que abarca y hace surgir la libertad humana.

Para dejar en claro que se trata de una acción del amor absolutamente libre de Dios no basta con decir que este apetito está dado por Dios, al igual que todo el hombre está creado y «dado» por Dios (y no se ha dado el hombre a sí mismo).

Ese amor debe referirse a otro y seguir siendo libre *frente a ese otro.* Si la gracia de la entrega de Dios a otro coincidiera radicalmente con la posición de ese otro en la existencia, no podría considerarse ya como el prodigio del don amoroso de Dios.

c) De ahí surge el dilema siguiente: *o* se concede al hombre como tal un deseo natural de ver al Dios trino (y entonces se niega que Dios lo otorgue y funde libremente) *o* se rechaza semejante deseo natural (y entonces la gracia se convierte en una superestructura extraña y un tanto falta de interés). Para salir de este dilema hay que dejar de interpretar la naturaleza espiritual del hombre a partir del concepto infrapersonal de naturaleza y pasar a concebirla como apertura radical no unívoca ni limitada, dotada de una tal tendencia. Resulta entonces lleno de contenido el concepto de *potentia oboedientialis.*

d) Según el proyecto primario y original de Dios, el hombre está *históricamente* destinado a la unión de vida con el Dios trino. Sólo se puede entender correctamente qué significa que la gracia es superior a la creación y que el hombre está radicalmente ordenado al Dios de la visión beatífica si se contempla al hombre en la perspectiva de la historia de salvación: llamado a compartir la vida de Dios, cae, y caído, sufre indeciblemente por la pérdida de esa comunidad de vida; pero en Cristo es rescatado de nuevo para una más magnífica comunidad de vida con Dios. El hombre recupera radicalmente *su vida* (que, por tanto, se presenta como desbordante riqueza de la propia existencia). Pero esa vida sólo es suya en cuanto que es donación amorosa de Dios (el hombre debe reaccionar ante esa donación que es la vida con una incesante acción de gracias y con la réplica del amor).

e) De estos datos revelados que interpretan nuestra existencia se desprende que la ordenación del hombre al Dios de la vida eterna está enclavada en lo más hondo y pertenece al estado histórico original del hombre como su «existencial» [14], pero que debe ser distinguida del constitutivo básico y último de lo humano; de ahí que, siguiendo una tradición milenaria, haya que llamarla existencial *sobrenatural.* De ahí procede la distinción entre «naturaleza histórica» y «naturaleza teológica». Naturaleza histórica se llama a la constitución histórico-salvífica fundamental del hombre con el existencial sobrenatural. Naturaleza teológica es la estructura humana residual que queda cuando del resultado de la reflexión antropológica se abstraen los elementos que por revelación sabemos que son sobrenaturales. O también, dicho en términos de abstracción formal, naturaleza teológica es el substrato básico de realidad humana que debe servir de presupuesto a la ordenación por gracia a la vida eterna.

Esto es algo más que desplazar el problema de hasta qué punto algo gratuito puede ser a la vez cumplimiento radical de una tendencia. Por dos razones: *En primer lugar,* la dinámica de la gracia debe darse como realidad en *el* terreno que constituye el supuesto humano. Por tanto, de ser un desplazamiento del problema es a lo más un desplazamiento hacia el único terreno en que puede darse la respuesta. *En segundo lugar,* la realización primordial del hombre (en cuanto que no es más que espíritu creado) es precisamente la conexión dinámica del hombre con el horizonte ilimitado («indefinible») del ser. Cada una de las

[14] «Todas las explicaciones que surgen del análisis de la existencia hacen referencia a su estructura existencial. Puesto que se determinan a partir de la existencialidad, a los caracteres de ser de la existencia los llamamos *existenciales.* Hay que distinguirlos rigurosamente de las determinaciones de ser de lo que no es al modo existencial; a estas determinaciones las llamamos *categorías*» (M. Heidegger, *Sein und Zeit* [Tubinga [10]1963] 44, § 9).

realizaciones conscientes (*actus exercitus* de la Escolástica) es limitada y de carácter categorial. En consecuencia, las posibilidades que la realización primordial trascendental ofrece para experimentar una elevación sobrenatural intrínseca son distintas de las que ofrece la realización categorial. No se puede, pues, como hacen muchos, limitarse a plantear el problema de la compatibilidad entre gratuidad e «inmanencia» de la gracia en el terreno de la realización categorial.

5. *Mantenimiento y «superación» del concepto de «sobrenatural»*

Al final de esta breve exposición de una larga historia del concepto y de la teología de lo *sobrenatural* nos preguntamos por las consecuencias de todo ello para la teología actual. *En primer lugar,* el concepto de sobrenatural ha venido a ser uno de los elementos consistentes de la teología católica. Se da un progreso dogmático genuino en el camino que va desde la comprensión que los Padres griegos y latinos tenían de la Escritura hasta la nueva sensibilidad de la actual teología, pasando por la Escolástica medieval y la polémica bayana. El concepto ha superado la prueba de las luchas teológicas. Una vuelta a la terminología de Agustín, por ejemplo, no es ya posible. Lo que se entiende por naturaleza ha cambiado.

En segundo lugar, hay que preguntarse si lo que, desde hace un milenio, viene siendo el problema de la teología occidental sobre la gracia debe ocupar en adelante un lugar tan central como el que ha tenido sobre todo desde Bayo. La gracia es sobre-natural. Pero no es eso lo primario. La gracia se devalúa si se la considera preferentemente desde el punto de vista formal y negativo de que es algo indebido. En el NT no aparece esta propiedad de la gracia sino por un proceso de deducción del trasfondo. No es casual tampoco el hecho de que la Escolástica medieval aplique a Dios el apelativo de *substantia supernaturalis.*

En tercer lugar (consecuencia de lo anterior), lo que debiera ocupar el centro de la atención es el *don* mismo de la gracia y no su carácter de don indebido. Partiendo del concepto de la comunicación extrema de Dios (con causalidad cuasi formal), la gracia se comprende como fin y contenido de la obra salvadora de Dios y como clave de la tendencia humana, y queda de paso denotada inequívocamente su propiedad formal de don indebido.

En cuarto lugar, a la vez que su gratuidad y sobrenaturalidad hay que tener en cuenta su estrecha unidad y trabazón con la «naturaleza» (incluso con la naturaleza en cuanto antípoda teológico de la gracia), es decir, su «naturalidad». Muchas de las tendencias «naturalistas» que la teología católica se creyó en el deber de denigrar no son más que intentos de encontrar la unidad de la vida humana ante Dios. La «naturalidad» buscada hoy en el terreno religioso no es la mayor parte de las veces un rechazo de la sobrenaturalidad, sino la búsqueda de la salvación total de todo el hombre. Es, por tanto, *humanismo en Cristo.*

Si desde las reflexiones hechas aquí volvemos la vista hacia la relación entre creación y alianza, hemos de decir que la creación, con su ordenación a la alianza y como creación en Cristo (= creación en sentido bíblico pleno) estuvo y está siempre integrada en el ámbito de la gracia. El sentido de la distinción entre naturaleza y gracia no es el de ocultar esta realidad. Tampoco puede permitirse que la relación dinámica histórico-salvífica entre creación y alianza se subordine a la distinción más estática y formal entre naturaleza y gracia, como si esta última fuese la más fundamental para una perspectiva teológica. La distinción refleja entre naturaleza y gracia puede y debe servir para destacar con más claridad los estratos internos de la creación en Cristo, en cuanto que la comunicación de Dios a la criatura reviste una gratuidad que supera esencialmente la gratuidad implicada

en el acto creador, considerado estrictamente en cuanto posición libre de lo no divino en la existencia. *En sí* es posible la creación incluso sin comunicación de Dios. Pero en el único orden concreto de la salvación, la creación está *de facto* planteada siempre como presupuesto de la alianza y en orden a ella, y en este sentido, la naturaleza (histórica) del hombre tiene siempre como componente plenamente intrínseco un existencial sobrenatural.

GEORG MUSCHALEK

BIBLIOGRAFIA

Alfaro, J., *Natur und Gnade:* LThK VII (1962) 830-835.
— *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)* (Madrid 1952).
— *Naturaleza y gracia:* SM IV (Barcelona 1973) 882-892.
Balthasar, H. U. von, *Karl Barth* (Colonia ²1962).
Der Begriff der Natur in der Theologie. Eine Diskussion zwischen Hans Urs von Balthasar, Zürich, und Engelbert Gutwenger, Innsbruck: ZkTh 75 (1953) 452-464.
Brisbois, E., *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas:* NRTh 63 (1936) 978-989, 1089-1113.
Broglie, G. de, *De fine ultimo humanae vitae. Pars prior positiva* (París 1948).
— *De gratitudine ordinis supernaturalis:* Gr 29 (1948) 435-463.
Colombo, C., *Il problema del sopranaturale negli ultimi cinquant'anni,* en *Problemi e Orientamenti di teologia dommatica* II (Milán 1957; trad. española: *El problema de lo sobrenatural,* Barcelona 1961).
Guillon, M. J. de, *Surnaturel:* RSPhTh 34 (1950) 226-243 (bibliografía sobre la controversia a propósito de H. de Lubac, *Surnaturel).*
Gutwenger, E., *Natur und Übernatur:* ZkTh 75 (1953) 82-97.
Kühn, U., *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart* (Berlín 1961).
Lavalette, H. de, *Extrinsezismus* II: *In der Gnadenlehre:* LThK III (1959) 1322s (bibliografía).
Lubac, H. de, *Le Mystère du Surnaturel:* RSR 36 (1949) 80-121.
— *Surnaturel. Études historiques* (Théologie, 8) (París 1946).
— *Le Mystère du Surnaturel* (París 1965; trad. española: *El misterio de lo sobrenatural,* Barcelona 1968).
Malevez, L., *La gratuité du surnaturel:* NRTh 75 (1953) 561-586, 673-689.
Philipp, W., *Natur und Übernatur:* RGG IV (³1960) 1329-1332.
Rahner, K., *Naturaleza y gracia,* en *Escritos de teología* IV (Madrid 1964) 215-243 (panorámica sobre la situación del problema hasta 1957).
— *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia,* en *Escritos de teología* I (Madrid 1963) 325-347.
Renwart, L., *La «nature pure» à la lumière de l'Encyclique Humani generis:* NRTh 74 (1952) 337-354.
Schäzler, C. v., *Natur und Übernatur* (Maguncia 1865).
Scheeben, M. J., *Natur und Gnade* (Gesammelte Schriften), edit. por J. Höfer I (Friburgo 1941; trad. española: *Naturaleza y gracia,* Barcelona 1969) 1-219.
Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* II, 1 (Munich ⁵1954; trad. española: *Teología dogmática,* t. II: *Dios creador,* Madrid ³1966) 166-215, §§ 114-215 (bibliografía completa).
Smulders, P., *De oorsprong van de theorie der zuivere Natuur. Vergeten Meesters der Leuvense School:* «Bijdragen» 10 (1949) 105-127.
Stoeckle, B., *«Gratia supponit naturam». Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms* (SA 49) (Roma 1962) (con bibliografía).
Trillhaas, W., *In welchem Sinn sprechen wir beim Menschen von «Natur»?:* ZThK 52 (1955) 272-296.

CAPITULO VIII

EL HOMBRE COMO CRIATURA

Los capítulos que siguen tratarán de la criatura elegida por Dios para establecer con ella la alianza pretendida y realizada en la historia de la salvación: de ese hombre al que Dios creó y le otorgó la gracia, que se apartó de Dios y por gracia ha vuelto a ser acogido por él. Vamos a desarrollar, por tanto, una antropología teológica, renunciando a hacer una cosmología. No se trata de un antropocentrismo ilegítimo ni de que pensemos que el hombre no puede saber nada sobre la estructura del cosmos visible o la particularidad de las demás criaturas dentro de ese cosmos. Lo que ocurre es que la palabra reveladora de Dios no pretende enseñarnos nada sobre la esencia de las demás criaturas, sino precisamente sobre esa criatura que somos nosotros mismos en nuestra relación con Dios. A través de su palabra, Dios nos dice quién y qué es el hombre, y cuando la palabra de Dios habla también de las demás criaturas, lo hace únicamente en cuanto sirven de ámbito y entorno para el hombre [1]. Ciertamente, el teólogo tiene toda clase de motivos para admirar los resultados de las ciencias naturales en su investigación de la naturaleza. En cuanto le sea posible, procurará estar al tanto de sus conclusiones para conocer la imagen del mundo que de ellas resulta y que se va convirtiendo cada vez más en la imagen del mundo de la humanidad actual. De esa manera sabrá a qué clase de hombres tiene que hablar en nuestros días. Pero este tipo de conocimientos no forma parte de la teología como tal, que debe ocuparse concretamente de las relaciones entre Dios y el hombre apoyándose en la palabra de Dios. Por tanto, la teología no tiene que construir una doctrina sobre la esencia de las criaturas que rodean al hombre [2], no tiene que hacer una cosmología, sino que debe limitarse a la doctrina sobre Dios y a la doctrina sobre el hombre en su relación con Dios tal como se va desarrollando en la historia. K. Barth dice acertadamente sobre semejante teología «teantropológica»: «Su ciencia sobre la criatura de Dios es 'antropocéntrica' en cuanto que se centra en lo

[1] Dado que la revelación no habla de los ángeles y demonios sino en cuanto pertenecen al entorno histórico-salvífico del hombre, no hemos antepuesto a la antropología la angelología y la demonología como doctrinas más o menos independientes, sino que las hemos subordinado e incorporado a ella (cf. cap. XI). Así se pone también de relieve que los ángeles y demonios, como seres espirituales, no pertenecen al entorno del hombre de la misma manera que el mundo de las criaturas impersonales.

[2] Cuando hoy se habla a veces de una «teología de las realidades terrenas» no se piensa en una ontología teológica de la realidad mundana que rodea al hombre, sino en una reflexión teológica sobre el sentido y el modo adecuado de la actividad y comportamiento del hombre respecto a la realidad de este mundo a la que él debe dar forma (por ejemplo, teología del trabajo, de la técnica, etc.).

que le ha prescrito la palabra de Dios: el hombre»[3]. Dios mismo se ha vuelto hacia el hombre y la teología no tiene más remedio que hacer lo mismo. La prueba más evidente reside en que dispone la encarnación de su palabra reveladora en Jesucristo. «Porque, ciertamente, no ha tomado a los ángeles, sino a la descendencia de Abrahán» (Heb 2,16).

Por tanto, hemos de preguntarnos ahora qué nos dice la palabra de Dios sobre ese hombre al que Dios ha querido constituir en compañero de alianza. Más adelante tendremos que reflexionar sobre la historia de la salvación; pero para eso debemos investigar primero la esencia de ese sujeto en el que tiene lugar la historia de la salvación. No se trata de demostrar que el hombre posee el carácter de criatura como tal; de eso hemos hablado ya en general en el capítulo anterior. Se trata de responder a la pregunta: ¿Quién y qué es esta criatura, el hombre, según el testimonio de la revelación? Por eso preguntamos en primer lugar por la *esencia* del hombre *como criatura,* por la estructura del ser humano que se conserva a través de todos los «estadios» históricos del hombre, o que es conservada y preservada por Dios. Al realizar este estudio no podemos olvidar que la esencia del hombre como criatura, de la que vamos a tratar en este capítulo, no existe nunca histórica y concretamente sino como naturaleza humana determinada por la gracia y el pecado. Pero se da una esencia del hombre como criatura, con una estructura determinada, que es común al hombre perdonado y al pecador, al judío, cristiano o pagano; sin ella, el hombre perdonado y el pecador no serían siquiera hombres. Por eso, cuando en el capítulo IX hablemos del hombre como criatura que ha sido elevada por la gracia hasta convertirse en imagen de Dios, y en el capítulo X del hombre como pecador, nos referiremos siempre a ese hombre que va a ser descrito en las diversas secciones de este capítulo como unidad de cuerpo y alma, persona dotada de palabra y bisexual, ser que tiende a formar comunidad y que posee fuerza creadora.

El hecho de que en los temas concretos de este capítulo ocupen el primer plano los aspectos del orden de la creación no excluye el que en diversas cuestiones (por ejemplo, en la teología de las comunidades humanas) entren en juego también aspectos del orden de la redención. Hasta cierto punto, esto es inevitable si tenemos en cuenta la estructura del conjunto de la dogmática (porque no se pueden ir recorriendo todos los temas varias veces según los distintos estados del hombre). Y, además, es algo condicionado por la imbricación de los órdenes de la creación y de la redención. La exposición de las diversas secciones nos permitirá ver cómo se da en cada caso esa compenetración.

SECCION PRIMERA

ORIGEN DEL HOMBRE

La cuestión del origen del hombre debe preceder como introducción a la exposición de su esencia permanente como criatura. Y al hablar aquí del «origen» del hombre, lo entendemos en un doble sentido: como origen de la humanidad en cuanto tal (origen del primer hombre) y como origen de cada hombre con-

[3] KD III, 2 (Zollikon ²1959) 12.

creto. Ambas preguntas pertenecen a los temas clásicos de la teología [4], pero han vuelto en nuestros días al primer plano de la discusión en conexión con el problema de la transformación de la imagen del mundo y la reciente investigación exegética. No podemos prescindir de esa visión retrospectiva hasta los comienzos de la humanidad ni de la reflexión sobre el comienzo de cada vida humana, porque los mismos testimonios de la revelación, así como su interpretación posterior por el magisterio eclesiástico, nos obligan a pensar sobre el origen del hombre. Los conocimientos de las ciencias naturales de nuestros días inducen al teólogo a reflexionar de nuevo sobre los límites de las afirmaciones que puede permitirse y, por consiguiente, sobre el sentido y contenido de las afirmaciones que hace la revelación. En las páginas que siguen nos limitaremos a dar una breve visión de conjunto sobre las cuestiones más acuciantes y sobre el estado actual de la discusión (que desde luego no ha concluido todavía).

1. *Origen de la humanidad*

La pregunta completa sobre el origen de la humanidad y el comienzo de su historia (protología) abarca también la cuestión de la elevación sobrenatural primigenia y, por tanto, del estado original del hombre, que será tratada en el capítulo IX, así como la cuestión del pecado original y del pecado hereditario en él basado, que será abordada en el capítulo X. Dentro de este capítulo vamos a tratar solamente la cuestión de la esencia natural del hombre como criatura. Sin embargo, las principales dificultades nacen de las afirmaciones que tendremos que hacer después sobre el estado y pecado originales.

La siguiente exposición se centra en los dos problemas fundamentales que vienen siendo discutidos desde el siglo XIX, y en los cuales no se ha logrado todavía una unanimidad dentro de la teología católica: los problemas de la evolución antropológica y el monogenismo.

a) El problema de la evolución del hombre.

Como se ha demostrado en el capítulo anterior, lo que nos dice la revelación sobre la creación del mundo no excluye en principio de ninguna manera la posible evolución de las criaturas. Esa pregunta que se ha formulado de manera general debe plantearse ahora expresamente y con rigor en relación con el hombre. ¿Hasta qué punto es compatible la tesis de las ciencias naturales sobre la evolución antropológica con la doctrina cristiana de la creación del hombre por Dios? La confrontación de la afirmación teológica con la de las ciencias de la naturaleza puede ayudarnos a determinar con más exactitud el contenido del dogma cristiano de la creación y a delimitar frente a él otras concepciones que han estado unidas hasta los tiempos recientes con el contenido del dogma dentro del pensamiento cristiano, hasta el punto de aparecer como parte integrante del mismo.

α) *Las palabras de la Escritura.* Como es sabido, después de la aparición del evolucionismo, la fundamentación bíblica de la postura negativa del magisterio y la teología se apoyaba no en el primero (Gn 1), sino en el segundo relato bíblico de la creación (Gn 2,7) del primer hombre: la afirmación de Gn 2,7 de que el primer hombre fue formado del polvo o lodo de la tierra parecía excluir claramente la hipótesis de una evolución del hombre a partir de un ser vivo pre-

[4] Tomás de Aquino trata *de prima hominis productione* en *S. Th.* I: cuatro artículos sobre cada uno de los temas de la creación del alma del primer hombre (q. 90), la creación del cuerpo del primer hombre (q. 91) y la creación de la mujer (q. 92).

humano. Se pensaba también que toda la tradición judía y cristiana confirmaba esta manera de entender la Escritura. El relato bíblico del origen de la primera mujer (Gn 2,21s), que recibe una confirmación especial en el NT por parte de Pablo (1 Cor 11,8-12), proporcionaba un frecuente argumento contra la aceptación de la tesis evolucionista: aun concediendo que la Escritura no quisiera enseñarnos nada sobre la materia de la que fue formado el hombre, tendríamos que defender que la primera mujer tuvo un origen distinto. Es evidente que semejante limitación de la evolución al hombre no es compatible con la teoría de la evolución de las especies.

No es éste el lugar para escribir la historia de la exégesis católica de Gn 2 en los últimos cien años. Para lo que pretendemos es suficiente describir brevemente la interpretación del texto que gracias a la investigación exegética reciente se ha impuesto más y más en nuestros días dentro de la teología católica, aunque no podamos decir todavía que se haya convertido en *sententia communis*.

Como ya se ha mostrado fundamentalmente en el capítulo VI de este volumen, hay que entender las afirmaciones del primer capítulo del Génesis en el sentido de una *etiología histórica*[5]: Israel llegó al conocimiento de la realidad de la creación a través de una reflexión en la fe sobre los presupuestos histórico-salvíficos de su existencia actual y de sus experiencias sobre el obrar salvífico de Dios en la historia de la alianza. A la luz de este principio hermenéutico podemos distinguir también con más exactitud en nuestra cuestión el contenido y la forma de la afirmación. Unicamente podía ser contenido de la afirmación lo que podía conocer el autor como palabra de Dios sobre el origen de la humanidad a partir de la palabra de Dios en aquel momento; todo lo demás pertenece a la manera concreta de exponer empleada por el hagiógrafo.

En consecuencia, el contenido de las palabras sobre el origen del hombre sería el siguiente: según su esencia concreta total y única, el hombre debe su existencia a la libre acción creadora de Dios, que le ha elegido y creado para ser su compañero libre. Ese compañero de diálogo de Dios, al que el mismo Creador ha querido hacer bisexual, tiene su origen, como todos los demás seres vivientes, en la materia de esta tierra, pero se diferencia radicalmente de los animales porque sólo él ha recibido la capacidad y la vocación de responder con obras y palabras a la llamada de Dios y se encuentra por eso sólo él en relación inmediata con el Señor absoluto del mundo. El hagiógrafo transfiere ya al mismo origen del hombre ese carácter de compañero y la relación inmediata con Dios. Por tanto, ambos entran en el contenido de sus afirmaciones: esa relación con Dios es algo tan fundamental para la existencia humana, que el hombre no puede prescindir de ella en ningún momento de su historia; por el hecho de haber sido querido por Dios como compañero *libre*, podrá afirmar o negar esa relación, pero ésta será siempre el fundamento más hondo de su existencia.

En cambio, todo lo que añade el hagiógrafo sobre el origen del primer hombre, sobre el modo y manera de su creación, debe considerarse como forma de expresión o medio de exponer su pensamiento: la formación del hombre a partir del polvo o lodo de la tierra (en la que Dios aparece como un alfarero), el soplo del aliento vital (lo cual no se identifica en el pensamiento hebreo con lo que se llamó después la creación del alma espiritual), la formación de la primera mujer del costado de Adán. Ni Israel ni el autor eran capaces de deducir el modo de realizarse la creación a partir de aquel momento de la historia de la salvación;

[5] Cf. en este volumen los artículos de H. Gross, pp. 360s, y K. Rahner, pp. 351-353. Además: K. Rahner, *Ätiologie:* LThK I (1957) 1011s; K. Rahner y P. Overhage, *El problema de la hominización* (Cristiandad, Madrid 1973) 39s.

por eso no cabe esperar que nos lo expliquen. Es evidente que la exposición reproducirá el mundo de ideas de Israel, que todavía no había incorporado el pensamiento de la evolución.

Si comparamos el contenido doctrinal de Gn 2, interpretado de esta manera, con el contenido doctrinal de Gn 1, nos damos cuenta de que coinciden las afirmaciones teológicas de ambos capítulos sobre el origen del hombre; la diferencia está únicamente en que esta doctrina de Gn 2, a diferencia de la de Gn 1, se nos presenta revestida de una expresión plástica e intuitiva de la acción creadora de Dios. Por desgracia, constituyó un inconveniente el hecho de que la exposición de Gn 2 se considerara antes como el complemento de la doctrina de Gn 1. Hoy sabemos con certeza que el texto de Gn 1 fue redactado después que el de Gn 2, por lo cual determinamos de otra manera la relación que se da entre los dos textos: Gn 1 debe entenderse como interpretación de Gn 2; por tanto, nos indica cuál es la verdadera intención del texto más antiguo [6]. Quizá se hubiera llegado antes a esta determinación del verdadero contenido de las palabras de Gn 2 si en lugar de fijarse excesivamente en esta exposición de la creación se hubiera tenido más en cuenta todo el AT y, especialmente, el NT. El contenido exacto de las palabras de Gn 2, tan decisivo para iluminar la existencia del creyente israelita y cristiano, reaparece una y otra vez tanto en el AT como en el NT. Pero en ninguna parte se insiste en que la creación de Adán fuera a partir del polvo o lodo y no de otra manera, y que la creación de Eva se efectuara a partir del costado de Adán, aunque es evidente que esta *concepción* estaba presente en la tradición israelita y apostólica. Tampoco se arguyó en las disputas en torno a Gn 2 que saber el modo y manera de la creación del hombre sea algo importante para su salvación; semejante argumento sería por lo demás imposible. En cambio, no cabe ninguna duda sobre la importancia que encierra para la salvación el conocimiento de que el hombre es, en todo su ser, criatura de Dios y que ha sido creado para tener una relación inmediata con Dios.

Para terminar, podemos decir, por tanto: ni Gn 2 ni ningún otro texto de la Escritura quiere enseñarnos nada sobre el modo de realizarse la creación del hombre. Es evidente que la Escritura no puede citarse como ejemplo de concepción evolucionista. Pero tampoco decide en contra de un evolucionismo que no pretenda sustituir al dogma de la creación del hombre ni dar una explicación total del origen del hombre. Por el contrario, la Escritura deja abierta esta cuestión.

β) *El magisterio eclesiástico.* El magisterio eclesiástico como tal no es competente en cuestiones que tocan puramente a las ciencias naturales, pero sí lo es, en cambio, en la cuestión de si una verdad revelada está en contradicción o no con una concepción de las ciencias naturales. No puede darse verdadera contradicción entre un conocimiento auténtico, cierto y objetivamente fundado de las ciencias naturales y una doctrina revelada. Por lo demás, la historia nos muestra que es posible salirse de su propia competencia, tanto el magisterio como los representantes de las ciencias profanas. En los casos concretos, será tal vez difícil juzgar si una hipótesis de las ciencias naturales es compatible con el dogma eclesiástico, sobre todo cuando no están suficientemente claros los conocimientos de parte de las ciencias naturales ni de parte de la teología.

La postura del magisterio eclesiástico respecto a la cuestión de si el evolucionismo era compatible con el dogma eclesial de la creación nos muestra claramente un cambio paulatino, desde un enjuiciamiento de la cuestión decididamente negativo hasta un juicio positivo. Este cambio ha sido condicionado por un progreso

[6] Cf. H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart 1966) 43ss.

en el conocimiento, tanto de la teología, sobre todo de la exégesis, como de las ciencias naturales competentes. Los conocimientos de las ciencias naturales hicieron que la teología se ocupase más profundamente de la cuestión a partir de sus propios principios.

El Concilio provincial de Colonia de 1860 *(Coll. Lac., 5, 292)* condenó en términos generales el evolucionismo, sin tener siquiera en cuenta la posibilidad de un transformismo moderado. En 1895 y 1899 fueron censurados por los organismos romanos los libros de dos teólogos católicos que defendían el evolucionismo (M. D. Leroy y P. Zahm). En 1909, la Comisión Bíblica de Roma promulgó un decreto sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis (DS 3512). El tenor del documento sobre la creación especial del hombre y la formación de la primera mujer a partir del primer hombre fue interpretado por la mayor parte de los teólogos católicos como repulsa del evolucionismo. Sin embargo, durante los pontificados de Pío XI y Pío XII aparecieron algunos escritos de teólogos católicos que defendían un evolucionismo moderado, y ya no intervinieron los organismos eclesiásticos. Finalmente, la encíclica *Humani generis,* de Pío XII (1950), permitió el evolucionismo moderado (DS 3896).

La carta encíclica *Humani generis* declara que los versados en teología y en ciencias naturales pueden plantearse la cuestión «del origen del cuerpo humano a partir de una materia viva preexistente», o sea, el problema de la conexión genética entre el mundo animal y la corporalidad del hombre. Por el contrario, se recalca expresamente que respecto al alma hemos de seguir manteniendo, de acuerdo con la fe cristiana, que ha sido creada inmediatamente por Dios. La encíclica deja entender que el magisterio no considera todavía probada con seguridad e inequívocamente la teoría científica de la evolución y que aún no le parece evidente que sean compatibles el evolucionismo y el dogma. El hecho de que a pesar de ello permita la discusión de la cuestión significa que reconoce la existencia de motivos en favor de la teoría de la evolución y que no eran concluyentes las objeciones teológicas propuestas hasta ese momento en contra de la teoría.

γ) *Observaciones de carácter teológico.* El que se haya permitido la discusión del problema del origen del hombre a partir de formas de vida prehumanas es evidente que no obliga a los católicos a pensar de manera evolucionista. El magisterio no puede ni pretende declarar obligatorio el evolucionismo, así como tampoco la imagen copernicana del mundo. Por tanto, incluso en el caso de que llegara a alcanzarse científicamente plena claridad en el problema de la ascendencia humana, por parte de la fe cristiana se seguiría dejando absoluta libertad. Pero es un hecho innegable que en nuestro tiempo, y en gran parte por el influjo de las obras de Teilhard de Chardin [7], son cada vez más los creyentes, tanto teólogos como no teólogos, que aceptan la imagen evolucionista del mundo, incluso en lo relativo al origen del hombre. Ahora bien: aun en el caso de aceptar que el origen del hombre a partir del mundo animal sea un hecho científicamente probado, se plantea un gran número de preguntas a todo el que piensa de acuerdo con la fe revelada; y esas preguntas no se resuelven ni mucho menos por el hecho de reconocer que la teoría evolucionista no va en contra de la fe.

Empecemos por la siguiente pregunta: ¿Cómo debe concebirse el origen del

[7] La bibliografía que se ocupa de la concepción evolucionista de Teilhard es ya muy amplia y sigue aumentando continuamente. Es imposible, por tanto, exponer aquí, en un espacio tan reducido, ni siquiera una visión de conjunto sobre todos los juicios que se han dado. En la selección bibliográfica, al final de esta sección, citamos algunos de los trabajos teológicos más importantes sobre Teilhard.

organismo humano dotado de alma espiritual a partir de un organismo muy evolucionado, pero todavía prehumano? Quizá parezca responder a esta pregunta en primer lugar la distinción originaria, empleada también por la encíclica *Humani generis,* entre el cuerpo humano y el alma espiritual: el cuerpo del primer hombre evolucionó a partir de una forma de vida prehumana, mientras que el alma humana fue creada directamente por Dios. Por tanto, gracias a una evolución cada vez más elevada a partir de formas inferiores del mundo animal, en el transcurso de un espacio de tiempo incalculable se habría alcanzado un estadio en el que el Creador pudo haber creado el alma espiritual como nuevo principio vital de ese organismo así preparado. Por eso podría pensarse que la fe y la teología no están directamente interesadas sino en el alma y su creación por Dios. Sin embargo, semejante concepción simplifica todo el problema de manera indebida y corre el peligro de ir unida a ciertas ideas que deben rechazarse desde el punto de vista de la fe y la teología.

En primer lugar, la afirmación de que el cuerpo humano ha evolucionado a partir del mundo animal no sustituye a la afirmación de la revelación de que el hombre ha sido creado por Dios también en cuanto a su cuerpo. Si la revelación deja en suspenso la cuestión de cómo ha tenido lugar la creación del hombre en lo tocante a su corporeidad, no dice solamente que el alma haya sido creada por Dios, sino que *el hombre* es criatura de Dios. Con esto podemos indicar ya un defecto de la respuesta antes mencionada, que parece decir que cabe hablar del cuerpo humano prescindiendo del alma espiritual y a la inversa. En ese caso, el cuerpo y el alma semejan dos seres independientes que posteriormente se unen entre sí. Al decir esto no pretendemos, naturalmente, discutir la necesidad de la distinción del cuerpo y alma en el hombre; sólo queremos recordar que cuando hablamos del cuerpo del hombre se trata siempre del cuerpo humano, es decir, dotado de alma espiritual, y que cuando hablamos del alma humana se trata de la forma espiritual del cuerpo humano. La distinción de la corporalidad humana y el alma espiritual es el fundamento para que las ciencias naturales biológicas puedan ocuparse de la investigación de un aspecto determinado del ser humano. Pero sus afirmaciones sobre el origen del hombre son afirmaciones sobre el mismo hombre del que habla la teología. Si, por tanto, la biología dice que se da una conexión genética entre el hombre y las formas de vida prehumanas, eso significa hacer proceder a un organismo humano, dotado de alma espiritual, de seres vivos que no han alcanzado la esfera de lo espiritual. ¿Es esto posible sin aceptar a la vez una evolución del elemento espiritual del hombre a partir de la psique animal? Planteando la cuestión de manera más general: si presuponemos que se da una orientación de los organismos prehumanos hacia el cuerpo humano, dirigida por Dios, ¿no podríamos aceptar también una evolución superior del elemento psíquico del mundo animal, dirigida por Dios, y que diera origen, finalmente, al espíritu? ¿Podría conjugarse semejante suposición con la teoría de la creación del alma por Dios?

Si aceptamos la evolución del cuerpo humano a partir del mundo animal y añadimos que, en cambio, el alma ha sido creada directamente por Dios, se suscita una dificultad en relación con esa intervención creadora de Dios, sobre la que ha llamado especialmente la atención K. Rahner [8]. La concepción ordinaria se imagina la acción conjunta de Dios y la criatura más o menos de esta forma: un organismo animal evolucionó hasta convertirse en substrato apropiado para la creación del alma espiritual. Hasta ese momento estaba actuando la criatura, pero

[8] K. Rahner y P. Overhage, *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre* (Cristiandad, Madrid 1973) 57ss.

entonces es Dios mismo el que interviene creando directamente el alma espiritual. ¿Está de acuerdo esta concepción generalizada con el modo de actuar divino y explica de manera adecuada la cooperación entre Dios y la criatura? ¿No se transforma Dios en un demiurgo y el origen del hombre en un suceso milagroso? El que piensa de esta manera convierte en este caso la causalidad trascendente de Dios y su omniactividad en una causalidad categorial intramundana, inscribiendo la acción divina dentro de la serie de causalidades intramundanas y colocándola en el mismo plano que la actividad de la criatura. Pero, en realidad, la actividad de Dios no se encuentra en el mismo plano que la de la criatura, sino que es el fundamento que hace posible la acción de la criatura, el principio que actúa en el mundo siempre y en todas partes, produciendo el obrar de la criatura como su raíz trascendental.

Antes de trazar un breve esbozo del curso de las ideas de K. Rahner, que es quien más ha contribuido a esclarecer el problema, hagamos referencia a algunas doctrinas reveladas que deben mantenerse al solucionar esta cuestión. De acuerdo con la mentalidad de la Sagrada Escritura, que presenta al hombre siempre como una unidad, el magisterio ha acentuado siempre la unidad esencial y sustancial del hombre (especialmente en la definición del Concilio de Vienne [DS 902], que ha sido precisada después aún más en varias ocasiones: cf., por ejemplo, DS 1440s, 2228, 3224). Según eso, no se puede concebir al hombre como un compuesto ulterior de dos unidades esenciales independientes, sino como una unidad que ontológicamente es anterior a la duplicidad de realidades en la constitución esencial del hombre. De ahí se sigue que no se puede hacer ninguna afirmación sobre el cuerpo humano que no incluya implícitamente una afirmación sobre su alma, y a la inversa.

Pero la Iglesia enseña también una verdadera dualidad de realidades en la esencia del mismo y único hombre, que no se pueden derivar una de otra ni pueden reducirse una a otra (DS 250, 272, 800, 900, 3002). La Iglesia habla del cuerpo como realidad distinta del alma espiritual y destaca también especialmente la diferencia esencial entre el alma espiritual y la corporeidad del hombre (DS 190, 360, 1440, 3022, 3896). Por tanto, no podemos concebir el alma espiritual como pura forma fenoménica de la materialidad del hombre.

Según la doctrina de la Iglesia, el alma espiritual, simple, sustancial, es por sí misma esencialmente la forma del cuerpo humano, el principio constitutivo que determina la esencia del hombre (DS 902). Por su misma naturaleza es inmortal (DS 1440), y sólo puede tener su origen en un acto creador de Dios, que produce en este caso algo completamente nuevo, independientemente de todo elemento previo (DS 3896). Eso no significa que el alma sea por sí misma un ente que pudiera existir y ser comprendido prescindiendo de toda relación con la corporeidad humana; no comienza a existir como un ser independiente, sino como principio que constituye la esencia del hombre.

Si la revelación dice del *hombre* que procede de la tierra y si tomamos en serio la doctrina de la Iglesia que acabamos de mencionar sobre la unidad sustancial del hombre, ello significa «que el hombre todo está afectado por esta su procedencia, procedencia que él, al menos, 'también' tiene. La procedencia material es de todos modos una determinación que afecta a todo el hombre, incluso aunque esta determinación varíe según los distintos momentos de la pluralidad intrínseca del hombre y aun cuando, en atención a *esto,* podamos y debamos afirmar después que el mismo origen terreno del hombre determina al 'alma' de modo esencialmente distinto que al 'cuerpo'» [9].

[9] *Op. cit.,* 30.

Habremos de tener en cuenta este punto de partida, junto con las palabras de la revelación que hemos mencionado, cuando presentemos a continuación un esbozo de la explicación de Rahner [10] que se basa en un análisis del concepto del devenir, de la causa y del obrar. Según él, el devenir propio y auténtico (a diferencia del mero cambio) debe concebirse como una superación de sí mismo, una autotrascendencia de la criatura que obra, autotrascendencia que significa un verdadero incremento de ser del ente creado.

Semejante autotrascendencia, que no consiste solamente en ser uno mismo superado pasivamente, sino que es un automovimiento activo, tiene lugar sin duda en el espíritu creado (en el que se da ontológicamente el ser absoluto) por la autorrealización actual del espíritu, por el acto de conocimiento, por el que el espíritu aumenta en ser. Pero también podemos concebirla en la criatura no espiritual, en la que no se da ontológicamente el ser absoluto. Sin embargo, a diferencia de la autosuperación del espíritu, la autotrascendencia de la criatura no espiritual es siempre en sentido propio un sobrepasar la propia esencia, una superación esencial: el devenir de este ente en *fieri* es una autosuperación que sobrepasa su esencia. Según eso, un mundo en proceso de evolución debe concebirse como un mundo que se está haciendo por autosuperación. Y tenemos que preguntarnos también por el *fundamento que hace posible* semejante autosuperación del ser de la criatura en proceso de devenir. Por una parte, se trata aquí de una superación activa de sí misma, en la que actúa la misma criatura; por otra, la criatura no puede alcanzar por sí misma y con sus propias fuerzas ese incremento de ser que significa este devenir. Sólo puede ser fundamento de la posibilidad de semejante autosuperación el ser absoluto, la causa infinita, el poder de Dios, que como acto puro contiene en sí de antemano toda la realidad y fundamenta la realidad creciente del ser por medio de su obrar trascendental. Sólo puede concebirse el proceso de devenir, que significa incremento de ser, si se concibe a la vez a Dios como fundamento que lo posibilita. Y no hay que pensar que ese obrar fundamental de Dios en relación con el mundo es un sostenimiento puramente estático del mundo; por el contrario, se trata de un sostenimiento constante, activo y creador.

Pero lo único que importa es que se conciba adecuadamente el hecho de que la causalidad divina es el fundamento de la nueva realidad ontológica que se alcanza en el devenir de la criatura. La criatura como causa finita sólo puede superarse realmente *a sí misma* (esto es, su efecto sólo puede ser superior a ella y, a la vez, ser causado por ella) si Dios pertenece como causa infinita a la constitución de la causa finita operante como tal. Por otra parte, el efecto de la causa creada sólo será realmente una *super*ación si la causa infinita (aunque pertenezca a la constitución de la causa finita) no es un elemento esencial constitutivo interno de la naturaleza de la causa creada; porque si fuera un elemento interno de la causa finita, ésta tendría desde siempre lo que debe alcanzar aún en su autotrascendencia. Por tanto, la criatura en proceso de devenir por autosuperación debe concebirse como una causa a la que pertenece la realidad infinita de Dios como elemento constitutivo, sin que la realidad de Dios se convierta en elemento interno de la causa finita como ente. Y la causalidad de Dios no debe concebirse como un operar que obra *junto* al de la criatura o que obra algo que no obra la criatura, sino como un operar que obra por sí mismo el de la criatura que se supera y va más allá de las propias posibilidades.

Si es un hecho la evolución del hombre a partir de una forma de vida prehumana, este concepto general del devenir, de la causa y del obrar puede apli-

[10] *Op. cit.*, 57-74.

carse también a la hominización. En ese caso tendríamos que concebir el origen del primer hombre así: en una forma de vida prehumana habría tenido lugar una autotrascendencia, un ascenso de un organismo no dotado de alma espiritual a un organismo dotado de alma espiritual; y eso no se habría logrado sólo gracias a las fuerzas propias de este ser prehumano, sino gracias a la dinámica del ser absoluto de Dios como fundamentación trascendental del ser y obrar finitos. Dios habría obrado el devenir de este nuevo ser, el primer hombre, no sustituyendo a la causa segunda ni ejerciendo su actividad *junto* a la actividad de la criatura prehumana como una causalidad parcial añadida a la de ésta, sino como el fundamento trascendental que hace posible de manera activa y creadora la autosuperación de esta criatura. Puesto que en la hominización se trata de un ser corporal, tiene ésta lugar en el plano espacio-temporal y presenta, por tanto, una faceta empírica que deben investigar las ciencias naturales. Por eso las afirmaciones de las ciencias naturales están justificadas siempre y cuando se mantengan dentro del campo de su competencia y no pretendan dar una explicación completa del origen del hombre; en ese caso hay margen para formular ese mismo suceso a partir de la fe.

Es evidente que queda excluido por la revelación el *evolucionismo antropológico radical* de Spencer, Lamark, Darwin, Haeckel, que niegan que se dé un obrar creador de Dios en el origen del hombre; lo mismo ocurre con el evolucionismo del materialismo dialéctico, que no reconoce una diferencia esencial entre espíritu y materia. Dentro de la fe revelada sólo hay lugar, por tanto, para un *evolucionismo moderado,* que es el que ha permitido discutir el magisterio. En la interpretación de Rahner que hemos esbozado anteriormente y que sirve para iluminar la unión del dogma de la creación con un evolucionismo moderado, se conservan todas las verdades reveladas que deben tenerse en cuenta en este contexto: la unidad y totalidad del hombre (frente a un dualismo platónico de cuerpo y alma), la auténtica dualidad de cuerpo y alma (frente a un panpsiquismo o materialismo), la diferencia esencial y la mutua irreducibilidad del espíritu y la materia (ni siquiera al emplear el concepto del devenir en el caso de la hominización se reduce el espíritu a la materia o se deriva de ella), el alma espiritual como la forma sustancial del cuerpo humano que le comunica la esencia. En todo caso cabría preguntar si en la explicación que hemos expuesto puede hablarse de una creación directa del alma por parte de Dios. No hay duda de que la explicación de Rahner no responde a las concepciones ordinarias sobre la intervención creadora de Dios, pero eso no significa sino una comprensión más profunda de la acción creadora de Dios y de su «cooperación» con la criatura [11].

Finalmente tenemos que indicar que se han suscitado dificultades contra un evolucionismo antropológico moderado desde otro campo muy distinto, como es el de la doctrina tradicional sobre el estado original. Las afirmaciones de la tradición teológica sobre los *dona supernaturalia* y *praeternaturalia* (liberación de la concupiscencia, del sufrimiento y de la muerte, conocimiento especial) del primer hombre son muy difíciles de conjugar con la imagen que se hace del primer hombre incluso un evolucionismo moderado. Bastará hacer aquí una indicación, pues esta cuestión va a ser tratada en los capítulos IX* y X.

En nuestros días es universalmente reconocido que la exposición que hace el Génesis del paraíso terrenal no es sino un esquema representativo que sirve como medio de expresión de la afirmación teológica. En cuanto a la interpretación

[11] P. Schoonenberg, en *Gottes werdende Welt* (Limburgo 1963) 63ss, acepta también el concepto de devenir de K. Rahner y su aplicación a la cuestión del origen del hombre.

teológica de las perfecciones sobrenaturales del primer hombre, la mayor parte de los dogmáticos católicos defienden la opinión de que los dones sobrenaturales y preternaturales (o por lo menos los estrictamente sobrenaturales) se dieron real y actualmente en nuestros primeros padres. Por tanto, mantienen la teoría de un estado original histórico; pero los que tienen presente la teoría de la evolución insisten en que el estado original sobrenatural no produjo ningún tipo de cambio en el aspecto externo del primer hombre ni en el desarrollo de la historia que pueda ser verificado por las ciencias profanas. Puede verse esto con mayor claridad si se supone que no tuvieron posesión actual más que del don estrictamente sobrenatural de la gracia santificante, cuya virtualidad se explicita en la doctrina de los dones preternaturales, y que esa posesión duró tan sólo hasta la primera decisión libre del hombre. Cf. sobre este tema J. Feiner, *Urstand:* LThK X (1965) 572ss. Recientemente ha sido propuesta una hipótesis todavía más avanzada sobre la interpretación del estado original, por Z. Alszeghy y M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica:* Gr 47 (1966) 201-225; cf. *Die Erbsünde in evolutiver Sicht:* «Theologie der Gegenwart» 3 (1966) 151-159: consideran el paraíso terreno únicamente como posesión *virtual* de perfecciones sobrenaturales, que no llegaron nunca a producir su efecto por el pecado del hombre. No es éste el lugar de exponer detalladamente esta hipótesis ni de discutirla. En todo caso, consigue dejar bien sentado que fenomenológicamente no se puede comprobar un cambio en la evolución, incluso en el caso de que —de no haber existido el pecado— la evolución del hombre se hubiera desarrollado de otra manera.

b) El problema del monogenismo.

En la discusión entre la fe en la creación y la teoría evolucionista se mantuvo durante mucho tiempo como algo indiscutible en la teología católica el hecho de que el Adán bíblico fue una persona individual histórica, el antecesor único de toda la humanidad necesitada de redención. Los teólogos católicos pensaban en general que la teoría de la descendencia de toda la humanidad de un Adán individual era un punto imprescindible de la doctrina de la Iglesia sobre el hombre, y creían que esta opinión se fundaba con toda claridad en los relatos de la creación del AT. La afirmación creciente de que el dogma de la creación era compatible con el evolucionismo moderado produjo el efecto de que se pusiera también en tela de juicio la unidad biológica del origen de la humanidad, el monogenismo. Si es verdad que pocos científicos defienden un polifiletismo (descendencia de la humanidad de formas de vida prehumanas diversas entre sí), también lo es que casi ningún científico convencido de la evolución piensa de manera monogenista. El científico, después de numerosas observaciones, supone para la evolución del reino animal el paso de una forma de vida inferior a otra superior en un número relativamente grande de representantes, en toda una población; asimismo, en el caso del hombre supone que la evolución de formas animales ya muy desarrolladas ha tenido lugar en una población. A esto se añade el hecho de que por lo menos no se puede excluir que la hominización ocurriera en diversos lugares de la tierra aproximadamente dentro del mismo período biológico. Por tanto, en cierto sentido, el científico es «por principio» poligenista [12]. ¿Y qué tiene que decir la teología sobre el poligenismo? ¿Es necesario rechazarlo en

[12] E. Boné, *Un siècle d'Anthropologie préhistorique. Compatibilité ou incompatibilité scientifique du Monogénisme?:* NRTh 94 (1962) 622-631, 709-734, y *Devenir de l'homme* (Bruselas 1962) describe muy bien la situación del científico de hoy.

consideración al dogma? ¿No podría ocurrir que también el monogenismo perteneciera a los elementos del *intellectus fidei* que pueden ser abandonados como ideas condicionadas por una determinada imagen del mundo sin perjuicio de la auténtica verdad revelada? [13].

Vamos a anticipar sin demora lo más importante: la solución de la cuestión propuesta depende teológicamente de si es posible conciliar el poligenismo con el dogma del pecado original. Esa cuestión será tratada en el capítulo X de este volumen. Por el momento bastará dar una pequeña visión de conjunto sobre el estado actual del problema.

α) *Las palabras de la Escritura.* Los exegetas católicos están cada vez más convencidos de que los autores de Gn 1-2 no tenían la intención de enseñar como verdad revelada que Adán fuera una persona individual y que de él descienda toda la humanidad. Por eso el dogmático cuidará de no apoyarse en estos pasajes de la Escritura para defender el monogenismo. Los demás textos del AT no añaden nada nuevo sobre las palabras del Génesis. Más difíciles de juzgar son los textos del NT, sobre todo teniendo en cuenta que la interpretación que ofrecen de ellos los exegetas católicos actuales difiere en unos y otros profundamente. Mientras que hace algún tiempo todos los exegetas católicos creían que Rom 5, 12-21 contiene la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original y, dentro de su contexto, la doctrina tradicional de Adán como antecesor individual de todos los hombres, muchos exegetas católicos defienden actualmente la opinión de que en todo caso no se puede citar a Pablo como defensor del monogenismo. Por tanto, es casi imposible intentar resolver esta cuestión apoyándose directamente en las palabras de la Escritura; lo único que cabe es una reflexión teológica ulterior sobre las implicaciones de la doctrina del pecado original. Como hemos indicado, esa cuestión se tratará más adelante.

β) *El magisterio eclesiástico.* El *Concilio de Trento,* en conexión con la doctrina del pecado original, habla frecuentemente de Adán como primer padre de la humanidad, del que se transmitió el pecado a todos los hombres por generación (DS 1511-1514). Atendiendo sobre todo a esas declaraciones del Concilio, muchos teólogos dieron al monogenismo la calificación *de fide divina et catholica* o incluso la de definido implícitamente; según la opinión de un número creciente de teólogos actuales, no tenían razón. Cf. sobre este problema K. Rahner, *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo,* en *Escritos* I, 253-326. Aunque es evidente que los padres conciliares de Trento pensaban de manera monogenista de acuerdo con la imagen del mundo de aquel tiempo, no se sigue de ninguna manera que fuera definida también esta concepción. Un argumento en favor de esta opinión es que el magisterio actual, al tomar postura en favor del monogenismo, no ha aludido a una definición que ya hubiera hecho el Concilio de Trento. Cf. sobre la interpretación de las palabras de Trento el capítulo X, sección cuarta, 3b-c; allí se mencionan también el citado canon del *Concilio Vaticano I* y el texto de la encíclica *Humani generis* (DS 3897). La afirmación de la encíclica *Humani generis* representa sin duda la toma de postura más importante por parte del magisterio en la cuestión del poligenismo. (Anteriormente se había dado una con-

[13] De acuerdo con lo que hemos expuesto, el problema del monogenismo o poligenismo coincide con la cuestión de cómo hay que entender la unidad del género humano (que hay que admitir sin duda). La ciencia de orientación poligenista acepta también la unidad de la humanidad. Desde el punto de vista de la teología, se plantea la pregunta de si hay que entender la unidad de la humanidad en el sentido del monogenismo biológico como descendencia por generación de todos los hombres de una única pareja de primeros padres, esto es, como unidad de origen en sentido estricto.

denación por parte del Sínodo provincial de Colonia en 1860 y una publicación del decreto de la Comisión Bíblica de 1909, según las cuales la unidad del género humano, que se entiende sin duda de manera monogenista, pertenece al contenido histórico de Gn 2-3). Mientras que la encíclica permite la discusión del evolucionismo moderado, no concede la misma libertad respecto a la hipótesis del poligenismo; sin embargo, la encíclica se expresa en este caso de manera muy prudente: «Puesto que no está claro cómo conciliar semejante concepción con lo que enseñan las fuentes de la verdad revelada y las declaraciones del magisterio sobre el pecado original». Vemos otra vez claramente que lo más importante en la cuestión de si el poligenismo es compatible o no con el dogma es la doctrina del pecado original o la interpretación teológica de esta doctrina. El texto de la encíclica no excluye de manera apodíctica el que alguna vez se demuestre esa compatibilidad. El *Vaticano II* no se ha pronunciado sobre la cuestión del poligenismo, puesto que el proyecto correspondiente de la comisión teológica preparatoria no llegó siquiera a la lista de las materias que debían tratarse. Tampoco el discurso pronunciado por el papa Pablo VI en el verano de 1966 ante un grupo de teólogos sobre el tema «El dogma del pecado original y la ciencia moderna» va más allá que la encíclica de Pío XII. Dice el papa, en conexión otra vez con la doctrina del pecado original: «Por ello es evidente que también las explicaciones que algunos autores modernos dan sobre el pecado original parecen incompatibles con la verdadera doctrina católica. Parten de la suposición del poligenismo, que todavía no está demostrada, y niegan de una manera más o menos clara que el pecado, del que se siguió a la humanidad un mal tan copioso, fuera ante todo una desobediencia de Adán, del 'primer hombre' y modelo de los que habían de venir... Por esta causa dichas explicaciones no están de acuerdo con la doctrina de la Sagrada Escritura, la tradición y el magisterio, según los cuales el pecado del primer hombre se transmitió a todos sus descendientes por generación y no por imitación...» («L'Osservatore Romano», 16 de julio de 1966). Notemos que en este mismo discurso expresa el papa su deseo de que se tenga una discusión teológica sobre el problema del pecado original. ¿No sería posible que de esa discusión saliera algo de luz sobre la compatibilidad del poligenismo con el dogma del pecado original? En toda esta cuestión hay que observar por lo menos metodológicamente las reglas hermenéuticas generales. Cf. MS I, 623s, 627, 630, 640ss, y también M. Löhrer, *Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen,* en *Gott in Welt* II, 499-523.

γ) *Observaciones finales.* Hay que conceder hoy que no se puede sacar ninguna prueba válida de los textos del AT en favor del monogenismo. Pero eso no significa, naturalmente, que no sea posible aportar ninguna prueba a partir de la Escritura. Quizá también en este punto la revelación del NT pueda llevarnos más allá de lo que sabemos por el AT. Una prueba neotestamentaria no tendría que basarse directamente en varios pasajes distintos (lo cual sería muy cuestionable, como ya hemos dicho), sino que podría elaborarse en el sentido de una etiología histórica, en la que lo importante no serían pasajes sueltos de la Escritura, sino los hechos salvíficos fundamentales atestiguados por el NT, tomados en conexión unos con otros y con sus presupuestos. Si reflexionamos sobre esto tal vez consideremos la prueba de Escritura de K. Rahner [14] como una etiología de la fe neotestamentaria, que completa y profundiza la etiología del AT. Baste aludir aquí a su argumentación (indirecta) bien urdida, que pretende encontrar en una verdad cristológica cierta su necesario presupuesto «adamológico». Sin

[14] *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo,* en *Escritos* I, 253-326. Cf. el resumen en el artículo de J. Feiner, *Protohistoria del hombre,* en PTA, 297-334.

embargo, a muchos les parecerá discutible el argumento en el caso de que se encuentre una explicación coherente del pecado original (sobre todo en lo relativo a su universalidad y al *origine unum).* Tampoco sería irrefutable la argumentación metafísica en favor del monogenismo por el principio de no aumentar los entes sin necesidad [15]. Cuando Rahner dice que la hipótesis de varias parejas originarias capaces de engendrar iría contra el principio de no aumentar los entes sin necesidad, porque una única pareja humana reproductora es causa suficiente para explicar el origen de toda humanidad, nos preguntamos científicamente si una pareja (sin milagros) resulta suficiente para la conservación y propagación de la especie o si no se necesita más bien una población.

Las reflexiones y textos del magisterio que hemos expuesto nos muestran claramente que la cuestión del monogenismo o poligenismo depende teológicamente, en último término, de la explicación teológica del pecado original. Por eso volveremos de nuevo a tratarla en el capítulo X. Sin prejuzgar lo que allí se diga, observemos ya aquí lo siguiente: por lo pronto, la hipótesis del monogenismo parece que teológicamente se puede conjurar mucho más fácilmente con los datos de la revelación que la otra hipótesis; sobre todo teniendo en cuenta que hasta ahora las declaraciones del magisterio han dado claramente la preferencia al monogenismo. Ciertamente, desde el punto de vista de su teología, el dogmático carecería de motivo para abandonar el presupuesto del monogenismo. Pero dada la tendencia clara de las ciencias naturales hacia el poligenismo, tiene la obligación de volver a comprobar su postura para ver si no hay alguna posibilidad de conservar el pecado original con los presupuestos poligenistas. Sería exagerado afirmar que los dogmáticos han encontrado ya una solución satisfactoria en todos los sentidos. Sin embargo, el teólogo no puede ahorrar esfuerzos, debe seguir investigando por este camino —unido al magisterio, pero también con vistas a ofrecer sugerencias al magisterio—, para prestar así su contribución al acuerdo entre la fe y la ciencia que busca el hombre de nuestros días.

2. *Origen de la humanidad posadámica*

A pesar de que no aparece en la Biblia la afirmación expresa de que Dios interviniera de una manera especial en el origen de los descendientes de nuestros primeros padres, la Iglesia fue adquiriendo cada vez con más claridad la convicción de que la fuerza generativa del hombre por sí sola no es capaz de engendrar seres humanos dotados de alma espiritual, de que el Creador tiene que intervenir de manera especial en el origen de cada nuevo hombre. La conciencia, despertada por la revelación bíblica, de la singular dignidad personal del hombre, de su carácter único e irrepetible, de su trascendencia esencial por encima de todas las demás criaturas de este mundo, de su relación inmediata con Dios debió de actuar como fermento para engendrar la convicción biológica, tal como se da en el reino de los seres inferiores al hombre y no personales. No satisfacía la respuesta de que, una vez que el Creador había formado al primer hombre, la humanidad pudo extenderse sola por sus propias fuerzas puesto que el hombre estaba dotado por Dios del poder de engendrar. Pero únicamente después de un largo trabajo de contraposición con otras concepciones [16] insuficientes y falsas logró imponerse la

[15] K. Rahner, *ibid.*

[16] Un ejemplo característico de esa situación todavía no clara en la época de la patrística es Agustín, que se ocupó durante su vida una y otra vez del origen del alma humana. Después de haber defendido en los primeros años un estricto preexistencianismo *(Ep.,* 7: PL 33, 68ss; retractado más adelante: PL 32, 590, 594), adoptó más

teoría denominada creacionismo, según la cual Dios actúa en el origen de todo ser humano creando inmediatamente el alma espiritual de cada hombre o creándola en el cuerpo engendrado por los padres («infundiéndola», «insuflándola»).

El *generacionismo* [17] fue defendido con frecuencia sobre todo en los tres primeros siglos del cristianismo; según esa teoría, el alma del niño tiene su origen en la sustancia (material o espiritual) de los padres. Pero en realidad presuponía una concepción poco clara de la espiritualidad del alma y pensaba que solamente aceptando la generación del alma del niño por los padres podía explicarse la transmisión del pecado original al niño: si fuera Dios el que creara el alma, debería atribuírsele también a él la transmisión del pecado original. Sin embargo, tuvieron el mérito de destacar el hecho de que los padres engendran no sólo el cuerpo, sino a todo el hombre. En cambio, el *preexistencianismo* [18] pasó por alto esa realidad. Esta teoría enseñaba la creación del alma antes de su unión con el cuerpo y, por tanto, una existencia precorporal del alma. Partía de esa división tan poco bíblica del hombre en cuerpo y alma, siguiendo el dualismo platónico. El preexistencianismo fue rechazado muy pronto, como ya se muestra con claridad en los Padres de la Iglesia y en varias declaraciones del magisterio. Eso significa rechazar una concepción extraña al pensamiento bíblico, una concepción cuya contradicción con la revelación fue advertida en seguida. En cambio, no resultaba tan fácil enjuiciar ciertas concepciones generacionistas (si prescindimos de la forma crasa del traducianismo material defendida por Tertuliano). Hasta la alta Edad Media no se reconoció de manera universal que semejantes concepciones eran incompatibles con un pensamiento acorde con la revelación.

El *creacionismo* [19], defendido universalmente por la teología desde la alta Escolástica [20], sostiene que el alma espiritual ha sido creada inmediatamente por

tarde un preexistencianismo moderado respecto al alma de Adán, mientras que en el caso del alma de los demás hombres se inclinaba a un generacionismo espiritual (semilla anímica del alma espiritual), sin llegar, sin embargo, a una solución tajante.

[17] Tertuliano sostuvo un generacionismo craso que iba claramente en contra de la espiritualidad del alma (traducianismo materialista: el semen corpóreo, al que llama *tradux,* es el medio de reproducción del que se origina el alma del niño); en otros, como, por ejemplo, en Agustín, aparece el generacionismo en una forma más moderada (traducianismo espiritual: el alma del niño crece a partir de una partícula del alma de los padres que va incluida en el semen). Las concepciones de J. Frohschammer (el alma es engendrada gracias a la fuerza creadora de los padres) y de A. Rosmini (los padres engendran el alma sensitiva, que se va perfeccionando después gradualmente hasta llegar a convertirse en el alma espiritual) se diferencian del generacionismo traducianista. El magisterio ha condenado el generacionismo traducianista: DS 360s, 1007. Condenaciones de Frohschammer y Rosmini: D 1666s, DS 3220. Cf. A. Mitterer, *Generatianismus:* LThK IV, 668s.

[18] El preexistencianismo, que aparece fuera del cristianismo como doctrina de la transmigración de las almas o en otras formas, fue defendido dentro del cristianismo en dos formas principales: o bien a la hipótesis de una existencia precorporal del alma (desconociendo su ordenación natural al cuerpo) se junta la concepción de que las almas de los hombres han sido desterradas a la materia como castigo por una falta moral y para que se purifiquen (gnósticos, Orígenes, Agustín en sus primeros años, priscilianos), o bien se supone que las almas que existen desde el comienzo del mundo se unen con el cuerpo sin ninguna culpa. El magisterio ha condenado ambas formas: DS 403, 456, 1440. Cf. K. Rahner, *Präexistentianismus:* LThK VIII, 674s.

[19] En muchas declaraciones del magisterio se defiende el creacionismo y hay que considerarlo por lo menos como doctrina cierta teológicamente. Cf. DS 361s, 685, 1440, 2015, 3896. Cf. F. Lakner, *Kreatianismus:* LThK VI, 597s.

[20] Tomás de Aquino, con el que se impuso definitivamente el creacionismo, trata la cuestión del origen del alma de los hombres posadamitas en el contexto de su tratado

Dios o que ha sido creada en el cuerpo engendrado por los padres. Sin embargo, lo mismo que la doctrina de la creación del primer hombre, precisa una ulterior reflexión. En primer lugar, esa formulación tan empleada de que se ha «infundido» el alma o que se la ha «insuflado» es una manera de hablar en imágenes que necesita una explicación. Para que no se entiendan mal esas expresiones hay que añadir expresamente que eso no quiere decir que Dios cree primero el alma, para unirla después con el cuerpo. Por el contrario, la creación y la «infusión» tienen lugar al mismo tiempo. Y sobre todo hay que evitar que se entiendan esas maneras de hablar como si la acción de Dios se efectuara en cierto modo desde «fuera». «Cuando Dios crea el alma en la concepción, no está llenando una especie de vacío que hubiera quedado en el acto de la reproducción, sino que está actuando y elevando el acto de los padres desde dentro. De manera que el acto creador que interviene en el caso del hombre no es de naturaleza trascendente, sino inmanente, aunque la causa misma sea trascendente. Es la acción conjunta de Dios con sus criaturas. O mejor: precisamente por ser el creador trascendente es su obra profundamente inmanente. El obrar creador de Dios no reside 'fuera' de la actividad reproductora, sino que actúa en ella misma, activándola» [21]. Naturalmente, sería también una concepción falsa entender esa expresión de la creación inmediata de cada alma por Dios o la intervención especial de Dios en el origen de cada hombre como si Dios realizara cada vez un nuevo acto creador. «El acto creador de Dios es único y simple, es la acción única de su voluntad que abarca y sostiene el cosmos y el tiempo con todo lo que contienen. En la creación sólo se puede hablar de distinciones en cuanto la creación significa que el ser de las cosas depende de Dios. Por eso la creación especial del alma humana no significa sino una dependencia especial en su ser. Lo cual a su vez implica un modo especial de ser precisamente en su relación con Dios» [22]. Un buen número de teólogos actuales se esfuerza con razón en evitar el peligro inminente de una concepción dualista en el fondo, que va unida a esa manera ordinaria de hablar de la generación del cuerpo por los padres y la creación del alma por Dios [23]. Llama la atención el hecho de que los libros de texto de la dogmática católica no suelen tratar expresamente sino del origen del alma humana individual; producen la impresión de que la teología no tiene que hablar del origen del hombre uno y total y que el nacimiento del cuerpo humano es cosa exclusivamente de la biología. En contra de esa opinión, hemos titulado este apartado «El origen de la humanidad». Como es evidente, no queremos decir con eso que la teología deba abordar también cuestiones biológicas. Lo que queremos expresar es que la teología, lo mismo que las ciencias naturales, aunque en otro plano, debe estudiar al hombre uno y total. Tampoco en este campo puede la teología dejar simplemente el estudio del cuerpo a las ciencias naturales para ocuparse exclusivamente del alma. Por tanto, la pregunta que ahora se plantea es con qué interpretación positiva del origen del hombre se evitan los peligros y falsas concepciones que hemos mencionado; debe salvaguardarse, por una parte, la unidad del cuerpo y el alma espiritual en el hombre y, por otra, el carácter peculiar de la causalidad eficiente de Dios.

sobre la cooperación de las criaturas en la conservación y gobierno del mundo: *S. Th.* I, q. 118, a. 2; cf. también *De anima,* 2, 86.

[21] P. Smulders, *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin* (Essen 1963) 94s, con una cita de A.-D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie* (París 1945) 120.

[22] P. Smulders, *op. cit.,* 96s.

[23] Así, por ejemplo, A.-D. Sertillanges, *op. cit.;* K. Rahner y P. Smulders, *op. cit.;* P. Schoonenberg, *Gottes werdende Welt* (Limburgo 1963) 50ss.

Nos parece posible una interpretación de las declaraciones eclesiales sobre la creación de cada alma humana por Dios, capaz de responder a todas las exigencias teológicas, si se pone como base el concepto del devenir, desarrollado por K. Rahner y expuesto por nosotros en la cuestión de la hominización, con su determinación de la relación de Dios con el mundo natural [24]. Si dentro del campo de las causas segundas hay algún acontecimiento en el que el efecto, por una parte, deba ser considerado como producto de la criatura actuante y, por otra, no pueda ser atribuido simplemente a dicha criatura, éste es ante todo el del origen de cada hombre. Si lo que los padres producen por generación se convierte en un organismo dotado de alma espiritual, acontece sin duda un devenir algo nuevo y superior que debe concebirse como autosuperación de la causa creada. Esa autosuperación de la causa creada sólo es posible gracias a la dinámica de la causalidad divina. Como trascendente es esta causalidad profundamente inmanente a la criatura que actúa; desde el primer momento está presente en ella, sin ser un elemento interno de su naturaleza. Por tanto, la relación entre el obrar de Dios y el obrar de la criatura, o sea, de los padres, en el origen de un nuevo hombre no ha de entenderse como si Dios interviniera en cierto modo junto al obrar de los padres, creando el alma. Por el contrario, Dios actúa como origen trascendental a través del obrar de los padres, elevándolo desde dentro para que produzca lo que no puede producir solamente con sus propias fuerzas y haciendo posible de esa forma la autosuperación de la causa creada. Por tanto, no tenemos que pensar que en el origen del hombre los padres producen una parte del hombre, el cuerpo, y Dios la otra parte, el alma. El origen del cuerpo y del alma no se reparte entre los padres y Dios como dos causas que actúan la una junto a la otra, sino que tanto Dios como los padres son causa del hombre uno y total, cada cual según el modo de causalidad que le es propio. Es evidente que en esta concepción se salva mejor la unidad del hombre que en la opinión ordinaria. Y al mismo tiempo se da el justo valor a la peculiaridad de la causalidad divina, que está presente y actúa en el mundo dentro del marco de la relación normal entre Dios y el mundo natural precisamente por medio de las causas segundas. También se concede su justo valor a la singularidad del hombre como ser espiritual que supera esencialmente lo material. En la reproducción de los animales, que no genera sino individuos de la misma especie, no cabe pensar en una autotrascendencia que supere la esencia; eso únicamente ocurre en la generación del hombre, en la que no sólo se engendra un individuo de la misma especie, sino una persona, un ser irrepetible, único en cada caso, espiritual. No se pone en duda de ninguna manera la declaración del magisterio eclesiástico sobre la creación de cada alma por Dios, sino que se interpreta de modo que la actividad creadora de Dios no aparezca como una causalidad junto a la acción de la criatura, como otra causa parcial añadida a la causalidad de la criatura, sino como causa absoluta de todo ser y obrar finitos [25].

[24] K. Rahner dice que el origen del alma humana es un caso del concepto del devenir y del obrar desarrollado por él en *El problema de la hominización,* 75ss.

[25] Según lo que hemos dicho, la explicación de Rahner debe llamarse con todo derecho creacionismo. Puesto que, según él, si los padres engendran a todo el hombre, engendran también el alma, podríamos sentirnos inclinados a concebir su teoría como una forma de generacio-creacionismo. Pero ciertamente no sería justo desechar después esa teoría aduciendo la condenación eclesiástica de la opinión de Rosmini, a la que se ha denomindo a veces generacio-creacionismo. La idea de Rahner está dentro de la línea de lo que destaca A.-D. Sertillanges: «No se da, por una parte, un acto de la naturaleza y, por otra, un acto divino. No se da una generación del cuerpo, una creación del alma y una infusión del alma en el cuerpo. Ese modo de hablar, que es muy corriente, incluso

La cuestion de en que momento tiene lugar la animacion del feto humano o de en que momento se da la elevación del nuevo organismo originado de la union de las células seminales de los padres a la altura ontológica de organismo dotado de alma espiritual es secundaria y no ha sido decidida por el magisterio eclesiastico [26] El pensamiento evolucionista se inclinará más bien a pensar que esa salvacion no se realiza en el momento de la concepción, sino en un momento posterior del desarrollo embrional, una vez superadas algunas etapas intermedias a través de las cuales se va orientando el organismo hacia el espíritu Esa hipó tesis está totalmente en la línea de la tradición escolástica Como es sabido, To mas [27] y la mayor parte de los escolásticos pensaban que el feto recibía el alma algún tiempo después de la concepción Es verdad que en una época más moder na se llegó a imponer la teoría de que la infusión del alma acontece en el mo mento de la concepción, pero no puede hablarse en este punto de una doctrina obligatoria de la Iglesia Lo único que ha quedado descartado ha sido la opinión condenada por el papa Inocencio IX en 1679 de que la infusión del alma tiene lugar en el momento del nacimiento (DS 2135) y la teoría de Rosmini, condenada en 1887 por León XIII, según la cual la infusión del alma ocurriría en el momento del primer acto intelectual del niño (DS 3220)

JOHANNES FEINER

BIBLIOGRAFIA

La siguiente seleccion se limita a trabajos publicados después de la publicación de la encíclica *Humani generis* (1950) Sólo menciona aquellos que se ocupan de las cues tiones tratadas en esta sección desde el punto de vista teológico y prescinde de obras puramente cientificas

Alszeghy, Z , *El evolucionismo y el magisterio de la Iglesia* «Concilium» 26 (1967) 366-373
Altner, G , *Schopfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theo logie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin* (Zurich 1965)
Broker, W , *Aspectos de la evolucion* «Concilium» 26 (1967) 345 365
Carles J *Le transformisme* (Paris 1951)
Crespy, G *El pensamiento teologico de Teilhard de Chardin* (Barcelona 1970)
Delfgaauw, B , *Teilhard de Chardin* (Baarn 1964)
Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit (Friburgo 1960, con trabajos de J Kalin, J Piveteau, V Marcozzi, D Dubarle, H Volk, K Rahner)
El evolucionismo en filosofia y en teologia (Barcelona 1956)
Feiner, J , *Origen estado primitivo y prehistoria del hombre* PTA (Madrid 1961) 297 334
Fraine J de, *La Biblia y el origen del hombre* (Bilbao 1966)
— *Adam et son lignage* (Brujas 1959)

en Tomás no es sino una concesión a un modo antropomórfico de expresarse En rea lidad, no se produce sino la generación del compuesto y la meta de esa generación es precisamente ese mismo compuesto, y no solamente el cuerpo *Homo generat hominem* ¿Y el alma? Hablando con propiedad, no es el resultado de la generación, y, sin em bargo, es su meta, esto es, esa meta que se ha convertido en perfecta unión» *(L'idee de creation* citado de Smulders, *op cit* 96, nota 78)

[26] Cf G Siegmund, *Beseelung der Leibesfrucht* LThK II 294

[27] Sobre el momento de la infusión del alma trata Tomás de Aquino en *S Th* I q 118 a 2, *Contra Gent* II c 89

Galbiati, E, *La teologia della ispirazione e i problemi della Genesi,* en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* I (Milan 1957) 65 87
Haag, H, *Biblische Schopfungslehre und kirchliche Erbsundenlehre* (Stuttgart 1966, trad española *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia,* Madrid 1970)
Haag, H, Haas, A, y Hurzeler, J, *Evolucion y Biblia* (Barcelona 1965)
Haes, P de, *De Schepping als Heilsmysterie,* Tielt (trad alemana *Die Schopfung als Heilsmysterium,* Maguncia 1964)
Hulsbosch, A *De schepping gods Schepping, zonde en verlossing in het evolutionische wereldbeeld,* Roermond (trad alemana *Die Schopfung Gottes Zur Theologie der Schopfung, Sunde und Erlosung im evolutionistischen Weltbild,* Friburgo 1965)
Initiation theologique II (Paris [3]1955) 327 339 (D Dubarle)
Labourdette, M M, *Le péché originel et les origines de l'homme* (París 1953)
Lack, D, *Evolutionary Theory and Christian Belief* (Londres 1957)
Lucas, J, *Persona y evolucion* (Burgos 1974)
Marcozzi, V, *L'uomo nello spazio e nel tempo* (Milán 1953)
Mitterer, A, *Christliche Theologie und naturwissenschaftliche Entwicklungslehre in zwei Jahrtausenden* WiWei 14 (1951) 115 128
Muller, C, *L'Encyclique «Humani generis» et les problèmes scientifiques* (Lovaina 1951)
Muschalek, H, *Urmensch Adam Die Herkunft des menschlichen Leibes in naturwissenschaftlicher und theologischer Sicht* (Berlín 1963)
North, R, *Teilhard and the many Adams* «Continuum» 1 (1963) 329 342
Overhage, P, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen* Con una introducción de K Rahner (Friburgo 1959)
— *Evolution der Organismen und christlicher Glaube* StdZ 83 (1957-58) 278 291
— *Zum monogenetischen Ursprung der Menschheit* StdZ 86 (1960 61) 410 418
Pensee scientifique et foi chretienne (Paris 1953)
Rahner, K, y Overhage, P, *El problema de la hominización* (Cristiandad, Madrid 1973)
— *Consideraciones teologicas sobre el monogenismo,* en *Escritos* I (Madrid 1961) 253-324
— *Monogenismo* SM IV (Barcelona 1973) 780 786
Renckens, H, *Creación, Paraiso y Pecado Original* (Madrid 1969)
Ryan, B, *The Evolution of Man Some Theological, Philosophical and Scientific Considerations* (Westminster, Maryland, 1965)
Salguero, J, *Pecado original y poligenismo* (Guadalajara 1971)
Schamoni, W, *Theologisches zum biologischen Weltbild* (Paderborn 1964)
Schlitzer, A, *The Position of Modern Theology on the Evolution of Man* «Laval Theologique et Philosophique» 8 (1952) 208-229
Schmaus, M, *Teología dogmática* II *Dios Creador* (Madrid 1962), § 125 (Origen del hombre), § 126 (Antiguedad del género humano), § 128 (Origen del alma humana), § 131 (Unidad y pluralidad del hombre)
Schoonenberg, P, *Gods wordende Wereld* (Tielt 1962, trad española *El mundo de Dios en evolucion,* Buenos Aires 1966)
— *De Hominisatie De Menswording* «Verbum» 27 (1960) 434 466
Schopfungsglaube und biologische Entwicklungslehre (Wurzburgo 1962)
Schopfungsglaube und Evolutionstheorie Con artículos de L von Bertalanffy G Bornkamm, etc (Stuttgart 1955)
Schwegler, Th, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung* (Munich 1960)
Smulders, P, *Het Visioen van Teilhard de Chardin* (Brujas 1963)
Steinbuchel, Th, *Die Abstammung des Menschen Theorie und Theologie* (Francfort 1951)
Teilhard de Chardin, P, *El fenomeno humano* (Madrid 1965)
— *La aparicion del hombre* (Madrid 1966)
Vandebroek G, y Renwart, L, *L'Encyclique «Humani generis» et les sciences naturelles* NRTh 73 (1951) 337 351
Volk, H *Schopfungsglaube und Entwicklung* (Munster 1955)
Vollert, C, *Human Evolution and Theological Implications* «Proceedings of the Cath Theol Society of America» 6 (1951) 122 145

SECCION SEGUNDA

EL HOMBRE COMO UNIDAD DE CUERPO Y ALMA

A continuación de la cuestión sobre el origen del hombre, corresponde plantear ahora el tema de la naturaleza histórica del hombre como unidad de alma y cuerpo y como persona. Al hacerlo, debemos tener en cuenta que no puede considerarse la unidad de alma y cuerpo como un problema aislado y singular dentro de la antropología teológica y filosófica; por el contrario, hay que analizarlo en conexión con la imagen y concepción total del hombre, porque la determinación de la relación entre el alma y el cuerpo no es algo que atañe solamente a dos principios internos del mismo hombre, sino también a su relación con otros hombres y con Dios. Por tanto, las diversas teorías acerca de la unidad del alma y el cuerpo que encontramos en el pensamiento griego y en el hebreo no sólo nos descubren distintas antropologías, sino distintas teologías y concepciones de la historia de la salvación. Pondremos esto en evidencia estableciendo una comparación entre el modo de pensar griego y el hebreo. De esta forma se iluminará también el trasfondo en el que se desarrolla la doctrina cristiana sobre el hombre.

1. *La concepción del hombre en el pensamiento griego y hebreo*

Antes de intentar señalar las diferencias existentes entre las concepciones griega y hebrea del hombre conviene tomar algunas precauciones [1]. En primer lugar, al hacer esta distinción, hay que evitar dar la impresión de que el pensamiento griego y el hebreo son monolíticos, sin corrientes heterogéneas, o que la única concepción típicamente griega es la pitagórico-platónica. Por eso este intento de diferenciación no puede desconocer tampoco el influjo que se ha dado realmente entre estas dos maneras de pensar; no debe entenderse como si todos los elementos a los que califiquemos de «griegos» sólo presentaran de suyo el carácter de inadecuados para una antropología teológica. En segundo lugar, el hecho de probar la originalidad de un pensamiento por medio de una comparación con la historia de las religiones o la historia del pensamiento no es ya *eo ipso* una prueba de su validez ni de que sea teológicamente verdadero [2]. En tercer lugar, el que destaquemos los conceptos antropológicos dentro de un pensamiento no debe llevarnos a dejar de lado ese contexto mayor en el que se encuentra la antropología, como es la historia escatológica de la salvación [3]. Es aquí, en la cuestión

[1] J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford 1961). Barr critica la obra de Th. Boman, *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Gotinga ⁴1965; trad. española: *Pensamiento bíblico y pensamiento griego,* Cristiandad, Madrid 1977).

[2] H. Conzelmann, *Heutige Probleme der Paulus-Forschung:* «Der Evangelische Erzieher» 18 (1966) 241.

[3] J. Sevenster, *Die Anthropologie des Neuen Testaments,* en C. J. Bleeker (ed.), *Anthropologie Religieuse* (Leiden 1955) 165-167; W. Zimmerli, *Das Menschenbild des Alten Testaments* (Munich 1949) 3-10; cf. E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (Tubinga 1933) 22-23.

del horizonte que rodea a la antropología, donde se ve con mayor claridad la diferencia de los planteamientos antropológicos: así se concibe al hombre mismo dentro de un horizonte natural y cosmológico o dentro de un horizonte histórico y escatológico. Teniendo en cuenta estas tres advertencias previas, intentaremos exponer tres aspectos de la diferencia que se da entre la imagen del hombre hebrea y la griega y su manera de entender la unidad de alma y cuerpo.

a) La concepción griega del cuerpo y el alma.

La contraposición monismo-dualismo llevada hasta el extremo no sólo es insuficiente para esclarecer adecuadamente lo que significa el carácter *dialéctico* de la unidad del alma y cuerpo en el hombre, sino que además nos induce con demasiada facilidad a situar las concepciones griega y hebrea del hombre exclusiva y totalmente bajo uno de esos dos denominadores en mutua contraposición. A pesar de esta precaución, se puede y se debe constatar que toda la literatura hebrea y la historia de su influencia se caracteriza por el influjo predominante de una concepción monista del hombre, mientras que la concepción dualista es la que mejor caracteriza la historia de la influencia de la concepción helenista, y especialmente de la platónica.

α) *Superior valoración del alma que del cuerpo.* Las raíces de la concepción griega dualista antes de Platón se remontan hasta Homero. Según éste, la fuerza vital o alma-hálito abandona al hombre en la muerte. Se emplea la palabra σῶμα para referirse al «cuerpo muerto» abandonado por la ψυχή; en este uso antiguo, σῶμα no significa, por tanto, el cuerpo vivo, sino el «cadáver» o «cuerpo muerto» [4]. El predominio de esta concepción lleva consigo también la devaluación metafísica de la idea del cuerpo en general [5]: se experimenta la existencia somática como una «prisión» extraña [6], y los órficos consideran al cuerpo el «sepulcro del alma» [7]. Por otra parte, esta concepción conduce a una mayor valoración del alma, que se considera distinta del cuerpo genética y cualitativamente, hasta el punto de que en Píndaro aparece la idea, de influencia órfica, de la «divinidad» del alma. Píndaro destaca que el alma es un αἰῶνος εἴδωλον, que tiene su origen únicamente en los dioses y sobrevive a la muerte del σῶμα. Esta muerte significa la «liberación» del alma; de esa libertad nos hacemos una idea utópica en el sueño, porque el alma duerme en esta vida cuando el cuerpo está despierto y está despierta cuando él duerme [8].

β) *El cuerpo como causa del error y del mal.* Este dualismo alcanza su sis-

[4] Se discute el sentido de ψυχή y σῶμα en Homero. Sobre ψυχή, cf. E. Rhode, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Tubinga 1921) 3-6; W. F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens* (Berlín 1923; Darmstadt ²1958) 21-56; E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube. Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellung* (Berlín 1926) 211-243; W. Jaeger, *La teología de los primeros pensadores griegos* (México 1952); M. P. Nilson, *Geschichte der griechischen Religion* I (Munich ²1955) 40-50. Sobre σῶμα, cf. E. Käsemann, *loc. cit.*, 23-26; E. Schweizer, *Σῶμα:* ThW VII (1964) 1025-1027.

[5] E. Schweizer, *loc. cit.*, 1025-1027.

[6] E. Schweizer, *loc. cit.*, 1026-1027; *Eur. Fr.*, 839 (TGF 633), 1013 (TGF 683), 679 (TGF 381).

[7] Cf. *Filolao Fr.*, 14 (Diels I, 413, 15); *Orph. Fr.*, 8 (Kern, 84s). Resulta difícil la fijación temporal, puesto que los textos son bastante tardíos. Cf. K. Prümm, *Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung:* ZKTh 78 (1956) 1-40.

[8] Cf. R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (Cambridge ²1954) 102s.

tematización filosófica y su más alto grado en Platón, especialmente en los escritos de su época de madurez. Acepta y continúa la tradición pitagórica, llamando al cuerpo «cárcel del alma» [9]. Hace afirmar a Sócrates que el verdadero filósofo sale al encuentro de la muerte [10] para liberarse del influjo del cuerpo [11], puesto que el cuerpo no es sólo la sede de las bajas apetencias, sino también un obstáculo para el alma; los órganos de los sentidos no son la ventana o la «perspectiva externa» del alma, sino sus rejas y mazmorras [12]. Y dado que el mundo corpóreo, al que pertenece el cuerpo según esta concepción, está sometido a cambio, el «verdadero» conocimiento (esto es, el conocimiento «que permanece inmutable») no puede encontrarse en él, sino en lo que el alma conoce sólo a partir de sí misma y por sí misma. Este mundo corpóreo no es sino la copia imperfecta del mundo espiritual de las ideas, que son la realidad «verdadera» [13]—es decir, dentro de esta concepción, lo que «permanece inmutable»—. Por otra parte, la materia es el desorden y la causa del desorden y del mal [14]. En sus escritos más tardíos, Platón corrige hasta cierto punto este dualismo extremo y describe la relación que se da entre el alma y el cuerpo empleando la imagen del piloto (alma) y la nave (cuerpo) [15]. Pero a pesar de la «cooperación» entre el cuerpo y el alma, que

[9] *Fedón,* 62b. Cf. H. Kuhn, *Plato über den Menschen,* en H. Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen* (Munich 1966) 284-310.

[10] *Fedón,* 64a, 67b.

[11] *Fedón,* 66e, 67a.

[12] *Fedón,* 65e, 82e; *Cratilo,* 400c; cf. K. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platos* (Tubinga 1921) 62-69.

[13] *Timeo,* 27d-28c.

[14] Dentro de la investigación se dan opiniones muy distintas sobre la cuestión de si la materia es para Platón principio y origen del mal. Cf. A. Festugière, *Révélation d'Hermès Trismégiste* II (París 1949) 118: «Voilà, pour nous, un essentiel. Il en ressort que, de par sa nature même, la matière, en sa racine, est désordre et cause de désordre... On perçoit ici l'origine de cette doctrine mauvaise». En contra, A. E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus* (Oxford 1928) 117: «The doctrine of matter as the cause of evil is quite un-Platonic». El mismo autor, *An unplatonic Theory of Evil in Plato:* AJP 58 (1937) 45-58. En favor de la materia como origen del mal se declaran: F. P. Hager, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus:* «Museum Helveticum» 19 (1962) 74-103; S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (París 1947) 45-47 y 72s; G. Vlastos, *The Disorderly Motion in the Timaeus:* CQ 33 (1939) 80-82; E. Zeller, *Philosophie der Griechen* II/1 (Leipzig ^{5}1922) 973, notas 3 y 4; según los autores que citamos a continuación, el alma es el origen del mal: G. R. Morrow, *Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus:* «Philos. Review» 59 (1950) 163; U. v. Wilamowitz, *Platon* II (Berlín 1919) 320-321. Respecto a esta última postura, cabe preguntar si no interpreta pasajes de escritos anteriores de Platón, a partir de otros posteriores, sin tener suficientemente en cuenta su evolución histórica ni sus diversos puntos de vista. A. Festugière, *Hermès Trismégiste* III (París 1953) XII-XIV, pone de relieve que la teoría del movimiento es de *Leyes* y que no puede emplearse en el pasaje discutido del *Timeo.* En la interpretación de Platón se advierte también la misma discusión: mientras Plotino piensa que según Platón el mal se encuentra en la materia, Proclo lo niega. Sobre esta discusión entre Plotino y Proclo, cf. F. P. Hager, *loc. cit.,* 85-103. Sobre la interpretación de Plotino, cf. la excelente monografía de H. R. Schlette, *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins* (Munich 1966) 98-155. Observemos la interesante anotación de W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres 1948) 18: «The term σάρξ was not used in the prevailing Hellenistic Literature to express the material as opposed to the ideal. We find ὕλη opposed to νοῦς, but never σάρξ».

[15] *Leyes.* XII, 961e. Acerca de su valoración menos negativa del cuerpo y del mundo corpóreo, cf. E. Käsemann, *loc. cit.,* 28s; E. Haenchen, *Aufbau und Theologie des Poi-*

va implicada en esta imagen, el cuerpo no puede ser sino el «instrumento» del alma, puesto que sigue vigente la diferencia esencial de la existencia corpórea tal como la había descrito en los escritos anteriores [16]. Por tanto, el dualismo se mantiene también en las obras de vejez de Platón y se continúa en la historia, hasta tal punto que a pesar de los esfuerzos de Aristóteles [17] y la Estoa por superarlo siguió ejerciendo su influencia en la filosofía del Imperio romano [18], en el gnosticismo y en el neoplatonismo. «Bajo el influjo de ideas platónicas, el cuerpo fue considerado a lo largo de muchos siglos como algo inferior al alma. Por tanto, la mejor postura vital consistía en liberarse de lo corporal con sus necesidades y tendencias y aspirar a la pureza espiritual de la vida del alma retirada del mundo; su influjo se extendió a la moral del amor, a la educación, a la reflexión filosófica sobre el hombre, a las ideas sobre el bien y el mal, a los conceptos teológicos y otras muchas cosas similares» [19].

γ) *La perfección cerrada del hombre.* Se da aún un tercer aspecto en la concepción griega del hombre, destacado especialmente por Robinson [20] y Schweizer [21], en contraste con la concepción hebrea del hombre, y que por su parte se encuentra también en cierta tensión con otros elementos de la antropología griega. El mejor nombre para expresar esta idea es el de la «perfección cerrada» del hombre. Para ilustrarla vamos a exponer dos concepciones distintas de la relación entre el alma y el cuerpo. En primer lugar, la aristotélica: como es sabido, Aristóteles aplica su hilemorfismo al planteamiento alma-cuerpo que llega hasta él. En ese hilemorfismo, la «forma» es al mismo tiempo el *telos,* que determina la finalidad de la «materia» y la fuerza entelequial que hace de la masa informe algo determinado [22]. Aunque esa tendencia entelequial de la forma no llega a imprimir su carácter ni a imponerse plenamente en las cosas particulares, por causa de otras causas que lo impiden, está tendiendo a la perfección cerrada del ideal

mandres, en *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze* (Tubinga 1965) nota 1; R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon* (Neuchâtel 1944). Plotino toma y critica esa imagen del piloto y la nave: *Enéadas* IV, 3, 20-21.

[16] C. A. van Peursen, *Lichaam-Ziel-Geest* (Utrecht, s. f.; trad. alemana: *Leib, Seele, Geist,* Gütersloh 1959, 40-55).

[17] W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín 1932) 37-52, 354-357; G. Dautzenberg, *Sein Leben Bewahren* (Munich 1966) 38: «En la filosofía aristotélica se supera realmente el dualismo del cuerpo y el alma de Platón, al concebirse el cuerpo y el alma como dos principios que se complementan mutuamente y que están necesariamente orientados el uno hacia el otro —ambos consisten como tales únicamente en la unidad vital—. Pero en la teoría de la parte más elevada y dominante del alma humana, el νοῦς, se descubre, sin embargo, la herencia platónico-órfica: no se ha producido, le viene al hombre 'de fuera'; como 'lo divino', lleva una existencia especial dentro del hombre; su actividad es puro pensamiento, contemplación del ser; en la muerte se separa del alma, que perece con el cuerpo, y a partir de ese momento permanece en el puro ser». Cf. el apartado que dedicamos a Tomás de Aquino en el esbozo de historia de la teología.

[18] Cf. E. Schweizer, *Die hellenistische Komponente im neutestamentlichen sarx-Begriff:* ZNW 48 (1957) 237-253; cf. sobre el gnosticismo F. Leist, *Biblische und gnostische Seinserfahrung,* en H. Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen* (Munich 1966) 340s.

[19] C. A. v. Peursen, *loc. cit.,* 40.

[20] J. A. T. Robinson, *The Body* (Londres 1952; trad. española: *El cuerpo,* Barcelona 1968).

[21] E. Schweizer, *Σῶμα,* loc. cit., 1030s.

[22] E. Schweizer, *Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes·* «Jahresbericht der Universität Zürich» (1963-1964) 4s.

estético [23]. El significado de esta tesis en antropología es que el hombre se convierte en algo determinado gracias a la forma del alma (a diferencia de la materia del cuerpo); ese algo se va desarrollando dentro del marco del *telos* previamente dado (la forma del alma) hacia una perfección «ideal» cerrada en sí misma: a pesar de que se inicia la concepción del hombre total, aparecen aquí las raíces de una antropología ahistórica e individualista. En segundo lugar, el pensamiento de la perfección cerrada del hombre se expresa en la definición antropológica de Demócrito, según la cual el hombre es un «microcosmos» [24]. Aunque tengamos que dejar de lado por ahora la explicación exacta del influjo categorial de la idea del cosmos sobre la antropología [25], hemos de decir lo siguiente: la representación del cosmos como un todo cerrado, continuo, completo en sí mismo en una «armonía preestablecida», ejerce su influjo (por el camino de la idea de la causa ejemplar) sobre el hombre entendido como «microcosmos». En los escritos tardíos de Platón se concibe el cosmos como un cuerpo de Dios, regido unitariamente por el alma divina y dominado totalmente por ella [26]. Esa divinización del cosmos y la concepción del hombre orientada cosmo-lógicamente no sólo contribuye a una interpretación del hombre como ideal cerrado; conduce también a una concepción del mundo que no conoce una historia con un futuro «nuevo», todavía no ocurrido. En este punto, el pensamiento griego se halla en oposición con la historia de la salvación del pueblo hebreo, orientada escatológicamente.

b) La concepción hebrea del hombre.

Expliquemos ahora la concepción hebrea del hombre en comparación con los tres aspectos de la tradición griega que acabamos de destacar.

α) *Una visión sintética y unitaria.* La investigación del AT y la historia de las religiones caracteriza al pensamiento hebreo como predominantemente sintético y unitario [27]. Dentro del pensamiento hebreo no se da una división clara de las funciones del hombre que pudieran considerarse como potencias de diversas partes constitutivas esenciales del hombre. Por el contrario, el hombre se concibe primariamente como una unidad de potencia vital, gracias a la cual se encuentra originaria y constantemente en relación con Dios y con el mundo político y social que le rodea [28]. Ese modo de pensar sintético y unitario se manifiesta, sobre todo, en el hecho de que las afirmaciones antropológicas pueden hacerse tanto de una parte o aspecto del hombre como de todo el hombre. El análisis de los conceptos antropológicos más importantes nos permite ver que en hebreo no se separan las funciones espirituales de las funciones vitales del cuerpo, de manera que no es

[23] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Francfort 1959) 192s, 219, 237-239; el mismo autor, *Avicenna und die aristotelische Linke* (Francfort 1963); F. P. Hager, *loc. cit.*, 78: «La crítica aristotélica del *jorismós* en la teoría platónica de las ideas debe entenderse como un intento de salvar la perfección que se encuentra presente de manera inmediata en la naturaleza corporal».

[24] Diels II, 153, 8.12s; cf. W. Kranz, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung des frühen Griechentums:* NGG NF 2 (1938) 161.

[25] W. Kranz, *Kosmos:* «Archiv für Begriffsgeschichte» II/1 (1955) 25; E. Schweizer, *Σῶμα,* loc. cit., 1029: «Si en las afirmaciones que no van precedidas de reflexión se representa al cosmos según la imagen del hombre, en la reflexión filosófica ocurre lo contrario: se interpreta al hombre a partir del cosmos». Sobre el «cosmocentrismo» griego, cf. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik* (Munich 1962).

[26] *Timeo,* 30-36e; *Filebo,* 29a-30d.

[27] A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff 1949) 7-26.

[28] J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture* I (Oxford 1946) 95-105, 170-179.

posible establecer diferencias esenciales entre los procesos corporales y anímicos o entre el alma y el cuerpo [29]. En conexión con esto vamos a estudiar brevemente el contenido semántico de las tres palabras *nefeš, ruªḥ* y *bāśār.*

La palabra *nefeš* aparece en el AT unas 750 veces [30]. Los LXX la tradujeron de una manera que se presta a confusiones: ψυχή, de forma que podríamos sacar la falsa impresión de que esta palabra significa lo mismo que la española «alma» [31], cercana al dualismo griego. Sin embargo, el sentido originario de *nefeš* es algo sensible: el «cuello», la «garganta» y la «cintura» [32], que llevan después al sentido figurado de «aliento» y «soplo vital» y, finalmente, al significado de «vida». Sin embargo, esta palabra no designa la vida en general, sino la vida unida a un cuerpo o el mismo individuo vivo. Por eso no se puede decir que el hombre «tiene» una *nefeš,* sino más bien que el hombre «es» *nefeš* [33]. Cuando tiene hambre la «garganta», el que propiamente tiene hambre es el hombre mismo; cuando la *nefeš* desea o espera algo, el que lo desea o espera es todo el hombre. Dentro de este contexto, *nefeš* significa, en sentido figurado, todo el hombre «en cuanto *tiende a algo*» [34]. La palabra *ruªḥ* aparece en el AT 389 veces [35], y en algunos puntos de su campo semántico coincide con *nefeš* [36]. Su significación fundamental es «soplo». En sentido figurado, se convierte, por una parte, en «aliento» y «viento», y por otra, en «espíritu» y «sentido» [37]. Sin embargo, sería falso entender esta palabra como la expresión de una contraposición de «carne» y «espíritu»

[29] G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I (Munich ⁴1962) 166; H. W. Robinson, *Hebrew Psychology,* en A. S. Peake (ed.), *The People and the Book. Essays on the Old Testament* (Oxford 1925) 353-382; G. Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament,* en C. J. Bleeker, *loc. cit.,* 155-165; W. H. Schmidt, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament:* EvTh 24 (1964) 387: «En todo caso, no tiene mucho sentido preguntarse si el AT se imagina al hombre dicotómica (como 'alma' y 'cuerpo') o tricotómicamente (como 'alma', 'espíritu' y 'cuerpo'). La razón está en que no se distingue claramente entre el órgano y su función o entre la parte del cuerpo que tiene el hombre y el modo de ser o de comportarse en el que vive el hombre».

[30] J. H. Becker, *Het Begrip Nefesi in het Oude Testament* (Amsterdam 1942) 117; cf., sin embargo, D. Lys, *Nèphèsh, Histoire de l'Âme dans la Révélation d'Israël au sein des Religions proche-orientales* (París 1959) 116-119. Según él, la palabra aparece 757 veces: 754 veces el sustantivo y 3 veces el verbo. Ofrece también un esquema de la frecuencia de la palabra según los distintos textos, tradiciones y épocas.

[31] E. Fascher, *Seele oder Leben?* (Berlín 1959) se lamenta de que las traducciones modernas emplean la palabra *Leben* (vida) en vez de *Seele* (alma) para traducir al alemán la palabra *nefeš.* Cf., sin embargo, la respuesta de W. Schanze, *Rezension zu E. Fascher, Seele oder Leben?:* ThLZ 86 (1961) 662-664; J. Fichtner, *Seele oder Leben in der Bibel?:* ThZ 17 (1961) 305-318. Fichtner va recorriendo los pasajes más importantes para probar que la palabra adecuada es *Leben* (vida). Observa que Martín Lutero tradujo, en 1524, 50 veces *nefeš* por *Seele* (alma); pero en 1545 sólo 23 veces.

[32] L. Dürr, *Hebr. nefeš, akk. napištu = Gurgel, Kehle:* ZAW 43 (1925) 262-269. Sin embargo, no se encuentra este significado en los textos más antiguos, sino solamente algunas veces a partir de Isaías.

[33] W. Eichrodt, *Teología del AT* (Madrid 1976) 140-148. Eichrodt hace ver en *loc. cit.,* 141, «qué funesto resulta para la comprensión de la psicología del AT el no tener reparo en traducir *nefeš* por alma. Esa palabra se refiere en primer lugar y sobre todo a la vida y... a la vida unida a un cuerpo. Por eso la *nefeš* deja de existir con la muerte... Por eso mismo puede decirse realmente que la *nefeš* muere...» (Cf. Nm 23,10; Jue 16,30).

[34] W. H. Schmidt, *loc. cit.,* 377-381.

[35] D. Lys, *Ruach. Le souffle dans l'Ancien Testament* (París 1962) 334.

[36] W. Bieder, *Πνεῦμα im Alten Testament und Spätjudentum:* ThW VI (1959) 357-373, espec. 357-360.

[37] W. H. Schmidt, *op. cit.,* 382s.

dentro del hombre [38]. Por el contrario, expresa la relación dinámica entre Dios y el hombre. Por eso se emplea a veces la palabra para designar un carisma especial dado por Dios, que capacita e inspira al hombre para realizar acciones extraordinarias al servicio de la historia de la salvación divina [39]. Finalmente, fijémonos en la palabra *bāśār:* resulta interesante que el hebreo no conozca más que una palabra, *bāśār* [40], para los dos conceptos griegos σάρξ (carne) y σῶμα (cuerpo); su sentido originario es «carne», contrapuesta a «huesos» [41]. Del mismo modo que *nefeš* no designa algo que posea el hombre, sino que expresa la constitución ontológica del hombre, no debe entenderse tampoco *bāśār* como algo que «tiene» el hombre, sino como lo que «es» [42]. Por eso la palabra sirve en sentido amplio para designar a toda la persona o a todo el hombre [43] y puede sustituir también a un pronombre personal [44]. Finalmente, es importante observar que *bāśār* significa también «parentesco» y «familia» [45]. El hombre hebreo no se entiende en su corporeidad como separado de los demás, sino sabe que como «carne» se encuentra unido a otros [46]. En este sentido, *bāśār* es una «designación de parentesco» que expresa una unión y comunidad estrechas «de importancia vital». «Nuestra carne» significa también «nuestro hermano» (Gn 37,27) o «nuestro prójimo» (Is 58,7) [47], y la fórmula «toda carne» sirve para describir a toda la humanidad en su carácter de criatura frente a Dios [48]. Vemos, pues, claramente que «carne» no sólo destaca la totalidad individual del hombre —a diferencia con todas las antropologías dualistas—, sino que originariamente esta palabra expresa también la existencia social y hasta cierto punto «política» del hombre —a diferencia de las antropologías individualistas que tal vez destacan la «totalidad» del individuo humano, pero consideran su solidaridad con los demás hombres como algo adicional y derivado—. Esa solidaridad con los demás hombres, tal como aparece de modo actual en la «carnalidad», no tiene relación exclusiva o primariamente con la interpersonalidad privada e íntima del yo-tú, sino que se refiere a ese ser en unión con los demás en la sociedad y en la política [49].

Resumiendo: el análisis de los conceptos de la antropología hebrea no muestra una división dualista del hombre; «por el contrario, objetivamente ninguno de

[38] J. Schmid, *Anthropologie (biblische):* LThK I (1957) 604-606.

[39] J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch* (Stuttgart 1966) 80. Cf. sobre el tema de *ruᵃḥ* en el documento sacerdotal: J. Schreiner, *Geistbegabung in der Gemeinde von Qumran:* BZ 11 (1965) 169-171.

[40] H. W. Robinson, *op. cit.,* 12s; cf. los reparos de J. Barr, *loc. cit.,* 41-44.

[41] Gn 2,21; Job 2,5. Cf. E. Käsemann, *Leib,* 1-14; W. H. Schmidt, *loc. cit.:* «Podemos ver hasta qué punto se considera a la 'carne' no como una materia que se encuentra ante nosotros en reposo, sino como algo vivo y operante, en un ejemplo extremo: lo mismo que 'mano' o 'pie', puede servir para designar el 'sexo' (Lv 15,2.7, etc.)».

[42] W. Eichrodt, *loc. cit.,* 96.

[43] Cf. Sal 56,5 con 56,12; Jr 17,5; Job 34,15; 10,4.

[44] Sal 119; 120; Prov 4,22, etc.; cf. Jos 10,28ss, junto a Is 40,5s y Joel 3,1: aquí aparece la correspondencia entre «carne» y «alma».

[45] W. Reiser, *Die Verwandtschaftsformel in Gn 2,23:* ThZ 16 (1960) 1-4; A. M. Dubarle, *La conception de l'homme dans l'AT* (París 1959) 522-536, espec. 529-532.

[46] E. Schweizer, *Leiblichkeit,* 8.

[47] Cf. W. H. Schmidt, *loc. cit.,* 382, nota 26, y también la bibliografía indicada en la nota 45.

[48] A. R. Hulst, «*Kol-bāśār*» *in der priesterlichen Fluterzählung:* OTS 12 (1958) 28-68. Más adelante discutiremos detenidamente la idea de impotencia y carácter perecedero que en el AT acompaña con frecuencia al término carne.

[49] Cf. J. B. Metz, *Politische Theologie:* «Neues Forum» 14 (1957) 13-17, que acentúa el aspecto político de la «carnalidad» del AT.

los tres conceptos alude a una parte del hombre distinta de otras, sino que se refieren al hombre como un todo y como una unidad» [50]. Entre los diversos sentidos figurados podemos destacar los siguientes: *nefeš* es el hombre en cuanto tiende a algo; *ruªḥ,* en cuanto vive bajo la dirección carismática de Dios al servicio de la historia de la promesa; *bāśār,* en cuanto se encuentra frente a Dios en parentesco y solidaridad con los demás hombres.

β) *Valoración del cuerpo en la escatología y harmatología.* La concepción hebrea unitaria del hombre no sólo encuentra su expresión en la terminología antropológica, sino también y especialmente en la manera de entender la salvación, en la escatología y harmatología. La salvación escatológica no consiste en la «salvación del alma» puramente individualista, sino ante todo en la participación del señorío histórico y futuro de Yahvé sobre esta tierra y esta vida. La idea de la retribución individual en un más allá es posterior y se introduce en la concepción de la salvación gracias a influencias extrañas [51]. Mientras que para los griegos la muerte es una liberación del alma del impedimento y cautiverio que supone el cuerpo, para los hebreos significa la separación de la comunidad de vida con Yahvé (Sal 88) y la entrada en el reino de las sombras y de la mayor impureza [52].

Del mismo modo, apenas existen huellas de la concepción de que el cuerpo como modo de existencia material y terreno es la fuente del pecado y el origen de todas las desgracias. El pecado es obra de todo el hombre; no radica en el cuerpo como tal, sino en el corazón, esto es, en «lo más íntimo» del hombre [53]. El corazón no es para los hebreos únicamente un órgano corporal, sino el centro de la postura que se adopta respecto a la palabra de Dios y de la decisión frente a la voluntad divina [54]. El hecho de que la conducta religiosa y moral del hombre brote del corazón nos muestra esa concepción unitaria del hombre que tienen también los hebreos en su manera de entender el pecado. Ni siquiera en los libros más tardíos del AT, en los que asoma un decidido pesimismo ético, especialmente en su manera de considerar la tendencia al mal, se relaciona esa tendencia al mal con el cuerpo, sino que se la pone en relación con el corazón, símbolo de la unidad humana y de la voluntad libre [55].

[50] W. H. Schmidt, *loc. cit.,* 376.

[51] W. Bousset, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter* (Tubinga ⁴1966) 401; cf. también P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im Neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga 1934) 133: «La doctrina de la resurrección se apoya en el presupuesto antropológico de que el cuerpo es necesario para la existencia plena del hombre. Propiamente, el alma sin el cuerpo no es independiente, y por el hecho de la muerte cae en un modo imperfecto de existencia; para que el alma separada participe de la salvación necesita de nuevo un cuerpo; no es concebible la felicidad completa sin el cuerpo». Si puede observarse un matiz dualista en la concepción antropológica del judaísmo helenista, ortodoxo, la comparación con el judaísmo no ortodoxo, por ejemplo, con Filón y el helenismo, nos hará ver lo poco dualista que es en realidad el mundo ideológico del judaísmo.

[52] Cf. G. von Rad, *op. cit.* I, 399-420; II, 371s; W. Eichrodt, *loc. cit.,* 216-221, 225s; W. Zimmerli, *loc. cit.,* 17.

[53] G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* I (Chicago 1927) 486-489.

[54] J. Schreiner, *Persönliche Entscheidung vor Gott nach biblischem Zeugnis:* «Bibel und Leben» 6 (1965) 112-115.

[55] W. Bousset, *loc. cit.,* 402-405. La doctrina de la tendencia al mal puede remontarse a Eclo 21,11; 17,31, etc. Unicamente en Bar 56,66 nos encontramos con la sensibilidad como origen de la corrupción. Cf. F. C. Porter, *The Yeçer Ha-ra. A Study in the Jewish Doctrine of Sin,* en *Biblical and Semitic Studies* (Nueva York 1901) 93-156.

γ) *«Carne» como expresión de que el mundo de los hombres ha sido creado.* Como hemos visto, no se considera a la «carne» como la fuente del pecado (en el sentido de la «parte inferior» del hombre). En cambio, se emplea la palabra «carne», y especialmente «toda carne», para expresar la relación que se da entre Dios y la humanidad. Para los hebreos, el mundo no es un organismo completo, perfecto, ni el «cuerpo de Dios», sino que se encuentra ante Dios con su carácter perecedero, como criatura. Este aspecto de la manera que tiene de entender el mundo el AT es el resultado de una cierta evolución dentro de las tradiciones bíblicas. La tradición más antigua, J, con la palabra carne y la fórmula de parentesco, quiere expresar en primer lugar la comunidad y la unión que se da entre los hombres. Más adelante, en el Dt, se aplica la expresión *kol-bāśār* a los hombres en cuanto se encuentran ante el Dios eterno como criaturas perecederas. En cambio, la primera vez que emplea P la fórmula *kol-bāśār* alude a que Dios comprueba la total corrupción moral de los hombres. Sin embargo, ese uso de P no implica una distinción dualista entre los componentes corporal y no corporal del hombre, en la que el cuerpo del hombre quede *de antemano* desvalorizado éticamente y menospreciado teológicamente. Por el contrario, «toda carne» se refiere a la humanidad en su situación histórica ante Dios [56]. El hombre como «carne» es un ser históricamente existente, orientado hacia un futuro junto con su pueblo, y por eso mismo —en contra de Aristóteles— «abierto» a una libre determinación *histórica* [57].

2. *La concepción neotestamentaria del hombre*

a) El judaísmo tardío.

Para entender mejor las concepciones que se dan en los escritos del NT sobre la unidad de alma y cuerpo, debemos considerarlas a la luz del horizonte de las diversas corrientes que afloran en el judaísmo tardío. Esas corrientes han nacido del encuentro del pensamiento hebreo con el griego y también con sistemas ideológicos asiáticos. El judaísmo tardío se nos muestra como un ambiente sincretista en el que se unen elementos judíos y no judíos y en el que brotan diversas imágenes del mundo y del hombre, unas más dualistas y dicotómicas; otras, en cambio, más monistas [58]. Se suele dividir el judaísmo tardío en judaísmo helenístico y palestinense para poner en claro esa diversidad. En el judaísmo helenista es donde comienza la evolución hacia una concepción dualista del hombre. La helenización comienza con los *Septuaginta,* en los que se traduce el *leb* hebreo por ψυχή [59], dividiendo al cosmos en dos esferas, la del espíritu y la de la carne [60]. Se da un

[56] J. Scharbert, *loc. cit.,* 47-82, es de otra opinión. Afirma: «P y el autor que nos ha transmitido Gn 6,1-4 son los primeros que han reflexionado sobre la relación mutua entre los componentes corporales y no corporales del hombre». Pero esto no puede deducirse de la unión de la pecaminosidad con la fórmula «toda carne».

[57] W. Zimmerli, *Verheissung und Erfüllung:* EvTh 12 (1952) 34-59; H. W. Wolff, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie:* EvTh 20 (1960) 218-235.

[58] R. Meyer, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie. Rabbinische Vorstellungen vom Werden des Menschen* (Stuttgart 1957); L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten un zweiten Jahrhundert* (Gütersloh 1954); W. D. Davies, *Christian Origins and Judaism* (Londres 1962).

[59] G. Dautzenberg, *loc. cit.,* 41s.

[60] El «Señor de los espíritus de toda carne» (Nm 16,22; 27,16) se traduce en los LXX por «Señor de los espíritus y de toda carne».

paso más en la helenización en el *Libro de la Sabiduría,* que no sólo separa de manera dualista el alma del cuerpo, sino que pone al alma por encima del cuerpo [61]. Por fin, el proceso de helenización alcanza su punto culminante en Filón de Alejandría; en él se ha impuesto ya por completo el dualismo griego, si bien con algunas reservas y ciertas distinciones [62]. Por el contrario, el judaísmo palestinense se apoya fuertemente en la concepción hebrea, aunque se desarrolla bajo la influencia griega en mayor o menor grado. Los libros del AT, que fueron escritos en hebreo, pero sólo se conservan en griego, siguen la línea que señalábamos en los LXX. En cambio, *la literatura de Qumrán* se halla predominantemente dentro de las corrientes de pensamiento hebreas. Su dualismo, que también se debe a influjos externos, tiene más carácter cosmológico que antropológico y es un dualismo ético más que óntico. «En ningún pasaje puede demostrarse siquiera con probabilidad que la *carne* se encuentre en lucha con el *espíritu.* La carne, en cuanto sirve para designar la personalidad total del hombre, es más bien el lugar en el que luchan entre sí el espíritu santo y el espíritu de iniquidad» [63]. En la literatura *apocalíptica* se muestra también ese desarrollo ya observado en los LXX, acentuando cada vez más el dualismo entre Dios y el hombre y entremezclándolo con el dualismo entre la esfera del espíritu y la de la carne (que se concibe como unida al pecado) [64]. Finalmente, la literatura *rabínica* presenta en su antropología el influjo de las concepciones helenísticas, que, sin embargo, no conducen a un dualismo consecuente como en el caso de la teología alejandrina, sino que conservan en conjunto la concepción hebrea. Es significativo que junto al concepto de carne se introduce la expresión *guf,* que significa «estar vacío». Ese paso de la antigua palabra *carne* a esa otra palabra *cuerpo,* al parecer más reciente, que parece verificarse hacia el siglo II antes de Cristo, no significa solamente un cambio conceptual, sino que al mismo tiempo indica que ha habido un cambio en la misma concepción del hombre. Pues mientras que el concepto de

[61] 1,4 cita a ambos uno junto a otro, sin juicio valorativo; 8,19s, prioridad del alma; 9,15 tiene semejanzas con Platón, *Fedón,* 81c. La oposición que se da entre el alma y el cuerpo se entiende en la práctica como un impedimento para la actividad espiritual del pensamiento.

[62] Cf. E. Schweizer, *Hellenistische Komponente,* 246-250; W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* (Leipzig 1938) 239-241; H. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass. ²1948). El pensamiento poco sistemático de Filón no nos permite considerarle claramente como filósofo helenista. «La carne no es el hombre condenado por Dios en su totalidad como en el AT, sino esa condición física que es como un freno para la huida del alma» (E. Schweizer, *Σῶμα,* 122).

[63] R. Meyer, *Σῶμα:* ThW VII (1964) 113; O. Böcher, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (Gütersloh 1965) 55: «Por causa de la estrecha conexión de la antropología qumránica con la del AT no se encuentra tampoco en los textos de Qumrán un marcado dualismo de cuerpo y alma o de carne y espíritu». K. G. Kuhn había afirmado antes lo contrario en *Πειρασμός-ἁμαρτία-σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen:* ZThK 49 (1952) 200-222. Según él *(loc. cit.,* 216), la carne en Pablo y en los textos de la secta es «el campo de actividad y del poder de lo antidivino, del pecado». Esta opinión se ve rebatida por F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonn 1956) 85s; J. Schreiner, *Geistbegabung,* 161-180; J. P. Hyatt, *The View of Man in the Qumran «Hodayot»:* NTS 2 (1955-56) 276-284; D. Flusser, *The Dualism of Flesh and Spirit in the Dead Sea Scrolls and the New Testament:* «Tarbiz» 27 (1957-58) 506-540.

[64] E. Schweizer, *Σάρξ:* ThW VII (1964) 118-121. La concepción hebrea del hombre se mantiene, como lo muestra la evolución de la doctrina de la resurrección. Cf. K. Schubert, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit:* BZ 6 (1962) 177-214.

carne, tal como se emplea en los escritos del AT hasta Qumrán, designa a todo el hombre como persona total, el concepto de «cuerpo» suscita de antemano la idea de hueco o vacío que necesita algo que lo llene. Según los presupuestos que tiene el judaísmo en el mundo helenístico y oriental, se concibe ese cuerpo como «lleno» de un alma invisible. En conexión con esto nace una oposición entre el alma, celeste y pura, y el cuerpo, terreno, inclinado a la impiedad [65]. Sin embargo, esta antropología rabínica no es tan consecuentemente dualista como la griega, porque cree en una nueva unión del cuerpo y el alma después de un estado intermedio [66].

b) Los sinópticos.

A la vista de este trasfondo del judaísmo tardío, vale la pena observar que las afirmaciones de los sinópticos sobre el hombre están en la línea de la concepción veterotestamentaria y hebrea y no siguen la antropología dualista del judaísmo tardío ni la habitual en el helenismo [67]. Un análisis de Mc 8,35-37, con dos sentencias que se han transmitido varias veces dentro de la tradición sinóptica [68], a pesar de antiguas falsas tradiciones e interpretaciones, nos prueba que la predicación de Jesús asume la concepción hebrea del hombre y la sitúa en el horizonte de la escatología veterotestamentaria. La frase de Jesús en Mc 8,36 dice así, según muchas traducciones: «Porque de qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma (ψυχή)» [69]. Apoyándose en estas palabras, Harnack afirmaba que Jesús había enseñado el valor infinito del alma humana [70]; por eso mismo Jaeger [71] y Nestle [72] veían en Sócrates y Platón precursores de Jesús. Un examen más detallado del contexto redaccional de este versículo nos muestra, sin embargo, con toda claridad que no se da en él una doctrina del alma de tipo helenista, sino que en Jesús está presente la manera de pensar del AT. Es cosa notable que en el versículo 35, inmediatamente anterior («Porque el que quiere salvar su vida [ψυχή], la perderá. Pero el que pierde su vida [ψυχή] por mi causa y por el evangelio, la salvará»), incluso los que traducen en el versículo 36 ψυχή por «alma» la traducen aquí por «vida». Por tanto, en el versículo 36 debemos dar también de manera consecuente la traducción «vida» [73], que expresa

[65] R. Meyer, *Σάρξ*, 114-118.

[66] K. Schubert, *loc. cit.*, 177-214.

[67] Cf. G. Dautzenberg, *loc. cit.*, 51-168. Según él, la única excepción es Mt 10,28, que enlaza con la antropología rabínica. Cf. O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* (Berlín 1962) 69, nota 18 (trad. española: *Inmortalidad del alma* [Madrid 1970]).

[68] *a)* Mc 8,35 par.; Mt 16,25 par.; Lc 9,24; en Mt 10,39 par.; Lc 17,33 par. (cf. Lc 14,26; 21,19) y en Jn 12,25; *b)* Mc 8,36s par.; Mt 16,26 (Lc 9,25). Sobre la cuestión de la conexión de los dos *logia*, cf. G. Dautzenberg, *loc. cit.*, 68-82.

[69] Cf., por ejemplo, el texto del comentario bíblico de la editorial Herder *(Herders Bibelkommentar)*, que explica el texto sagrado en el sentido de «vida».

[70] A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Stuttgart ⁴1904); el mismo autor, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Stuttgart ⁴1909; Darmstadt 1964) 80: «La idea del valor inestimable que posee cada alma individual...».

[71] W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen* II (Berlín 1944) 88-90.

[72] W. Nestle, *Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart* (Stuttgart 1946) 241.

[73] J. Schmid, *El Evangelio según San Marcos* (Barcelona 1967) 242s: Pero «vida tiene aquí el mismo sentido que en el versículo anterior, a pesar de que originariamente no estaban unidos ambos dichos. Por eso mismo la traducción tan frecuente: '... pero daña a su alma', no da el sentido completo».

mejor la significación del *nefeš* hebreo y arameo. En estos versículos se emplea ψυχή de acuerdo con la concepción hebrea totalitaria del hombre en forma de sinécdoque, para designar a todo el hombre o toda la persona. Ese uso de ψυχή como sinécdoque para referirse a la «vida» se concreta y determina ulteriormente en estos versículos. En Mc 8,35 no se establece ninguna distinción entre dos tipos de existencia como pueden ser la terrena y la celeste, sino que se presenta de manera fundamentalmente unitaria e indivisible la existencia concreta y única del hombre viviente. Esa existencia tiene que «despojarse» totalmente de sí misma en el seguimiento de Jesús para experimentar la salvación escatológica. El versículo 35 no es, por tanto, una sentencia sobre el más allá, sino que acentúa vigorosamente la exigencia radical de seguimiento con vistas a la salvación escatológica [74]. Mc 8,36 habla también, como el Sal 49 (48), de la existencia del hombre amenazada por la muerte. Lo mismo en el AT que en los sinópticos, «perderla» significa quedar excluido de la realización histórica de la aspiración de nuestra vida en la comunidad con Dios [75].

La concepción del hombre de los sinópticos no sólo se diferencia de la helenística en que no conoce una «mayor» valoración del alma, sino también en que no acepta la doctrina de que la carne es un impedimento para el alma o la causa del pecado. Mc 14,38: «Velad y orad para que no caigáis en tentación; que el espíritu está pronto (πνεῦμα πρόθυμον), pero la carne es débil (σάρξ ἀσθενής)», no va en contra de esta afirmación. El «espíritu» no significa aquí la parte mejor o más elevada del hombre, sino la elección o dirección por parte de Dios, puesto que la expresión «espíritu pronto» procede del texto hebreo de Sal 51 (50), donde equivale al «espíritu santo» de Dios. En Mc 14,38 se encuentra en conexión con la oración para resistir a la tentación, de modo que se refiere también en este lugar al Espíritu de Dios que ha sido dado al hombre y que lucha contra la debilidad de *todo* el hombre [76]. En este pasaje, πνεῦμα corresponde al *ruªḥ* veterotestamentario y no implica en modo alguno un dualismo dentro del hombre.

c) Pablo.

La comprensión paulina del hombre nos presenta un planteamiento del problema de la unidad del alma y el cuerpo al mismo tiempo fecundo y completo. Por una parte, Pablo nos ofrece —prescindiendo de la discusión de si hay que entender su teología a partir de la antropología o a partir de la apocalíptica [77]— una terminología antropológica muy explícita y desarrollada [78]. Por otra, cualquier relación del estado de la investigación nos dará cuenta de lo contradictorias que

[74] Cf. el trabajo correspondiente del discípulo de Schnackenburg G. Dautzenberg, *loc. cit.*, 51-82. Aduce argumentos en contra de las posturas de J. Schmid, *loc. cit.*, 185s, y A. E. Taylor, *The Gospel according to Mark* (Londres ²1966) 381, que ven un doble sentido en la palabra «vida».

[75] G. Dautzenberg, *loc. cit.*, 68-82.

[76] W. G. Kümmel, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament* (Zurich 1948) 17s; E. Schweizer, *Πνεῦμα:* ThW VI (1959) 394.

[77] H. Conzelmann, *Heutige Probleme,* 241-252; E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II (Gotinga 1964) 125-131; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Gotinga ²1966) 206s, nota 2. E. Käsemann y su discípulo Stuhlmacher critican el intento de Bultmann de interpretar a Pablo a partir de su antropología. Cf. *infra* la importancia de esta discusión para la comprensión de carne y cuerpo.

[78] W. G. Kümmel, *loc. cit.*, 20s.

son las diversas interpretaciones de su antropología [79]. Esas diferencias no dependen sólo de la posibilidad de interpretar a Pablo a partir de diversos aspectos de su origen, sino también del mismo pluralismo que se da en él [80]. Pablo desarrolla su antropología en determinadas situaciones y teniendo en cuenta a unos determinados oponentes. Debemos considerar esos elementos sincretistas y ocasionales si queremos destacar los puntos más importantes de la antropología paulina.

Las interpretaciones exegéticas de hace unos años, que se hallaban bajo el influjo del idealismo alemán y en especial de Hegel, no encuentran hoy generalmente ninguna aceptación. F. C. Baur entiende la oposición paulina entre el «espíritu» y la «carne» en el sentido de que el espíritu es lo absoluto o infinito en contraposición a lo finito [81]. En esa misma línea se sitúa también Dobschütz [82], que, sin embargo, determina como «espíritu» lo que en la terminología de Hegel se llamaría «entendimiento» *(Verstand)* y a la «carne» la designa con el nombre de «sensibilidad». Finalmente, C. Holsten y varios otros [83] piensan que en Pablo existe el dualismo helenista entre el espíritu infinito y la materia finita. Pero hoy se acepta en general la opinión de H. Gunkel [84], para quien el πνεῦμα paulino no tiene nada que ver con el «espíritu» idealista o racionalista. Se reconoce comúnmente que los conceptos antropológicos paulinos «no se refieren nunca a una parte del hombre, sino siempre a todo el hombre bajo diversos aspectos y posibilidades» [85]. El hecho de que los diversos conceptos sirvan de circunlocuciones equivalentes a yo, nosotros, él, etc. [86], es una prueba evidente de ello. Aunque es verdad que se contraponen πνεῦμα y σάρξ, eso no significa propiamente que se contrapongan dos conceptos antropológicos en sentido estricto para describir una contradicción en el hombre mismo, como la distinción entre la materia y el espíritu, o de lo «corporal» y lo «anímico». Lo que realmente se expresa con esos conceptos es la contradicción entre la debilidad del hombre y el poder del Espíritu de Dios [87]. Por eso la oposición no reside en Pablo entre ψυχή y σῶμα [88], sino

[79] Cf. A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* (Tubinga ²1933); R. Bultmann, *Zur Geschichte der Paulusforschung:* ThR 1 (1929) 26-59; el mismo autor: ThR 6 (1934) 229-246; el mismo autor: ThR 8 (1936) 1-22; G. Delling, *Zum neueren Paulusverständnis:* NovTest 4 (1960) 95-121.

[80] G. Eichholz, *Prolegomena zu einer Theologie des Paulus im Umriss,* en *Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik* (Munich 1965) 161-189.

[81] *Paulus, der Apostel Jesu Christi* (Stuttgart 1845; ²1866-67); el mismo autor, *Vorlesungen über ntl. Theologie* (Stuttgart 1864) 143: «La visión fundamental de la antropología del Apóstol» es «que σάρξ es el cuerpo material».

[82] *Der Apostel Paulus* (Halle 1926-28).

[83] *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus* (Rostock 1868) 365-447; H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre nach den vier Hauptbriefen dargestellt* (Kiel 1872); W. Bousset, *loc. cit.,* 405.

[84] *Die Wirkungen des Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus* (Gotinga 1888).

[85] G. Bornkamm, *Paulus:* RGG (³1966) 179.

[86] Σῶμα: 1 Cor 13,3; 9,27; Rom 6,12; Flp 1,4; ψυχή: 2 Cor 1,23; 12,15; 1 Tes 2, 15; πνεῦμα: 1 Cor 16-18; 2 Cor 2,13; 7,13; Gál 6,18; σάρξ: 2 Cor 7,2; Rom 6,19; cf. G. Bornkamm, *loc. cit.,* 179s, sobre otros pasajes. W. G. Kümmel observa: «La exposición de la antropología paulina es desde luego extremadamente difícil, porque Pablo emplea para describir el ser humano una serie de términos antropológicos que no están perfectamente delimitados entre sí y porque en general su misma terminología no está muy cuidada» *(op. cit.,* 20-21).

[87] Cf. O. Kuss, *Der Römerbrief* (Ratisbona 1959) 505-595.

[88] Cf. J. Schmid, *Der Begriff der Seele im Neuen Testament,* en J. Ratzinger y H. Fries (eds.), *Einsicht und Glaube* (Friburgo 1963) 134-136, donde destaca la signi-

entre σάρξ o ψυχή (1 Cor 2,13s; 15,44ss) por una parte y πνεῦμα por otra. En este contexto, πνεῦμα puede referirse a la fuerza o Espíritu de Dios en su relación con el hombre, o a todo el hombre cualificado por este Espíritu o esta fuerza de Dios [89]. Del mismo modo, σάρξ puede referirse a todo el hombre o expresar una cualidad permanente del hombre en contraposición a πνεῦμα [90].

Respecto a esta matización terminológica, hay que considerar dos significaciones distintas de la contraposición σάρξ-πνεῦμα en Pablo. *En primer lugar:* en Rom 1,3, donde Pablo emplea una fórmula prepaulina [91], adoptando con ella la mentalidad de la Iglesia primitiva sobre este punto, se contrapone la esfera terrena, limitada y pasajera de la σάρξ a la otra esfera celeste y divina del πνεῦμα; no se considera a la σάρξ de manera negativa como pecadora o enemiga de Dios, sino únicamente como limitada, débil y pasajera, esto es, como un campo terreno y neutro que no tiene importancia decisiva para la salvación [92]. En este sentido, el par de contrarios πνεῦμα-σάρξ corresponde a la vez a la oposición que se da en el AT entre la fuerza y gracia de Dios [93] y la debilidad del hombre y a la contraposición que se hace en Juan (y que también procede del AT), en la que σάρξ designa la esfera humana y terrena en su limitación, pero no en su pecaminosidad [94]. *En segundo lugar:* puesto que σάρξ y πνεῦμα pueden ser calificaciones del hombre, Pablo los emplea también para referirse a dos esferas (en sentido modal, no local), dos características fundamentales o modos de ser del hombre [95]. El hombre, en su situación terrena, se encuentra ante la posibilidad de abandonarse a su carne terrena, procedente de Adán, es decir, a su pasado

ficación del empleo paulino de πνεῦμα en vez de ψυχή como término central. Ψυχή se encuentra solamente una vez junto a σῶμα en 1 Tes 5,23. Cf. la explicación de la cuestión de la tricotomía en B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniciens* (París 1956) 596-600; W. G. Kümmel, *loc cit.*, 22-24.

[89] E. Schweizer, *Πνεῦμα*, 413-436.

[90] W. G. Kümmel, *Röm 7 und die Bekehrung des Paulus* (Leipzig 1929) 5-28. Σάρξ puede identificarse también antropológicamente con πνεῦμα: 2 Cor 2,13-7,5. Encontramos una valoración positiva de σάρξ en 2 Cor 3,3 (cf. Ez 11,19; 39,26; Bern 6,14); 2 Cor 2,13.

[91] 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18b.

[92] E. Schweizer, *Röm 1,3f und der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist vor und bei Paulus:* EvTh 15 (1955) 563-571; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga ²1964) 251-258.

[93] Es una cuestión muy discutida en nuestros días el origen exacto del uso paulino de la contraposición πνεῦμα-σάρξ. El origen de esta contraposición determina su interpretación. W. D. Davies, *loc. cit.*, 17-35, lo sitúa en el rabinismo; K. G. Kuhn, *loc. cit.*, 200-222, en Qumrán (cf. en contra de esto la nota 63 de nuestro texto y H. Braun, *Röm 7,7-25 und das Selbstverständnis der Qumran-Frommen:* ZThK 56 [1959] 1-18); E. Käsemann, *Zum Thema...*, 276s, en la apocalíptica; E. Schweizer, *Σάρξ*, 124-136, en el AT, al menos en germen. Nuestra interpretación busca una postura intermedia entre Käsemann y Schweizer.

[94] R. E. Brown, *The Gospel according to John I-XII* (Garden City 1966; trad. española: *El Evangelio según Juan I-XII*, Cristiandad, Madrid 1977) 31s, 139s; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I. Teil (Friburgo de Br. 1965) 243s, 385s. Interpretan el concepto de *sarx* más a partir del AT que a partir de la gnosis, como hace R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga ¹⁷1962) 100, nota 4. Probablemente, 1,14 contiene una polémica contra la gnosis: «La carne no es aquí para el evangelista sino la posibilidad de la comunicación del Logos como creador y revelador con el hombre» (E. Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs*, en *Exegetische Versuche* II, 174).

[95] O. Kuss, *loc. cit.*, 506-595; H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Gotinga ¹²1962) 251-264.

puramente físico, o de abrirse a ese futuro que el Espíritu de Dios ha hecho posible y ha prometido. Por eso la dirección que tome en su vida podrá designarse «en y según la carne pecadora», o «en el Espíritu de Cristo». Sin embargo, la carne en sí misma no es pecadora para Pablo, sino que únicamente lo es el hombre, en cuanto se abandona a su existencia pasada precristiana y vive según las normas del pasado de su carne, convertidas ahora en una potencia activa del presente [96]. Cuando el hombre en su corporalidad, juntamente con el Espíritu de Dios que le ha sido dado, aspira al futuro de la nueva creación y espera en él [97], su corporalidad puede ser valorada de manera positiva. Resulta evidente que Pablo no considera a la carne de manera negativa y dualista si nos fijamos en su concepto de σῶμα. En el empleo de esta palabra, Pablo se aparta de las categorías mentales griegas, expresando con frecuencia con ese concepto de σῶμα la idea de la corporalidad y no la del cuerpo [98]. Por tanto, para él, σῶμα no es sólo el cuerpo, que según la antropología clásica griega recibe su limitación y su individualidad por medio de la forma y figura, sino que es el lugar de la comunicación [99]. Según la interpretación que Bultmann da de Pablo, σῶμα no significa en Pablo la forma o figura, sino la persona y todo el hombre. Pero Bultmann interpreta la persona en Pablo según la terminología de Heidegger, en la que σῶμα significa la manera de comportarse el hombre consigo mismo [100], y así no es fiel al aspecto más importante del concepto paulino de σῶμα. «Σῶμα no es el hombre en cuanto se relaciona consigo mismo, sino en cuanto se relaciona con los demás [101]. Por tanto, Pablo no ve en el concepto de cuerpo «la idea de una persona cerrada en sí misma, de un organismo estructurado en sus diversos miembros, sino la idea de la entrega: mi cuerpo-mi sangre entregada por muchos» [102]. Como cuerpo, el hombre está «orientado hacia los demás, unido al mundo, bajo la exigencia del creador, en la espera de la resurrección, en la posibilidad de la obediencia concreta y de la entrega de sí mismo» [103]. En otras palabras: el cuerpo

[96] E. Schweizer, *Σάρξ*, 124-136.

[97] G. Bornkamm, *Sünde, Gesetz und Tod,* en *Das Ende des Gesetzes. Gesammelte Aufsätze* I (Munich 1953) 51-69: «En Rom 7 se lamenta el hombre al que no se le ha dado todavía el Espíritu y que por eso permanece apresado en el pasado de su yo. En Rom 8, en cambio, suspira el hombre que ha recibido el Espíritu y que por eso mira en sus deseos y anhelos hacia el futuro, al que le liga el Espíritu como arras del que va a venir» (68). H. Conzelmann, *Heutige Probleme,* 250, nota 25, observa: «La existencia del Espíritu no significa, según la opinión de Pablo, que el 'nuevo eón' haya comenzado ya. Prescindiendo del hecho de que en Pablo no se encuentra la expresión 'nuevo eón', el Espíritu marca precisamente el carácter del presente como tiempo intermedio, tiempo de la fe y de la esperanza, y no de la contemplación». Cf. E. Käsemann, *Gottesdienst im Alltag der Welt,* en *Exegetische Versuche* II, 200: espiritual no significa en Pablo «de ninguna manera mera interioridad y sentimientos morales. Porque el acontecimiento escatológico consiste precisamente en que Dios ha empezado a recuperar para sí el mundo que le pertenece».

[98] Cf. J. A. T. Robinson, *The Body* (Londres 1952); M. E. Dahl, *The Resurrection of the Body* (Londres 1962).

[99] E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre,* en *Exegetische Versuche* I, 32.

[100] R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga [4]1961) 193-202.

[101] E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (Gotinga 1966) 208; cf. F. Neugebauer, *Die hermeneutischen Voraussetzungen Rudolf Bultmanns in ihrem Verhältnis zur paulinischen Theologie·* KuD 5 (1959) 289-305.

[102] E. Schweizer, *Leiblichkeit,* 10.

[103] E. Käsemann, *Anliegen,* 32.

«es para el Apóstol el hombre en su mundanidad y, por tanto, en su capacidad de comunicación. Cristo no ha venido ni está presente en el mundo ante todo y sobre todo por los individuos. Esto sería algo inimaginable para Pablo, aunque en la Iglesia se haya pensado durante mucho tiempo que así era en realidad. Cristo está aquí para el cuerpo, como realidad de nuestro ser mundano y como posibilidad de nuestra comunicación con los demás hombres, porque vino al mundo y quiere éste para sí como representante de Dios. En la obediencia corporal del cristiano como liturgia de cada día se hace visible la realidad de que Cristo es el señor del mundo; y sólo cuando eso se haga visible en nosotros podrá ser creído como mensaje» [104].

Con esta concepción, Pablo se encuentra, lo mismo que los sinópticos y Juan, en la línea de la antropología cristiana primitiva procedente del AT. Esta se opone a la griega por varios motivos: el alma no se valora por encima del cuerpo; el cuerpo o la carne como tales no son causa del pecado, y, lo más importante, no se concibe al hombre como algo perfecto y cerrado —la confianza del hombre en sí mismo es el pecado—, sino abierto en su corporeidad y mundanidad al futuro escatológico de su mundo hecho posible por Cristo.

3. *Líneas fundamentales en la historia de la teología*

La historia del problema teológico de la unidad del cuerpo y el alma no comienza en el siglo II o III, como si la comunidad primitiva y la comunidad de los primeros tiempos cristianos hubieran tenido una comprensión verdadera del hombre que posteriormente habría sido falsamente interpretada por los herejes [105]. La situación era muy distinta; las doctrinas erróneas de las comunidades, influidas por la gnosis, fueron motivo, al menos en parte, de los escritos paulinos y joánicos.

a) Desde los orígenes a san Agustín.

Los orígenes de la gnosis son muy oscuros [106], pero no se trata de un movimiento posterior al cristianismo, sino anterior [107]; sus raíces se hunden parcialmente en la literatura sapiencial judía y en la especulación apocalíptica [108], las cuales, a su vez, han recibido el impacto de otras influencias, como la iránica y la

[104] E. Käsemann, *Zum Thema,* 129.

[105] W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga ²1964).

[106] Sobre el origen de la gnosis hay distintas teorías: *a)* helenización del cristianismo: Harnack, Burkitt, Bauer; *b)* orientalización del cristianismo: Moskeim; *c)* helenización de las religiones orientales: Schraeder; *d)* degeneración de la filosofía griega: Leisegang; *e)* antigua religión oriental que se ha transformado en un misterio de redención: Reitzenstein, Widengren, Bousset; *f)* variante dualista del judaísmo sincretista: Quispel, Schoeps, Nock. Esta última solución se admite hoy universalmente. Cf. R. Schnackenburg, *Der frühe Gnostizismus* (Stuttgart 1966) 114-118.

[107] E. Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?:* ZThK 49 (1952) 316-349; S. Schulz, *Die Bedeutung der neueren Gnosisfunde für die ntl. Wissenschaft:* ThR 26 (1960) 209-266.

[108] Cf. G. Kretschmar, *Zur Religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis:* EvTh 13 (1953) 354-361; G. Quispel, *Jüdische Gnosis und jüdische Heterodoxie:* EvTh 14 (1954) 474-484; W. C. van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis:* VigChr 15 (1961) 65-82.

zoroástrica [109]. Esta gnosis, que en el tiempo de la difusión del cristianismo ya tenía su forma característica en territorio helenista, era, por una parte, un oponente del cristianismo en el campo de la política intelectual, pues se disputaba con él el dominio de esta zona del helenismo; por otra, es cosa probada que influyó también en el cristianismo [110]. La gnosis tenía una concepción unitaria del hombre y del mundo [111] totalmente opuesta a la manera de pensar cristiana. Pablo lucha contra el influjo de esa gnosis en los entusiastas del espíritu de la comunidad de Corinto (cf., por ejemplo, 1 Cor 6,12-20; 15), y en el contexto de esa discusión elabora su antropología y su escatología [112]. Esos entusiastas del espíritu daban muestras de su desprecio por la corporalidad y la creación rechazando la resurrección corporal y reinterpretándola en el sentido de una ascensión del alma inmortal al cielo, y propugnando un libertinismo. Frente a ese desprecio de la corporalidad dentro de la fe influida por el gnosticismo, según la cual la redención consiste en liberar al propio yo, idéntico con el mundo de la luz (alma, *pneuma*), de su precaria situación en la existencia corporal y mundana por medio de la «gnosis», Pablo destaca la idea de que la corporalidad es el lugar de la salvación, puesto que Cristo nos ha redimido gracias a su entrega corporal y nosotros le pertenecemos sólo y verdaderamente a él cuando le pertenecen nuestros cuerpos [113].

Esa misma lucha defensiva contra la gnosis se refleja en diverso grado en los escritos de los Padres apostólicos hasta Agustín e imprime un sello característico y decisivo a su antropología. Cuando la lucha pasó al campo helenista, los cristianos tomaron y emplearon los argumentos psicológicos de la filosofía popular griega de su tiempo [114]. De esta manera, la concepción cristiana del hombre adoptó rasgos de la concepción griega y de la gnóstica, influida en parte por el helenismo [115]. Caracteriza a esa época, en la que se originan dos antropologías distintas, el hecho de que el cristianismo en el transcurso de su difusión y su afirmación se apropiara elementos no cristianos [116]. Esa evolución comenzó con el intento de los apologetas por hacer comprensible el cristianismo a los hombres helenistas,

[109] Cf. G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God,* en *Studies in Iranian and Manichaean Religion* (Upsala 1955).

[110] R. Schnackenburg, *Der frühe Gnostizismus,* 117: «A pesar de que por principio se rechazó de manera decidida el camino de salvación del gnosticismo, el encuentro del cristianismo con la gnosis llevó a la aceptación de unos determinados planteamientos, de unos términos y categorías mentales dentro del campo de la Iglesia».

[111] A pesar de los diversos elementos que se dan dentro de la gnosis, H. Jonas intenta en *Gnosis und spätantiker Geist* I (Gotinga ^{3}1966; II, 1, ^{2}1966) elaborar una concepción unitaria del hombre. H. Schlier, *Der Mensch im Gnostizismus,* en C. J. Bleeker, *op. cit.,* 60-76.

[112] Cf. E. Güttgemanns, *loc. cit.,* 56-94, 226-239, 247-270; E. Käsemann, *Anliegen,* 29; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (Gotinga ^{2}1965) 146-150, 217-225; H. Conzelmann, *Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor 15,3-5:* EvTh 25 (1965) 10. En contra de otros comentadores, Conzelmann niega que los corintios defendieran una cristología gnóstica. Sobre 2 Cor 5,1-5, cf. R. Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes:* «Symbola Biblica Uppsaliensis» 9 (1947) (Darmstadt ^{2}1963) 3-12.

[113] Cf. E. Haenchen, *Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis:* ZThK 50 (1953) 123-158; del mismo autor, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* (Berlín 1961) 39-74.

[114] Cf. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Darmstadt ^{6}1955) 356-358.

[115] H. Eibl, *Die Grundlagen der abendländischen Philosophie* (Bonn 1934); E. Schweizer, *Σῶμα,* 1090.

[116] W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie:* ZKG 70 (1959) 1-45.

asociando la imagen de Cristo al concepto griego estoico del Logos y reinterpretando así el prólogo de Juan [117]. De esa nueva interpretación griega surgió el problema de la relación entre la carne y el espíritu, primero cristológica y después antropológicamente. Esta cuestión de signo helenista aparece en Ignacio de Antioquía [118]. Sin embargo, la respuesta que da Ignacio se mantiene dentro del marco bíblico, puesto que acentúa la unidad de la carne y el espíritu en el resucitado [119]. Esa misma respuesta bíblica aduce Justino, mártir, quien, en contra de una doble devaluación del cuerpo de tipo gnóstico, subraya: en primer lugar, que es Dios, y no unos ángeles inferiores, el que ha creado el cuerpo [120], y en segundo lugar, que las almas no van al cielo inmediatamente, sin el cuerpo, sino tan sólo después de la resurrección de la *carne* [121]. Justino emplea la expresión «resurrección de la carne» [122] en lugar de la de «resurrección del cuerpo o de los muertos» para destacar la auténtica realidad de la resurrección, en oposición a las tendencias gnósticas y espiritualísticas [123]. Sin embargo, se inserta dentro del horizonte de un planteamiento helenista, como podemos verlo por la manera que tiene de hablar de la inmortalidad del alma. Con todo, no entiende la inmortalidad como una cualidad natural del alma, sino como un don de Dios con vistas a la resurrección universal de la carne [124]. Una valoración positiva de la carne semejante a ésta se encuentra en Ireneo de Lyon, quien subraya el hecho de que el hombre entero, no sólo el espíritu, sino también la carne, sea imagen de Dios [125] y de que el hombre y su mundo avancen en dirección a la *recapitulatio* en Cristo [126]. Finalmente, la concepción del hombre de Tertuliano nace del deseo de combatir la gnosis valentiniana en cuanto ésta no sólo enseña una oposición entre el alma preexistente y el cuerpo pecador, sino que divide además al alma en diversas partes y clasifica a los hombres en grupos según las disposiciones anímicas de cada uno [127]. Por eso tiene interés Tertuliano en defender no sólo la unidad del hombre, sino también la unidad del alma y la de todo el género humano [128]. Enseña

[117] A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* I. *Die Zeit der alten Kirche* (Gütersloh 1965) 138-141.

[118] E. Schweizer, *Σάρξ,* 146.

[119] IgnSm 3,1-3; 5,2; 7,1; 12,2; cf. W. Bieder, *Auferstehung des Fleisches oder des Leibes?:* ThZ 1 (1945) 113-116.

[120] Just., *Dial.,* 62, 3.

[121] Just., *Dial.,* 80, 4: «Y si vosotros habéis tropezado con algunos que se llaman cristianos y no confiesan eso, sino que se atreven a blasfemar del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, y dicen que no hay resurrección de los muertos, sino que en el momento de morir son sus almas recibidas en el cielo, no los tengáis por cristianos...».

[122] Just., *Dial.,* 80, 5.

[123] E. Schweizer, *Σάρξ,* 148-150. Lo mismo puede decirse de Ireneo; A. Adam, *op. cit.,* 161: «Es evidente el tono antignóstico, que ha dejado su huella en el concepto de la 'resurrección de la carne'»; R. M. Grant, *The Resurrection of the Body:* «Journal of Religion» 28 (1948) 120-130, 188-208.

[124] Just., *Dial.,* 6, 1.

[125] *Adv. Haer.* V, 16, 2 (Harvey, II, 368, 35); H. M. Schenke, *Der Gott-«Mensch» in der Gnosis* (Gotinga 1962) 138; A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (⁴1909, Darmstadt 1964) 588-591; R. M. Wilson, *The Early History of Gn 1,26* (Berlín 1957) 420-437; J. Jerwell, *Imago Dei* (Gotinga 1959); G. Joppich, *Salus Carnis* (Münsterschwarzach 1965).

[126] E. Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus* (Friburgo 1941); J. Lawson, *The Biblical Theology of St. Irenaeus* (Londres 1948).

[127] H. M. Schenke, *La gnosis,* en J. Leipoldt y W. Grundmann (eds.), *El mundo del NT* (Cristiandad, Madrid 1973) 387-431; H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie* (Gütersloh 1950) 49.

[128] H. Karpp, *op. cit.,* 141-191.

que «desde la creación el alma se va reproduciendo gracias a una semilla anímica unida a la semilla corporal, de manera que todas las almas humanas son 'retoños' de una sola» [129]. Tertuliano llama al alma *corpus sui generis* para expresar toda su realidad; la corporeidad no significa en primer lugar para él una sustancialidad material, sino una realidad social de la comunidad y comunión [130]; nuestra corporalidad es precisamente el carácter ineludible de nuestra responsabilidad en este mundo. En este sentido, la corporeidad de la carne de Cristo es el lugar de encuentro entre Dios y el hombre y al mismo tiempo la garantía de la realidad y seriedad de nuestra redención [131].

Junto a esta línea antropológica, que destaca primariamente la unicidad y la totalidad del hombre, surgió una concepción del hombre de tipo más dualista, que adquirió su configuración plena en la escuela alejandrina de Oriente (cuyos representantes principales son Clemente y Orígenes) y en Lactancio y Agustín en Occidente. Al reconocer Clemente de Alejandría toda la significación de la «filosofía» (griega), intenta ponerla sistemática y críticamente al servicio del pensamiento cristiano, para contribuir así a que la fe sencilla se desarrolle hasta el pleno conocimiento, y la *pistis* hasta la *gnosis*. Por eso su interpretación del concepto bíblico de que el hombre es imagen de Dios se diferencia de la de Ireneo, que ve la semejanza en la corporalidad visible del hombre; en cambio, la concepción alejandrina sigue las huellas de Filón, que ve la semejanza en el Logos o razón [132]. Para hacer resaltar la superioridad del espíritu sobre el cuerpo, Clemente distingue una parte del alma más elevada, racional, de otra inferior, animal, que es la única que se transmite por generación. No explica más detalladamente el origen de la parte superior, aunque rechaza la preexistencia del alma en sentido platónico [133]. Su discípulo Orígenes confiere un carácter más radical a esta concepción dualista del hombre diciendo que el núcleo y esencia del hombre reside exclusivamente en el alma racional, que ha caído del mundo superior de la luz y está unida a la corporalidad por medio del alma «sensible». De acuerdo con la doctrina del alma, propia de los órficos y pitagóricos y también de los gnósticos, propone la hipótesis de que esa alma preexistente ha sido desterrada al cuerpo como castigo y que por eso la redención del hombre consiste en liberar el alma del cuerpo por la muerte. Sin embargo, en contra de la doctrina errónea gnóstica, intenta permanecer dentro de la tradición cristiana enseñando la creación del alma por Dios [134].

En Occidente, Lactancio defiende una concepción dualista del hombre; según él, el alma procede del cielo, el dominio de Dios, mientras que el cuerpo pertenece a la tierra, el ámbito del demonio. De esta manera, el cuerpo y el alma son la encarnación de la profunda oposición que se da entre Dios y Satán. Pero no se trata de dos contrarios últimos, puesto que ambos, el alma y el cuerpo, han sido creados por Dios. La superioridad del alma sobre el cuerpo se expresa aquí haciendo que el origen del alma (cuya esencia se define como espíritu) provenga directamente, y no indirectamente, como el cuerpo, del Espíritu divino. Su idea de que *cada alma individual* es creada directamente por Dios en el momento de la concepción ha tenido por su influjo gran importancia histórica, pues

[129] H. Karpp, *op. cit.*, 59.
[130] A. Adam, *op. cit.*, 165, arguye que Tertuliano ha tomado su concepto *corpus* de la lengua forense latina.
[131] H. v. Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart ²1965; trad. española: *Padres Latinos*, Cristiandad, Madrid 1977) 26.
[132] A. Adam, *op. cit.*, 174-177.
[133] H. Karpp, *op. cit.*, 92-131.
[134] H. Jonas, *op. cit.* II/1, 171-173; H. Karpp, *op. cit.*, 186-229.

ahí se hallan las raíces del creacionismo, que con frecuencia se considera como obra de Lactancio; sin embargo, no está claro si él concebía la creación del alma en sentido creacionista o más bien emanatista [135].

b) Antropología agustiniana.

La antropología de Agustín tiene una gran importancia en la historia del pensamiento para la comprensión cristiana del problema de la unidad del cuerpo y el alma. En su antropología recibe y supera elementos no cristianos, y durante mucho tiempo este hecho determinó (categorialmente) el proceso receptivo de la teología de la Iglesia. En su concepción antropológica se concentran todos los planteamientos antes expuestos. Y el cristianismo occidental posterior a él, especialmente la Escolástica primitiva hasta el siglo XIII, y después la denominada escuela franciscana, la mística de los últimos tiempos del Medievo, Lutero, Jansenio y, finalmente, la filosofía y teología de la existencia experimentaron de manera decisiva y característica su influencia [136]. En la controversia de Agustín con el maniqueísmo se refleja otra vez la antigua discusión entre el cristianismo y la gnosis, puesto que el maniqueísmo no es otra cosa que el tercer grado de la gnosis con su antropología dualista [137]. En la primera fase de su desarrollo y formación, Agustín perteneció al maniqueísmo. A pesar de que después de su conversión al cristianismo rechazó el contenido de las doctrinas maniqueas y las combatió con las categorías mentales que tomó del neoplatonismo, permaneció dentro de la esfera de influencia de los problemas y formas mentales del maniqueísmo [138]. Podemos señalar tres puntos en los que recibe ideas de éste en una forma a la vez crítica y tímida. *Primero:* en su valoración del alma y de su unidad con el cuerpo. En sus primeros escritos, Agustín enseña que el alma constituye la esencia del hombre no sólo por estar en estrecha unión con Dios, sino porque es además en sí misma una parte de la vida divina; a pesar de ello, en sus escritos más tardíos cambia únicamente el último punto de su concepción: en vez de afirmar que el alma es una parte sustancial de la misma vida divina, insiste ahora en que el alma ha sido creada por Dios mismo a imagen del Dios trinitario. Esa proximidad especial que tiene el alma respecto a Dios no se interpreta ya como identidad, sino como una participación de la sabiduría de Dios, recibida en la contemplación por la parte superior del alma *(mens,* no *anima);* eso implica al mismo tiempo que la esencia del hombre radica en la contemplación [139]. Esa valoración superior del alma determina su concepción de la relación entre el alma y el cuerpo, cuya unidad se concibe de una manera más funcional y accidental que sustancial [140].

[135] H. Karpp, *op. cit.,* 132-185.

[136] R. Lorenz, *Augustin,* II. *Theologie:* RGG I (³1957) 746s. Sobre el proceso receptivo de Agustín, cf. H. Blumenberg, *Augustinus Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde:* REA 7 (1961) 35-70; M. Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über die Seele und Gott* (Munich ²1929).

[137] H. Schenke, *Gnosis,* 414s, y cf. además 411s.

[138] A. Adam, *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin:* ZKG 69 (1958) 1-25, cf. 20: «... que es verdad que Agustín renegó de las doctrinas maniqueas, pero quedó ligado a sus categorías mentales». Cf. W. H. C. Frend, *The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North-Africa:* JEH 4 (1953) 13-26; L. Cilleruelo, *La oculta presencia del maniqueísmo en la «Ciudad de Dios»:* «Ciudad» 167 (1954) 475-509.

[139] A. Adam, *Lehrbuch,* 257s, 260-264, 279-281. Cf. H. Sommers, *La gnose augustinienne, sens et valeur de la doctrine de l'image:* REA 7 (1961) 1-15; el mismo autor, *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne:* REA 7 (1961) 105-125.

[140] R. Schwarz, *Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus:* PhJ 63 (1955) 332-337.

La función del alma consiste en dominar al cuerpo y «emplearlo» como instrumento [141]. *Segundo:* en la valoración negativa del cuerpo como el lugar en el que aparece preferentemente el pecado. En teoría, tanto el cuerpo como el alma son buenos para Agustín, puesto que ambos han sido creados por Dios. A pesar de que parece rechazar de esa manera la doctrina maniquea de que el cuerpo procede del demonio y su misma interpretación anterior de la identificación de la vida de los instintos con la sede del pecado, también valora el cuerpo más adelante en sentido «ético» de manera negativa [142]. Al ser la relación entre el cuerpo y el alma accidental y funcional, la armonía del cuerpo y el alma en el estado originario puede convertirse en disonancia, de forma que el cuerpo con su concupiscencia o deseo de placer sensible vaya en contra del alma e incline la voluntad hacia el mal [143]. Según eso, se concibe el mal como una separación de Dios para volverse hacia los bienes visibles del cuerpo [144]. *Tercero:* en la relación del alma con la historia y la escatología. Su doctrina del alma y del conocimiento le hace concebir el tiempo no como algo objetivo o espacial, sino como una función espiritual, como una prolongación del alma [145]. Al «sacar totalmente el tiempo de la realidad física e introducirlo dentro del alma», se vio abocado, «no sólo en filosofía, sino también en teología, a una reducción subjetivista..., y por eso fue en parte causante de la evolución que condujo en la época moderna a la separación violenta entre el individuo y un mundo abandonado por el espíritu» [146]. Su escatología se mueve en esa misma dirección. «En lugar de la colosal espera del reino de Dios que se daba en el cristianismo primitivo, aparece en Agustín el deseo ardiente de la contemplación feliz de la verdad eterna en una vida del más allá. La verdadera realidad no es lo terreno, sino el *mundus intelligibilis* entendido de manera cristiana. Lo que desea Agustín no es tanto la venida del reino de Dios como la patria del alma 'allá arriba, en la luz'. Se trata sin duda de una nueva interpretación platonizante de la escatología cristiana primitiva» [147].

c) La Escolástica.

Esa concepción agustiniana y neoplatónica del hombre continúa en lo esencial en la Escolástica primitiva [148]. Pero a pesar de lo mucho que cuenta la autoridad

[141] W. v. Loewenich, *Augustin* (Munich 1965) 150.

[142] A. Adam, *Das Fortwirken,* 4s.

[143] E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart 1934) 85-87; W. v. Loewenich, *op. cit.,* 80.

[144] A. Adam, *Lehrbuch,* 267.

[145] U. Duchrow, *Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit:* ZThK 63 (1966) 267-288; H. Bachschmidt, *Der Zeitbegriff bei Augustinus und die Orientierung eines modernen Zeitbegriffes an seinen Gedanken:* PhJ 60 (1950) 438-449; J. F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (Cambridge, Mass. 1948); J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (París ³1959).

[146] U. Duchrow, *op. cit.,* 287s; cf. F. Körner, *Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips:* ThQ 136 (1954) 391-444. Cf., por otra parte, Agustín, *Sermo,* 241, 7: «Tu qui dicis 'corpus est omne fugiendum', occide mundum».

[147] W. v. Loewenich, *op. cit.,* 178; cf. G. Sauter, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion* (Zurich 1965) 20-27.

[148] E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* (Viena 1950; trad. española: *La filosofía en la Edad Media,* Madrid 1972) 191-203; R. Kiblansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* (Londres 1939).

de Agustín, comienza en esa época un proceso de superación de su antropología espiritualista, de manera que el pensamiento de la Escolástica primitiva se nos presenta con una gran variedad, en modo alguno como unitario [149]. Por una parte, defienden una postura extrema «platónica» Hugo de San Víctor, la *Summa sententiarum,* Roberto Pullus y Roberto de Melun. Enseñan que el alma, la única que posee el carácter de persona, es el verdadero hombre; por tanto, la relación entre el cuerpo y el alma aparece como una aposición accidental, externa [150]. Por otra, Gilberto Porretano, y bajo su influencia Simón de Tournai, Rodolfo de Ardenas, Alano de Lille, el maestro Martín y la *summa* anónima *Breves dies hominis,* afirman que el cuerpo y el alma constituyen de una manera tan esencial el carácter personal del hombre, que su separación en la muerte significa el fin del hombre como hombre. El alma espiritual perdurable vive en un estado que no corresponde en absoluto a su esencia, porque su función esencial consiste en dar vida al cuerpo [151]. Abelardo y Pedro Lombardo adoptan una posición en cierto modo intermedia. Según ellos, la *ratio personae* del hombre que existe de manera corporal y anímica no está solamente en el alma como tal, sino en el alma después de la muerte. Pero su concepción del hombre no es tan unitaria como la de Gilberto Porretano, a pesar de que se encuentran más cerca de él que del dualismo de Hugo [152]. Aunque apreciemos en su justo valor la visión unitaria de Gilberto y su escuela (y su influjo en el siglo XII y comienzos del XIII), tenemos que decir [153] que no se asesta el golpe de gracia a la concepción agustiniana y neoplatónica del hombre hasta que Tomás de Aquino toma y transforma las categorías aristotélicas [154]. Su propia concepción, que está de acuerdo con la concepción bíblica de la unidad del hombre, no implica simplemente la aceptación de la antropología aristotélica, que al fin y al cabo permanece todavía dentro del dualismo griego, sino que significa una corrección y superación radical de esa antropología [155]. Aunque Aristóteles afirma decididamente la interrelación y conjunción del alma y del cuerpo [156], distingue entre el espíritu (νοῦς), es decir, la capacidad reflexiva propia únicamente del hombre,

[149] Cf. R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der Frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laôn bis Wilhelm von Auxerre* (Münster 1966) 248: «No fue Tomás de Aquino el primero que esbozó una nueva antropología —aunque él desarrolló mucho los problemas concretos—; el proceso de la superación del neoplatonismo en la antropología se remonta más bien a la época de la primitiva Escolástica y se manifiesta en la discusión entre Gilberto y Hugo». H. R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor* (Munich 1961) 45, opina lo contrario: «La antropología de Hugo de San Víctor es, como toda la antropología de la primitiva Escolástica, esencialmente la misma del agustinismo neoplatónico». Cf. E. Gilson, *op. cit.,* 191-203. Cf. también la postura de Schlette frente a Heinzmann: MThZ 17 (1966) 143-145.

[150] R. Heinzmann, *op. cit.,* 75-117; H. R. Schlette, *Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor* (Munich 1959) 55-72.

[151] R. Heinzmann, *op. cit.,* 15-57; N. M. Haring, *Sprachlogische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers:* «Scholastik» 32 (1957) 373-398.

[152] R. Heinzmann, *op. cit.,* 118-146.

[153] En cierto contraste con Heinzmann; cf. nota 149.

[154] Cf. K. Rahner, *Espíritu en el mundo* (Barcelona 1963); J. B. Metz, *Corporalidad:* CFT I, 317-326.

[155] A. C. Pegis, *At the Origins of the Thomistic Notion of Man* (Nueva York 1963).

[156] *De anima* I, 3, 406b 14-26; I, 4, 408b 12-15; II, 1, 413a 9; II, 2, 414a 20-28.

y el alma [157]. «Pero el espíritu, en cambio, viene únicamente de fuera (θύραθεν) y es divino; en su actividad no muestra ninguna conexión con el cuerpo» [158]. Tomás se diferencia de otros comentadores de Aristóteles, y especialmente de Avicena, por su teoría de que el *anima* es la *unica forma corporis (S. Th.* I, q. 76, a. 1 y 3) [159]. La definición aristotélica del alma como *forma corporis,* que fue empleada en primer lugar por Guillermo de Auvernia [160], según la concepción clara y propiamente tomista expresa *en primer lugar* una unidad radical del hombre, sin negar la pluralidad de las dimensiones del ser humano con una simplificación de tipo monista. Conforme a esta teoría, el hombre «no está compuesto de alma y cuerpo, sino de alma y materia prima, que debe concebirse como el substrato a partir de sí mismo totalmente potencial de la autorrealización sustancial del *anima* —de su 'información' en sentido metafísico—, que proporciona su realidad a la pasiva posibilidad de la materia prima, comunicándose así de modo que lo que en esta potencialidad es acto —y realidad— es justamente el alma; con ello se dice, entonces, sin más, que lo que llamamos cuerpo no es sino la actualidad del alma misma en 'lo otro' de la materia prima, la alteridad del alma causada por ella misma, es decir, su expresión y su símbolo...» [161]. En otras palabras: el hombre no consiste en una composición gradual y ulterior de dos magnitudes distintas entre sí y extrañas una a otra, como si el cuerpo y el alma fueran dos «realidades, cosas o entes que se dan *en* el hombre, o dos partes o trozos del hombre» [162]. «Por el contrario, lo único real es el hombre uno y total, todo alma y todo cuerpo al mismo tiempo, de tal manera que tanto las afirmaciones que se hacen sobre el alma como las que se hacen sobre el cuerpo puedan predicarse de todo el hombre» [163]. Tomás de Aquino rechaza expresamente la doctrina de Nemesio (atribuida por él falsamente a Gregorio de Nisa) [164], según la cual la unión del cuerpo y el alma es una composición de dos sustancias completas; para Tomás, esto no produciría nunca más que una unidad accidental [165]. El cuerpo y el alma son más bien dos principios metafísicos dentro de una unidad originaria del ser humano, de manera que toda actividad del hombre es una *operatio totius hominis* [166]. *En segundo lugar,* la concepción unitaria que tiene Tomás del hombre aparece en el hecho de que no se atribuye menos valor al

[157] *De anima* II, 2, 413b 25-27; cf. F. J. C. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (París 1948) 272-279; W. Jaeger, *op. cit.,* 37-52, 352, 354-357.

[158] C. A. van Peursen, *op. cit.,* 119; cf. *De anima* III, 5, 430a 10-25; *De generatione animalium* II, 3, 736b 15-29; F. Nuyens, *op. cit.,* 296-309; W. D. Ross, *Aristoteles* (Londres ⁴1945) 148-153.

[159] Cf. A. Pegis, *St. Thomas and the Unity of Man,* en J. A. McWilliams, *Progress in Philosophy* (Milwaukee 1955) 153-173; el mismo autor, *Man as Nature and Spirit:* «Doctor Communis» 4 (1951) 52-63; A. J. Backes, *Der Geist als höherer Teil der Seele nach Albert dem Grossen* (Münster 1952) 52-67.

[160] R. Heinzmann, *op. cit.,* 144s; el mismo autor, *Zur Anthropologie des Wilhelm von Auvergne (gest. 1249):* MThZ 16 (1965) 27-36.

[161] K. Rahner, *Para una teología del símbolo,* en *Escritos de teología* IV, 283-321; cf. del mismo autor *Espíritu en el mundo,* 312-318: «Tomísticamente, el hombre no está hecho de 'cuerpo' y 'alma', sino de ánima y materia prima, distinción que es esencialmente 'meta'-física» (312s).

[162] J. B. Metz, *Zur Metaphysik der menschlichen Leiblichkeit:* «Arzt und Christ» 4 (1958) 78-84.

[163] J. B. Metz, *Seele:* LThK IX (1964) 570s.

[164] A. C. Pegis, *At the Origins,* 10s.

[165] *III Sent.,* d. 5, q. 3, a. 2. Cf. *II Sent.,* d. 17, q. 2, a. 2; *De Spiritualibus Creaturis,* a 2; *De Anima,* a. 1; *De Unitate Intellectus* I, 33; III, 76.78.

[166] *III Sent.,* d. 31, q. 2, a. 4c; cf. *De Verit.,* 10, 8 ad 5.

cuerpo, de manera negativa, en beneficio del alma. El alma está tan estrictamente ordenada a un cuerpo, que sin el cuerpo sería como una mano que ha sido cortada del brazo [167]. No sólo no sería persona [168], sino que ni siquiera podría comenzar a existir [169], puesto que el cuerpo es la condición de existencia del alma. Según Tomás, el cuerpo no es una cárcel, ni un impedimento, ni tampoco un mero instrumento para el alma [170]. La unidad del cuerpo y el alma es antes bien provechosa para la salvación del alma, y la corporalidad, una fuente de bien y no la consecuencia de una caída [171]. El espíritu humano está estructurado de tal manera, que el hombre sólo puede encontrar la verdad y amar el bien a través del camino de su cuerpo *(conversio ad phantasma).* La profunda interpretación que da Tomás de la concupiscencia entra dentro de este contexto; la concupiscencia no es la resistencia que presenta ante Dios la sensibilidad, sino la espontaneidad de todo el hombre ante los objetos de la realidad que le ha sido dada; porque «la sensibilidad no es de ninguna manera lo que ofrece resistencia no dialéctica a la autorrelación del espíritu humano; en primer lugar, no es siquiera una capacidad con personalidad propia, que se da 'antes' o 'a la vez' que el espíritu y que debiera ponerse 'en consonancia' con él en un momento posterior a su realidad; hemos de concebirla más bien como algo unido a la constitución ontológica del mismo espíritu humano. Para ser realmente espíritu humano, el espíritu establece la sensibilidad, o más exactamente (para destacar esta constitución como resultado ontológico, cf. *S. Th.* I, q. 11, a. 6), el espíritu establece la sensibilidad como su realidad propia» [172]. *En tercer lugar,* la concepción unitaria de Tomás se nos muestra en el hecho de que en la corporalidad «surge» la dimensión social e histórica del hombre. Puesto que el hombre no es persona sino en el cuerpo, no vive solamente en una historia producida por la libertad espiritual absoluta [173], sino que «en su existencia concreta corporal es siempre la realidad de la objetivación mundana de otras formas anímicas adoptada por su propia forma anímica (en su acción propia sobre la *materia).* Por consiguiente, el ser corporal del hombre, ya en su constitución ontológica, estriba en el ser 'con' y 'junto' a otros hombres; ontológicamente, es un *plurale tantum...*» [174]. En este sentido, la historicidad y la «sociabilidad» del hombre que se manifiestan en la corporalidad no son algo añadido posteriormente, sino un modo de ser originario y siempre total de la existencia humana en el mundo. Por una parte, el hombre se muestra por su corporalidad miembro del género humano, en ella está en comunidad con otros seres humanos; por otra, experimenta gracias a su cuerpo, que le individualiza, la limitación que le es propia y le separa de otros hombres, de manera que el otro hombre se convierte por la experiencia del cuerpo en el otro, en ese

[167] *S. Th.* I, q. 75, a. 2.
[168] *III Sent.,* d. 5, q. 3, a. 2.
[169] *II Gent.,* 68; *In Boet. Trin.,* q. 4, a. 2c.
[170] *S. Th.* I, q. 89, a. 1c; I, q. 76, a. 5c; *II Gent.,* 68; *De Verit.,* 19, 1c; *III Quodlib.,* 9 (21).
[171] *S. Th.* I, q. 89, a. 1c; Tomás ataca la concepción origenista de la corporalidad: *S. Th.* I, q. 47, a. 2c; I, q. 62, a. 2; *II Gent.,* 44b; *De Pot.,* 3, 16; *De Anima,* 7. El argumento de Tomás se desarrolla de esta manera: del mismo modo que se da la materia por la forma *(propter formam),* también se da el cuerpo por causa de la salvación del alma *(propter melius animae).*
[172] J. B. Metz, *Concupiscencia:* CFT I, 255-264.
[173] M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (Munich 1964) 134.
[174] J. B. Metz, *Corporalidad:* CFT I, 322; cf. del mismo autor *Mitsein:* LThK VII (1962) 492s.

otro con el que nos encontramos [175]. Teniendo en cuenta esos dos aspectos, el cuerpo es al mismo tiempo el lugar en el que se da la comunidad y la apertura para el encuentro. Por eso la corporalidad desempeña un papel muy importante en la teología de Tomás de Aquino, en la que la encarnación de la gracia es un elemento esencial de la redención del hombre y de la mediación de esta redención [176].

Con esta solución tomista alcanza el punto decisivo en la historia de la teología el esfuerzo teológico por determinar la relación que se da entre cuerpo y alma. Con ella, ese problema, planteado a partir del pensamiento griego, recibe una respuesta que permanece fiel a la concepción bíblica y que, sin embargo, ha sido elaborada con el sistema de conceptos y categorías griegas [177]. De esta forma, Tomás echa por tierra el dualismo griego. Sin embargo, sigue habiendo cierto desplazamiento del centro de interés si lo comparamos con ese planteamiento que describíamos en páginas anteriores como propiamente bíblico. Mientras que el pensamiento bíblico designa con el concepto «carne» *(bāśār)* o «cuerpo» (σῶμα) al hombre como persona unitaria y social, Tomás emplea para esto el concepto de *anima,* y comprende la corporalidad humana a partir del *anima.* Debido a ello, su concepción del hombre corre el peligro de cierta «espiritualización» [178], sin embargo, también (y precisamente) esta interpretación ontológica del ser humano «a partir del alma» debe considerarse en conexión con la concepción del «alma» como expresión de todo el hombre; una concepción en la que el *anima* no designa una «parte» (destacada) del hombre, sino la existencia corpórea del hombre en su «posibilidad» histórica y, por tanto, no es sino el concepto tomista que corresponde a la concepción moderna de la «subjetividad» y «existencia concreta» del hombre [179]. Esa visión del problema cuerpo-alma manteniendo la unidad de todo el hombre es la que fundamentalmente se ha impuesto en la teología y doctrina de la Iglesia. Por eso, la historia teológica de este problema, fuera de algunas excepciones, termina con el Concilio de Vienne, que en sus declaraciones doctrinales acepta la solución tomista [180]. Sin embargo, el problema de la relación entre el alma y el cuerpo, y especialmente el de su actuación conjunta, sigue preocupando a la historia de la filosofía durante mucho tiempo y se va concretando en una serie de diversas concepciones. Estas discusiones no han llegado hasta hoy a reemplazar la concepción tomista del hombre,

[175] M.-D. Chenu, *Situation humaine, Corporalité et Temporalité,* en *L'homme et son destin* (París 1959) 47s; P. Engelhardt, *Der Mensch und seine Zukunft. Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin,* en H. Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen* (Munich 1966) 352-374.

[176] F. Malmberg, *Één Lichaam en één Geest* (Utrecht 1958; trad. alemana: *Ein Leib-Ein Geist,* Friburgo 1960) 199-219; M. Seckler, *op. cit.,* 240-251.

[177] J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik* (Munich 1962).

[178] F. Malmberg, *op. cit.,* 199-219 y también 89-102. Sobre la significación eclesial es importante la siguiente observación de H. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn 1940) 57: «Lo que Agustín subraya en la expresión 'cuerpo de Cristo' no es la 'corporalidad', sino precisamente la 'incorporeidad' de la Iglesia». Haciéndose eco de esta cita, Malmberg *(op. cit.,* 94) escribe: «En Santo Tomás descubriremos también la misma reducción de sentido...; creemos que se puede percibir también en él algo de esa infravaloración de lo 'material', de la 'materia'; echamos demasiado en falta la corrección del 'dualismo' griego por el 'monismo' bíblico». Nuestra exposición no hace sino trocar la negación en aserto. En contra de Malmberg, afirmamos que Tomás ha realizado realmente esa corrección del «dualismo» griego empleando el «monismo» bíblico.

[179] J. B. Metz, *Seele,* op. cit., 572s.

[180] B. Jansen, *Die Definition des Konzils von Vienne:* ZhTh 33 (1908) 289-306, 421-487.

aceptada dentro de la teología católica, o influir de manera decisiva en ella [181]. Trataremos brevemente en la parte sistemática que sigue algunos aspectos importantes de la discusión actual.

4. *Exposición teológica*

En la medida en que la teología es la expresión teórica de la fe que nos transmite la revelación, está relacionada con esa conexión intersubjetiva e histórica de testimonios en la que se articula dicha fe. Por tanto, la teología tiene como objeto las palabras de la «subjetividad» creyente de la Iglesia primitiva, que se nos presentan como normativas, objetivando y transmitiendo la revelación; esas palabras se han plasmado en la Escritura y su testimonio llega hasta nosotros y se nos transmite en y a través de las declaraciones doctrinales de la Iglesia posterior a lo largo de la historia [182]. En esas declaraciones doctrinales se refleja a su vez lo que la comunidad de los creyentes ha comprendido como normativo y ha explicitado como intención y contenido de la concepción bíblica, junto al hecho de su recepción en la historia de la teología.

a) Declaraciones de la Iglesia.

Las declaraciones doctrinales de la Iglesia y sus decisiones se encuentran dentro de esa tensión que describíamos antes entre el pensamiento hebreo y griego. Por una parte, los escritos del AT y NT defienden principal y esencialmente una concepción unitaria y dinámica del hombre, sin ninguna separación entre una parte superior y buena del hombre y otra inferior «mala». Pero ese interés bíblico en destacar la unidad del hombre no significa en modo alguno la negación de la pluralidad de dimensiones en el ser humano. Esa pluralidad aparece principalmente en las maneras de comportarse el hombre total frente a su Dios y a los demás hombres, orientadas en sentido histórico y escatológico. Hasta ahora hemos procurado mostrar en nuestra exposición el carácter histórico y dinámico de esa pluralidad. Por otra parte, surgía el problema de cómo recibir esta concepción unitaria e histórica del hombre, un cristianismo que se encontraba en un territorio de cultura y lengua helenistas, con ayuda de los conceptos y categorías griegas. El comienzo de este proceso receptivo se caracteriza por la aceptación del planteamiento griego a propósito de la relación entre cuerpo y alma, planteamiento al que se responde, sin embargo, con una concepción unitaria e histórico-bíblica del hombre. Prueba de ello es sin duda la insistencia con que se habla en la literatura cristiana de la «resurrección de la carne» en lugar de la «resurrección del cuerpo» o la «ascensión del alma». Sin embargo, muy pronto surgieron dentro del cristianismo diversas antropologías, unas más dualistas y otras más monistas, pero siempre unidas a un intento de responder con conceptos griegos a la cuestión nacida del pensamiento griego. Fundamentalmente puede decirse que ese proceso llega a su fin al explicar Tomás la unidad del hombre mediante el empleo crítico y fecundo de los conceptos griegos. Ese resultado se fue preparando a través de las decisiones del magisterio de la Iglesia, que iban en contra de la absolutización de la pluralidad de las dimensiones históricas del hombre por una separación dualista, y terminó por imponerse [183].

[181] Cf. C. A. van Peursen, *loc. cit.*, sobre la historia del problema en la época moderna.
[182] J. B. Metz, *Theologie:* LThK X (1966) 68s.
[183] Cf. K. Rahner *La hominización en cuanto cuestión teológica,* en K. Rahner y P. Overhage, *El problema de la hominización* (Cristiandad, Madrid 1973) 23-84.

Las declaraciones doctrinales de la Iglesia acentúan la unidad del hombre *en primer lugar* y sobre todo en cuanto intentan «hacer descender» al alma insertándola en el mundo (frente a todas las tendencias que pretenden divinizarla) y poner de manifiesto su unidad con el cuerpo. Hacia el año 400, el Concilio de Toledo rechaza la doctrina priscilianista [184] según la cual el alma humana es una parte de Dios o la misma sustancia de Dios y no se da una resurrección de la carne (D 19s y 30s). Igualmente, el Sínodo de la provincia eclesiástica de Constantinopla del año 543 condena la opinión de los origenistas [185] de que las almas de los hombres son espíritus santos, preexistentes, desterrados en el cuerpo como castigo de pecados que han cometido anteriormente (DS 403). El Sínodo de Braga (Portugal), del año 561, es el que con más energía reprobó esa misma doctrina errónea maniqueísta, dualista y priscilianista [186]. El Sínodo condena la opinión de que el alma humana está formada de sustancia divina y el demonio es el creador del cuerpo y de la materia considerada como principio del mal; también anatematiza la concepción de que el matrimonio y la reproducción son malos y de que no hay una resurrección de la carne (DS 455-464). La divinización del alma fue condenada igualmente por el papa León IX en 1053 (DS 685) y por Juan XXII en 1392 (DS 977).

En segundo lugar, las declaraciones doctrinales de la Iglesia destacan la unidad del hombre al afirmar la unicidad del alma. En primer lugar, el VIII Concilio ecuménico de Constantinopla, del 869 al 871, amenaza con la excomunión a la doctrina que afirme la existencia de dos almas en el hombre, enseñando por su parte que no hay sino un alma racional (DS 657). Esa decisión recibió una precisión ulterior, en el año 1313, en el Concilio de Vienne (DS 902) [187], que declaró a base de conceptos tomistas que el alma racional es *per se* forma del cuerpo. Esa respuesta iba dirigida contra Pedro Juan Olivi y los «espirituales» de la orden franciscana, que pensaban que el alma no se une directamente con el cuerpo, sino únicamente a través de un principio que es objetivamente distinto de ella. Sólo se comprenderá el alcance de esta decisión proyectándola sobre el horizonte de la historia de la época. «La importancia de esta decisión radica en el hecho de que defiende especialmente la unidad esencial y la totalidad del hombre. La escisión de la vida anímica del hombre en una vida espiritual y otra sensitiva había ejercido su pernicioso influjo precisamente por entonces en las herejías de los albigenses y valdenses, que concebían el espíritu y la materia, el bien y el mal, como fundamentos del mundo en un mismo plano» [188]. En 1513, el Concilio Lateranense V reasume esta formulación de Vienne en su condenación de la herejía del neoaristotélico Pedro Pomponazzi (1464-1525), seguidor de Averroes [189]. Según la concepción de Pomponazzi, el espíritu del hombre, por

[184] F. Lezius, *Priszillian:* RE XVI (Leipzig ³1905) 59-65.

[185] F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das V. allgemeine Konzil* (Münster 1899).

[186] M. de Oliveira, *Braga:* LThK II (1958) 637; cf. también F. Lezius, *loc. cit.,* que opina que los priscilianistas que habían quedado se pasaron a los cátaros.

[187] B. Jansen, *loc. cit.* Aunque se empleó la fórmula aristotélico-tomista, no se definió en particular el hilemorfismo. Cf. A. Lang, *Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient, en Studien zur historischen Theologie* (Festgabe für Fr. Seppelt; Munich 1953) 133-146, espec. 138-141.

[188] NR 132.

[189] P. Pomponazzi, *De immortalitate animae* (Venecia 1518; edición facsímil de W. H. Hay, Harverford 1938); A. H. Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi* (Cambridge 1910; Hildesheim 1962).

tener la capacidad de captar lo universal, no puede ser una sustancia individual, sino que debe ser universal. Distinguía a este espíritu del principio de la vida orgánica y sensible, que está tan esencialmente unido a la materia, que desaparece con la muerte del cuerpo material individual. En contra de esta doctrina de un *nous* universal, el Concilio subraya la unidad del hombre; rechaza la tesis de que el espíritu humano no es sino un espíritu extraño, venido de fuera, e inmortal, del que únicamente participan las diversas generaciones humanas, y por su parte subraya positivamente que este espíritu está tan esencialmente unido al cuerpo que es la forma individual y singular del cuerpo (y como tal, individual en sí mismo). Al destacar la individualidad y la pertenencia del alma al cuerpo, el Concilio atribuye al alma una inmortalidad. Por tanto, la intención de las palabras del Concilio no tiende primariamente a postular una inmortalidad del alma que la separe del cuerpo y de la historia, sino que, por el contrario, nos dice que el alma es inmortal porque como forma del cuerpo es lo que constituye esencialmente al hombre individual. Por consiguiente, el Concilio asigna al alma la inmortalidad porque el hombre individual en su concreción histórica es inmortal [190]. Por eso, el acento de estas palabras recae sobre la intención de rechazar la idea de la inmortalidad de una naturaleza espiritual eterna meramente impersonal y de destacar en su lugar la inmortalidad del individuo histórico.

Finalmente, las declaraciones doctrinales de la Iglesia ponen de relieve la unidad del hombre al afirmar la creación inmediata del cuerpo y el alma por Dios. Como hemos dicho antes, el Sínodo de Braga condena tanto una doctrina emanatista del alma como la opinión de que el cuerpo ha sido creado por el demonio. Más adelante, el papa Anastasio II rechazaba el año 498, en una carta a los obispos de las Galias (DS 360s), la doctrina del obispo de Arlés según la cual el alma humana es engendrada por los padres y se transmite dentro del proceso de generación. Anastasio se apoya en las citas de Jn 5,17 («Mi Padre trabaja siempre y yo también trabajo») y Eclo 18,1 («El que vive eternamente lo creó todo por igual») y las explica así: puesto que Dios es el que está creando en todo tiempo, no hay ninguna razón para no verlo presente en todo momento en el proceso de la formación del hombre, lo que implica que *todo* el hombre es criatura de Dios. Sin embargo, el que el hombre haya sido creado también en cuanto a su alma no puede entenderse como una causalidad de Dios puntual, intramundana, «categorial», «junto» a otras causas, sino que debe entenderse como causalidad «trascendental» y por eso mismo inmediata. En este sentido hay que interpretar esta carta del papa y también otras decisiones posteriores contra diversos tipos de traducianismo [191]. A pesar de que niegan la reducción materialista y la eliminación monista de la pluralidad de las dimensiones humanas, esas declaraciones doctrinales no separan el alma del cuerpo, sino que subrayan la causalidad inmediata de Dios en el origen del hombre individual y *total.*

Resumiendo llegamos al siguiente resultado: en primer lugar, las declaraciones doctrinales de la Iglesia rechazan la división dualista del hombre en una parte superior y otra inferior; en segundo lugar, atribuyen al alma individual la inmortalidad, precisamente para destacar la unidad del hombre (cuya alma es la forma sustancial de su cuerpo), y en tercer lugar, no refutan el traducianismo monista por medio de una teoría dualista del alma, sino por medio de la doctrina de la causalidad de Dios inmediata y siempre actuante en la creación del hombre.

[190] J. B. Metz, *Seele,* op. cit., 572. Explicaremos más adelante las declaraciones de Juan XXII y Benedicto XII sobre el estado del alma después de la muerte.

[191] Cf. K. Rahner, *Die Hominisation,* op. cit., 32-90.

De esa manera se mantiene la concepción del hombre unitaria y bíblica frente a cualquier tipo de división dualista y frente a cualquier tipo de simplificación monista de las dimensiones de la existencia humana.

b) Exposición sistemática de la unidad del cuerpo y el alma en el hombre.

Atendiendo al trasfondo de esta exposición sistemática, vamos a exponer ante todo dos reflexiones fundamentales. *En primer lugar, desde el punto de vista del método:* no debe tratarse la determinación de la unidad de cuerpo y alma en el hombre de manera neutral o casi racionalista, como si el problema de la unidad del hombre no tuviera nada que ver con la definición del hombre en cuanto «aliado de Dios» en el contexto más amplio de una teología histórico-salvífica del obrar de Dios respecto al hombre y del obrar del hombre respecto a Dios, que consiste en su respuesta y colaboración. Puesto que la determinación teológica de la unidad del hombre no alcanza su horizonte adecuado de comprensión si no es dentro de este contexto más amplio, la abordaremos aquí no sólo como problema antropológico, sino también como problema soteriológico y escatológico. El problema *único* de la unidad del hombre será analizado en las páginas que siguen bajo los mismos tres aspectos que en la medida de lo posible nos han servido como principio de clasificación y comprensión de la parte bíblica e histórica.

En segundo lugar, desde el punto de vista de la terminología: del mismo modo que las diferencias entre la concepción griega y la concepción hebrea del hombre aparecen sobre todo en un empleo diferente de conceptos antropológicos, el esfuerzo actual por alcanzar una comprensión unitaria del hombre se caracteriza por el intento de precisar los conceptos antropológicos. Las observaciones que siguen constituyen un análisis previo de los conceptos con vistas a una definición adecuada de la esencia de la unidad del alma y del cuerpo. Por eso no debemos efectuar estos análisis y precisiones de conceptos de manera aislada, puramente analítica o puramente filosófica, sino que hemos de situarlos dentro de la historia del problema de la unidad y esencia del hombre en la filosofía actual. En primer lugar, hay que aplicar esto al cuerpo y la corporalidad: algunos filósofos alemanes distinguen entre cuerpo como objeto *(Körper)* y cuerpo vivo *(Leib)* para expresar el pensamiento de que el cuerpo humano es algo muy distinto de una mera cosa. Una cosa se nos presenta como un objeto extraño, mientras que el cuerpo pertenece a la experiencia de nuestro yo. Esta manera de entender el cuerpo se especifica mediante el concepto de «corporalidad» *(Leiblichkeit),* que pretende expresar ese carácter del cuerpo que hace referencia a la totalidad del hombre y a su situación entre otros hombres (y que incluye, por tanto, la subjetividad humana y su modo de comportarse) [192].

Los filósofos que citamos a continuación intentan dar una explicación adecuada de la comprensión del hombre expresada a base de esta distinción conceptual. Según M. Scheler, el cuerpo vivo *(Leib)* es anterior a la distinción entre lo físico y lo psíquico y está unido a la experiencia del «yo», pero no se refiere al ser personal, que para Scheler entra dentro del terreno del «espíritu» [193]. Eso no significa defender una oposición entre cuerpo y alma, pero sí entre la corpo-

[192] J. B. Metz, *Corporalidad:* CFT I, 317s.

[193] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Berna ⁴1954) 408-432.

ralidad animada o alma vital por una parte y la persona espiritual por otra [194]. Según H. Plessner, el hombre sabe, por una parte, que es un cuerpo vivo *(Leib),* pues se experimenta como punto central del espacio vital, y por otra, se conoce como cuerpo material *(Körper),* como una cosa entre otras cosas en el mundo. Concibe el cuerpo vivo y el cuerpo material como una doble perspectiva del hombre, que tiene su punto de unión en el «yo» humano no objetivable [195]. Sin embargo, habría que preguntar si esa separación tan tajante entre el «yo» y el cuerpo vivo no encierra el peligro de ocultarnos el carácter plenamente humano de la corporalidad y de convertir al cuerpo vivo, como a otras cosas (o como al cuerpo material), en un objeto. Para salir al paso de este peligro, G. Marcel distingue entre «ser» y «tener». Tanto el «cuerpo» como el «alma» no expresan algo que el hombre «tiene», sino más bien lo que «es». Sin embargo, Marcel no concibe esa unión de subjetividad y corporalidad del hombre de manera monista como una simple identidad, como si el hombre fuera «solamente» cuerpo, sino que la considera como misterio que nos presenta la existencia del hombre «encarnativa», mundana e interpersonal [196]. Esa concepción del cuerpo en un sentido humano pleno se hace más profunda al intentar precisar más el carácter interpersonal del cuerpo y el origen de la experiencia humana de la corporalidad. Este intento, realizado sobre todo por Sartre y Merleau-Ponty, debe considerarse como una reacción contra la posición de Husserl. Mientras que Husserl piensa que la conciencia de la unidad del cuerpo y alma es una presencia originaria, interior al hombre, de la vitalidad y la subjetividad, para Sartre esa conciencia nace de encuentros interpersonales. Según Husserl, el hombre experimenta el «cuerpo vivo» del otro, en primer lugar, como un simple «cuerpo material» o «cosa», que posteriormente es experimentado como un cuerpo vivo «semejante» a mi propio cuerpo gracias a una percepción de tipo «analógico» o «comparativo» [197]. Por el contrario, Sartre afirma que el hombre experimenta su corporalidad no a partir de sí mismo solamente, sino a partir del encuentro con el otro. Bajo la mirada del otro se experimenta el hombre a sí mismo como una existencia que vive por su corporalidad en un mundo social de otros seres humanos y, en concreto, como un sujeto que toma sobre sí su existencia corporal como una tarea moral y ética. Según Sartre, el otro es, por tanto, la condición concreta de mi existencia corporal y me constituye a mí en mi ser corporal. Según esta posición de Sartre en *L'être et le néant,* el encuentro interpersonal que tiene lugar a través de la corporalidad es una especie de confrontación y conflicto e implica una cierta desmundanización del hombre [198]. Desgraciadamente, no nos es

[194] S. Strasser, *Het Zielsbegrip in der metaphysische en empirische Psychologie* (Lovaina 1950; trad. alemana: *Seele und Beseeltes,* Viena 1955) 38-45.

[195] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlín 1928); el mismo autor, *Die Einheit der Sinne* (Bonn 1922) 281-283.

[196] G. Marcel, *Journal métaphysique* (París 1927) 265, 301, 305, 325-329 (trad. española: *Diario metafísico* [Madrid 1969]); el mismo autor, *Être et Avoir* (París 1935) 225; *Du refus à l'invocation* (París 1940) 19-54; *Le mystère de l'être* I (París 1951) 91-118.

[197] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* editado por S. Strasser (Husserliana, I; La Haya 1948). Cf. la quinta meditación de esta obra: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie;* el mismo autor, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana, IV; La Haya 1952). Cf. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlín 1965) 1-155; H. Wagner, *Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlass:* «Philosophische Rundschau» 1 (1953-54) 1-22.

[198] J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (París 1943) 365-427. Cf. Fr. W. Maier, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty* (Tubinga 1964) 1-20.

posible presentar aquí un análisis y crítica detallada de Sartre [199]. Solamente vamos a hacer una observación: mientras que en esa obra relativamente temprana alude al «carácter inmediato» del encuentro con el otro en el sentido de una ausencia de mediación del mundo, en su obra más tardía, *Critique de la raison dialectique,* esa tesis del carácter inmediato de la relación humana desempeña un papel mucho menos importante, de forma que la mediación del otro por el mundo se convierte en la praxis humana en el *medium* entre sí y el otro [200]. Merleau-Ponty continúa desarrollando ese aspecto de la radicación en el mundo y la apertura del mundo a través de la corporalidad, aunque en un sentido distinto del de Sartre; para él, el concepto de «corporalidad» no sólo expresa ese carácter plenamente humano e interpersonal del cuerpo, sino también su carácter político y (aunque secularizado para él) escatológico. Según él, los hombres deben seguir «la vocación de su cuerpo», que es de tipo político, en la construcción de este mundo [201].

Respecto al concepto «alma» y su relación con los conceptos «espíritu» y «persona», se ha desarrollado también una manera de entender el alma unitaria e interpersonal a lo largo de la lucha filosófica secular en torno al problema de la esencia del hombre. Ya que no podemos seguir aquí detalladamente esa evolución, querríamos aludir a los estudios de S. Strasser [202] y H. Heimsoeth [203]. Nosotros nos limitaremos a explicar brevemente la relación del concepto «alma» con los conceptos «sustancia» y «espíritu». El análisis de los conceptos «cuerpo material» y «cuerpo vivo» nos ha hecho ver que el cuerpo vivo no es un objeto meramente existente ni un dato objetivo que se encuentra a una distancia objetivable de la subjetividad y la persona humana. Lo mismo ocurre con el concepto «alma», porque el alma no es ni un dato determinado *en* el hombre ni un estrato *del* hombre que se pueda delimitar. El alma es más bien la «subjetividad» del ser humano como espíritu que informa al cuerpo vivo único y concreto del hombre. El hombre no experimenta primariamente su subjetividad gracias a una mirada reflexiva sobre sí mismo, como si el ser sujeto fuera algo perceptible del mismo modo que el ser objeto; por el contrario, el hombre experimenta su subjetividad en y a través de sus relaciones intersubjetivas. Esa concepción del alma a partir de todo el hombre y de su interpersonalidad, elaborada en la filosofía trascendental y —con las correcciones necesarias— en la filosofía del diálogo, radica en la manera de entender Tomás la sustancia y la individualidad; según él, la sustancia no se concibe a partir de una idea del ser griega, estática, objetiva, óntica y cosmológica, sino a partir de una manera de pensar antropocéntrica e histórica [204]. En este contexto es donde hay que tratar el problema de la relación de los conceptos «espíritu» y «alma». La comprensión del alma como subjetividad del hombre no debe entenderse falsamente como una identificación del «alma» con el «espíritu puro», pues eso nos llevaría a la idea de que el alma es una «pura subjetividad espiritual» que posee el «cuerpo vivo material» o que es el sujeto de este cuerpo vivo. El alma humana, por el contrario, no es un espí-

[199] Cf. M. Theunissen, *op. cit.,* 187-230.

[200] Tomo I: *Théorie des ensembles pratiques* (París 1960). Cf. M. Theunissen, *op. cit.,* 230-240.

[201] Fr. W. Maier, *op. cit.,* 21-101. Sobre la significación teológica del aspecto «político» de la corporalidad y su fundamentación interpersonal, cf. J. B. Metz, *Verantwortung der Hoffnung:* StdZ 177 (1966) 451-462.

[202] S. Strasser, *loc. cit.*

[203] H. Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik* (Berlín ²1934) 108-158.

[204] Cf. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik,* 59-67.

ritu puro, totalmente independiente de la materia, sino que su modo de existir corporal la constituye en su carácter de espíritu como espíritu finito y humano. El concepto «alma» designa precisamente el carácter total humano y la existencia corporal que caracterizan al espíritu del hombre. Si, por tanto, calificamos al alma de subjetividad del ser humano, no hay que entenderlo como pura subjetividad espiritual, sino como una subjetividad plenamente humana [205].

α) *La unidad corporal y anímica del hombre como problema antropológico.* De las reflexiones de tipo histórico y de las precisiones terminológicas que preceden se desprende cómo hay que entender la unidad del hombre. Si se toma en serio la solución indicada por Tomás de Aquino, no cabe entender el cuerpo y el alma, de ninguna manera, como dos entes o realidades que se dan *en* el hombre, ni tampoco como dos estratos u objetos *dentro* del hombre. El hombre uno y total forma una sola realidad y un solo ser. Según esta concepción, hemos de considerar a todo el hombre uno y real como «espiritual» y a todo él como «corporal»; ambos conceptos son dos determinaciones propias de todo el hombre y se refieren al ser mismo del hombre uno y total. «Pero por eso mismo no se puede concebir en primera instancia al cuerpo vivo como algo simplemente existente que se encuentra ya en el hombre en cierto sentido con anterioridad a la subjetividad propia, a la relación ontológica originaria de su ser anímico consigo mismo; el cuerpo vivo está más bien *dentro de* la realidad de esa relación del hombre consigo mismo y se ve siempre superado en esa dirección por la conciencia del hombre. El cuerpo vivo es una 'situación' originaria del hombre, de la que no puede distanciarse mediante ninguna reflexión, en la que se encuentra instalado desde siempre y que afirma y realiza en todo momento cuando se determina a sí mismo en sus actos, vuelve sobre sí mismo y se realiza a sí mismo de forma progresiva y en libertad. En todas sus autorrealizaciones, el hombre está inmerso siempre dentro de lo corporal y mundano —incluso en el pensamiento más sublime, que lleva siempre consigo una representación corporal para ser realmente pensamiento humano—. Por eso, *todo* lo real del hombre tiene el carácter de la corporalidad y concentra al hombre en su actualidad y presencia mundanas» [206].

De esta unidad del cuerpo y el alma reciben éstos el carácter de hombre completo. Cuerpo y alma no forman el hombre juntándose como si fueran dos cosas, sino que son dos principios ontológicos de un mismo ser humano que sólo pueden separarse meta-físicamente. El alma no es una parte invisible del hombre, como si fuera un espíritu oculto en el cuerpo y encarcelado en él, con una realidad distinta de la realidad del cuerpo. Por el contrario, el alma no es real sino en su ser realmente fuera de sí misma como realidad informante, es decir, *como cuerpo.* El espíritu humano como alma se completa y es para sí en su ser fuera de sí mismo como cuerpo [207]. Del mismo modo, el cuerpo, por abarcar al hombre completo, no es mero «reclamo y señal del ser 'auténtico' del hombre que se encontraría 'detrás'... (Más bien se da) en el cuerpo mismo la 'profundidad del ser humano' y se mantiene en él por la individualidad espiritual del hombre» [208]. Sin embargo, esta unidad global del hombre no debe entenderse en

[205] Cf. K. Rahner, *Geist in Welt,* 71-378 (trad. española: *Espíritu en el mundo* [Barcelona 1963]); W. Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes* (Francfort ²1965) 100: «Una filosofía de la subjetividad que reduce la subjetividad a la 'conciencia' en su mismo planteamiento no puede ya por principio volver de nuevo al hombre».

[206] J. B. Metz, *Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Leibes:* «Hochland» 55 (1962) 103s.

[207] K. Rahner, *Hörer des Wortes* (Munich ²1963; trad. española: *Oyente de la palabra,* Barcelona 1967) 47-88.

[208] J. B. Metz, *Caro cardo salutis,* 105.

ningún caso como uniformidad, desconociendo el pluralismo de dimensiones del ser humano. En este sentido, las reflexiones de Karl Rahner, con su análisis ontológico de la naturaleza del símbolo, que entroncan con el concepto de alienación de Hegel, resultan un intento muy sugerente de concebir esta pluralidad en la unidad y esa unidad en la pluralidad. Rahner escribe: «... lo que nosotros llamamos cuerpo no es otra cosa que la actualidad del alma misma en 'lo otro' de la materia prima, la alteridad del alma operada por ella misma y, por tanto, su expresión y su símbolo...» [209]. En otras palabras: la *pluralidad* o no identidad del alma y el cuerpo consiste precisamente en la *unidad* de «espíritu» y «materia» en el hombre. Podemos ilustrar esta proposición dialéctica de manera analógica con el ejemplo de la amistad. Cuanto más profundamente es aceptado un amigo por otro e «incorporado» a la existencia de este otro, tanto más independiente se hace y tanto más llega a lo que es propiamente suyo, de manera que cuando dos personas se dan mutuamente con amor y entrega de sí mismas se produce una unión cada vez mayor entre ellas. Sin embargo, esta unión no conduce a una negación de la independencia de cada una, sino a una independencia más profunda [210]. A pesar de que la analogía no es perfecta, puesto que la relación entre cuerpo y alma no es una relación entre dos entes, sino entre dos principios metafísicos, puede indicarnos algo que se da realmente en esta relación: el hecho de que la espiritualidad y la corporalidad del hombre tienen su pluralidad en su unidad y su unidad en su pluralidad. Esto significa que el espíritu humano encuentra la plenitud de su espiritualidad precisamente en su unidad con el cuerpo, de tal manera que el espíritu humano como tal no resulta «más espíritu» cuanto más se separa del cuerpo, sino cuanto más se encarna en él. Todo acto del hombre, tanto la más sublime de sus tendencias religiosas como el más elevado de sus pensamientos especulativos, en cuanto realización perfectiva de su naturaleza, es una encarnación de su espíritu y una espiritualización de su cuerpo [211]. El hombre no reduce a la uniformidad esa unidad radical de la pluralidad de una manera adecuada a su situación fundamental. Puesto que esa situación fundamental del hombre no es la situación de un individuo aislado o de una mónada dentro de un cosmos material, sino la de una persona social dentro de una sociedad histórica, el hombre no experimenta primariamente la pluralidad de dimensiones de su propio ser como determinaciones plurales de su individualidad por medio de su autocontemplación e introspección teóricas, sino a través de su encuentro con los otros [212]. Esos encuentros no pueden dividirse

[209] K. Rahner, *Para una teología del símbolo,* op. cit.; cf. también Hegel, *Logik,* parte I (Phil. Bibl., 56) 104ss. Rahner aplica este principio a la unión hipostática: *Problemas actuales de cristología,* en *Escritos* I, 182: «Fácilmente se comprende que sólo una persona *divina* puede poseer como propia una libertad realmente diversa de ella... Pues sólo en *Dios* es concebible que él pueda constituir la diversidad de sí. Es un atributo de su divinidad, en cuanto tal, y del poder creador específico suyo la posibilidad de constituir por sí mismo y mediante el *propio* acto *en cuanto tal* algo que, siendo radicalmente dependiente —por ser *totalmente* constituido—, tenga también —al ser constituido por el *Dios* uno y único— una independencia real, una realidad y verdad propia...». Desgraciadamente, no podemos discutir ahora la pregunta que se plantea al leer esta cita: hasta qué punto tenemos derecho a aplicar ese principio a la relación entre el alma y el cuerpo. Cf. también la crítica de W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1964) 330.

[210] J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben:* GuL 35 (1962) 171.

[211] J. B. Metz, *Akt (religiöser):* LThK I (1957) 256-259.

[212] W. Luijpen, *Existentiele Fenomenologie* (Utrecht 1959; trad. inglesa: *Existential Phenomenology,* en *Philosophical Studies,* Pitsburgo ³1963) 175-259.

de modo adecuado en relaciones íntimas yo-tú o relaciones objetivas yo-ello, puesto que se desarrollan fundamentalmente en el *medium* de una referencia común a las cosas y de unas tareas comunes, y por eso no son primariamente privadas e íntimas, sino sociales y políticas [213]. Las relaciones interpersonales no consisten en la mera contemplación, sino que se dan «en el trabajo», esto es, en el trato práctico con los entes, como dice Heidegger en contra de Husserl [214], o en la praxis existencial y social, como subraya Sartre [215]. En este trato operativo, con su contorno y su entorno, es donde experimenta el hombre la plena «espiritualidad» y «corporalidad» de los demás, y gracias a ello, al mismo tiempo, la suya. Por tanto, esa experiencia no tiene lugar como una reflexión inmediata del hombre sobre sí mismo, sino como una reflexión derivada de las dimensiones sociales de su vida [216].

En conexión con esta explicación del problema de la unidad del hombre tenemos que evitar expresamente un posible error. Ya hemos indicado que los conceptos «cuerpo» y «alma» no pueden identificarse simplemente con los de «espíritu» y «materia», puesto que los conceptos «alma» y «cuerpo» se refieren a dos principios plenamente humanos de un único ser humano. El cuerpo no es pura materia, sino una materia informada por el espíritu, y el alma no es puro espíritu, sino un espíritu que informa la materia. Por eso no puede hablarse del alma o del cuerpo como si fueran «puro espíritu» o «pura materia». Hay que tener esto ante la vista cuando en las afirmaciones eclesiales y teológicas se formula el problema fundamental antropológico como el problema de la relación entre espíritu y materia. En este contexto queremos aludir también a una precisión ulterior. Las declaraciones eclesiales no sólo hablan de unidad entre «espíritu» y «materia» en el hombre, sino que enseñan también que se da una diferencia esencial entre ambos. Pero ¿cómo debe entenderse esa diferencia esencial sin caer en un dualismo antropológico absoluto en el que «espíritu» y «materia» serían dos realidades totalmente separadas y en el que se pondría otra vez en duda de manera radical esa unidad del ser humano que hemos subrayado hasta ahora? Para responder a esa pregunta hay que poner en relación el principio dialéctico antes desarrollado al determinar la unidad espiritual-anímica del hombre con la ontología escolástica y su idea (griega) de la participación. Pues los conceptos *y categorías de esa ontología están presentes en las mencionadas declaraciones* eclesiásticas. Según esa concepción, un ente es tanto más actual cuanto más «participa» del ser. La participación del ser y el acto de ser van totalmente paralelos. Por eso una diferencia *en el grado* de participación del ser constituye también una diferencia *esencial:* la diferencia entre acto y potencia. Debemos desarrollar y entender la relación que se da entre la materia y el espíritu a partir de esta diferencia [217]. En ese caso, la «pura espiritualidad», *sin ninguna* relación con la materialidad, parece ser algo imposible para un espíritu creado, en cuanto

[213] H. Cox, *The Secular City* (Nueva York [3]1965; trad. española: *La ciudad secular,* Barcelona 1967) 38-59, 241-270. Cox parece coincidir en el contenido con W. Pannenberg, *Person:* RGG V (1961) 234; su manera de entender la relación yo-tú como una relación que se comunica en el ambiente de una postura común ante la realidad tiene importancia para el problema de Dios y la escatología. Cf. F. Fiorenza, *Das soziale Evangelium und die säkularisierte Stadt:* StdZ 177 (1966) 383-388.

[214] M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubinga [10]1963; trad. española: *El ser y el tiempo,* México 1951) 120.

[215] Cf. M. Theunissen, *op. cit.,* 230-240, 483-507.

[216] C. A. van Peursen, *op. cit.,* 180s.

[217] Dejamos en suspenso la cuestión de si la materialidad o la relación con ella es una condición de posibilidad de la criatura espiritual.

que éste está determinado precisamente por la potencialidad en su distancia de criatura respecto del ser absoluto. Solamente Dios como acto absoluto es «puro espíritu». La pura potencialidad no es la nada, pero tampoco es un ente determinado («actual»). Si desarrollamos de esta manera el problema de la relación entre el espíritu y la materia siguiendo la línea de la relación ontológica entre acto y potencia, nos daremos cuenta de que no puede darse una diversidad total entre el espíritu y la materia, como si fueran dos entes. K. Rahner expone la manera en que puede concebirse sobre la base de este planteamiento ontológico el problema de la evolución y del origen del alma humana individual, así como el problema de la relación entre las máquinas cibernéticas y el espíritu humano: *El problema de la hominización,* op. cit., 23-84; también *La unidad de espíritu y materia,* en *Escritos* VI, 181-209.

β) *La unidad del cuerpo y el alma en el hombre como problema soteriológico.* La concepción bíblica y eclesial del hombre destaca la unidad del hombre frente a todo tipo de dualismo que considere el alma o el elemento «espiritual» del hombre como una parte de Dios o emanación de Dios, y el cuerpo o elemento «material» como enemigo de Dios o creación del demonio. Pero si la fe cristiana confiesa, por una parte, que Dios es el creador de «espíritu y materia» y de «cielo y tierra» y, por otra, subraya que Dios mismo es espíritu, eso significa que Dios no es una parte de este mundo, sino su fundamento trascendente. Por tanto, el alma es distinta de Dios porque no es una parte de Dios ni un «puro» espíritu separado de la materia, sino espíritu informante; pero sobre todo porque Dios es su fundamento absoluto y trascendente, y como tal, sólo podemos llamarlo «espíritu» *per viam negationis et eminentiae* [218]. A este respecto, el Concilio Lateranense IV afirma que no puede señalarse una semejanza entre el creador y la criatura si no se señala al mismo tiempo una desemejanza aún mayor [219]. El hecho de que la fe cristiana confiese a Dios creador del «espíritu y la materia» significa además que «la caracterización de Dios como espíritu no puede entenderse sino de manera muy analógica, y propiamente sólo puede darse cuando se toma al mismo tiempo de la materia el punto de partida del conocimiento de Dios *per viam negationis et eminentiae*» [220]. Y si esas palabras son válidas para «el espíritu y la materia», también lo son para la espiritualidad y corporalidad del hombre, puesto que no se trata de dos entes, sino de dos principios metafísicos de un único ente humano. Por eso el alma o el elemento «espiritual» del hombre no tiene en ningún modo mayor parentesco o semejanza con Dios que el elemento «corporal». Como fundamento creador, Dios se encuentra en la misma relación inmediata trascendente e inmanente con la «corporalidad» que con la «espiritualidad» del hombre [221].

Por consiguiente, debemos rechazar también esa concepción del hombre implícita en la teoría emanacionista del neoplatonismo, según la cual un ente se considera tanto más cercano a Dios cuanto más elevado es su rango ontológico. Para rechazar esta teoría, el teólogo no puede recurrir, como en el caso anterior, a su profesión de fe en Dios como creador trascendente de toda la realidad, sino que ha de acudir a su confesión de que la salvación del hombre acontece en la revelación de la gracia de Dios en Jesucristo. Porque esas palabras califican la

[218] K. Rahner, *La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana,* en *Escritos* VI, 183ss.

[219] DS 806: «Quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda».

[220] K. Rahner, *La unidad de espíritu y materia,* 185.

[221] K. Rahner, *El problema de la hominización,* 47-84.

salvación del hombre de dos maneras: en primer lugar, la salvación es la *gracia* de Dios, y en segundo lugar, es la gracia que *se nos ha dado en Jesucristo.* Y en esto va implícito a su vez un doble argumento para rebatir cualquier concepción dualista del hombre. *En primer lugar:* puesto que la salvación es la gracia de Dios, consiste en una autocomunicación libre de Dios que se nos da por amor. No es una autoperfección del hombre, inmanente en él o que pudiera alcanzar «naturalmente», sino que es un don libre e histórico y un regalo de Dios que no nos era debido. El hombre no puede alcanzar la salvación mejorándose de manera puramente natural y cultivando las «cualidades más elevadas» de su esencia (por ejemplo, su «inteligencia espiritual»), sino que solamente será santificado si Dios se le comunica con amor, haciéndole donación de su «amistad» y su «gracia». La salvación del hombre no consiste en una tendencia natural a perfeccionarse a sí mismo de manera meramente ontológica o espiritual, sino en la aceptación de la autocomunicación y de la amistad de Dios en forma de respuesta [222]. *En segundo lugar:* puesto que la salvación es la gracia que se ha hecho carne en Jesucristo, tiene un carácter esencialmente encarnatorio y cristológico. El Hijo de Dios tomó carne para manifestarnos el amor de Dios y para redimirnos asumiendo plenamente nuestra carne mortal. Por eso, como dice Tertuliano, *caro cardo salutis.* «De esa manera, precisamente la encarnación del Hijo es lo que nos ha descubierto la grandeza y la promesa que encierra nuestro ser terreno y corporal. Al habérsenos acercado él mismo, estamos seguros: no son propiamente dos caminos que se van alejando, uno hacia Dios y el otro hacia la plenitud y el abismo de nuestro mundo corporal; por el contrario, los dos van en la misma dirección, porque 'el fin de los caminos de Dios es también la corporalidad'. El corazón de la tierra está más cerca del corazón de Dios de lo que nos atrevemos a pensar nosotros, espiritualistas retrasados. La 'carne' misma es portadora de salvación, y en cierto sentido se da también el 'sacramento de la carne': 'en la carne' realiza el Hijo su acción salvífica y redentora más importante; en la entrega de su cuerpo se hace real su obediencia salvadora al Padre y nosotros confesamos con Pablo que hemos sido redimidos 'en la sangre de Cristo'. La salvación cristiana es una salvación corporal; no tiene lugar 'detrás' o 'por encima de' nuestro ser corporal, sino en él, con él y, en último término, para él. El cuerpo posee, por tanto, una cualidad salvífica originaria que no podemos cambiar nunca de manera engañosa en algo 'puramente anímico'. Por eso la gracia cristiana no se limita tampoco, por ejemplo, a la 'pura interioridad'. Ha sido 'derramada en nuestros corazones' (cf. Rom 5,5), es decir, en ese centro que reúne y enraíza todas las dimensiones de nuestro ser de manera única, para, a partir de él, imprimirse e imponerse hasta en las fibras más íntimas de nuestra vida corporal y ser así lo que ya es en proyecto: una nueva creación de todo el hombre» [223]. Esta concepción del carácter corporal de la salvación nos muestra la estrecha unión que existe entre la antropología y la soteriología cristianas. Por tanto, las siguientes afirmaciones teológicas deben ser consideradas en conexión con la fe cristiana en la unidad radical del hombre: la resurrección de la carne, la redención por la sangre y la muerte de Cristo, la «transfiguración» futura del cosmos por la gracia, la sacramentalidad y la visibilidad de la salvación en la Iglesia, etc. Estas realidades teológicas no hunden únicamente sus raíces en la mera voluntad de Dios, sino también en la naturaleza del hombre y en la correspondiente corporalidad del alma.

[222] Cf. K. Rahner, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia,* en *Escritos* I, 325-347; *Sobre el concepto teológico de concupiscencia,* en *Escritos* I, 379-416.

[223] J. B. Metz, *Caro cardo salutis,* 97s; cf. B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen* (Friburgo 1965) 83-112.

Finalmente, el cristiano, en su concepción del hombre, rechaza toda concepción dualista. No sólo por el hecho de que no identifica simplemente la «espiritualidad» humana con el «parentesco divino», ni tampoco sólo porque reconoce el carácter gratutito y corporal de la salvación, sino también porque no piensa que la materia informada o el cuerpo sean la causa del pecado. «Siempre se consideraba a la materia como lo oscuro, opuesto a Dios, tenebroso, caótico, que se encontraba en contradicción y en dura lucha con el espíritu como verdadera imagen y lugarteniente de Dios en el mundo; esa lucha sería lo que da origen a la historia de la naturaleza y de todo el mundo. Pero siempre ha protestado el cristianismo contra esas ideas considerándolas interpretaciones excesivamente simplistas y precipitadas de la experiencia humana y condenándolas como error y herejía, aunque no todo fuera falso en la experiencia humana erróneamente interpretada. La materia misma, con todo lo que es y significa, desciende del mismo fundamento originario del que procede el espíritu creado» [224]. A pesar de esta doctrina cristiana, se da con frecuencia una concepción vulgar de la concupiscencia como 'rebelión' precisamente del hombre 'inferior' contra el 'superior.' Con esto no se hace sino despertar la idea de que lo metafísicamente (ontológicamente) inferior del hombre es también lo más peligroso éticamente y, en este sentido, inferior. Como si el riesgo del alejamiento de Dios radicara precisamente en las esferas ontológicamente inferiores del hombre. Como si la altura óntica fuera, en el mismo grado, una garantía de inmunidad moral. Siendo así que el peligro de la altura luciferina del espíritu no es menor que el de la oscura profundidad de lo meramente sensible. En el hombre no es, en realidad, lo ónticamente inferior lo que está en discordia con lo superior a causa de la concupiscencia» [225]. No existe una «ruptura» entre lo espiritual y lo material en el hombre, puesto que no hay en el hombre una pura espiritualidad o sensibilidad, como hemos explicado antes. Esa ruptura es más bien una escisión del hombre con su mundo histórico, y por eso una escisión del hombre existente (histórica y socialmente) consigo mismo. La concupiscencia misma es, por tanto, un fenómeno de todo el hombre; no afecta al hombre únicamente en una parte determinada de su naturaleza [226]. Eso no significa quitarle importancia a la concupiscencia ni neutralizarla éticamente, pues toda la naturaleza humana debido a su corporalidad se encuentra en una situación mundana que no es nunca neutral, sino que ya de antemano lleva una impronta histórica y existencial. «En la medida en que esta situación en el mundo —que influye permanentemente en la realidad de la libertad humana— no es simple expresión y estructura de causas materiales (herencia, predisposición, constitución, etc.), sino de otras causas libres, comporta ciertas tendencias y orientaciones perfectamente determinadas en las que querría introducir la acción libre que se lleva a cabo dentro de su marco. En este sentido, la libertad condicionada por la situación no tiene nunca un punto de partida indeferente o neutral, sino que está siempre sujeta a cierta predeterminación. Por su situación se encuentra siempre 'tentada' o 'aprisionada': una libertad posadámica tiene predeterminado el ámbito de su acción, cae bajo un presupuesto universal, posee un 'existencial negativo', por llamarlo así, de su realización...» [227]. Pero, hablando teológicamente, se da al mismo tiempo una preformación positiva de la situación de la libertad por la acción salvífica escatológica de Jesucristo. En este sentido, esa «pasividad» y «amenaza» de fuera que afecta a *todo* el hombre no tiene por

[224] K. Rahner, *Die Einheit von Geist und Materie,* 188.
[225] K. Rahner, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia,* en *Escritos* I, 386.
[226] K. Rahner, *ibíd.,* 390ss.
[227] J. B. Metz, *Libertad:* CFT II, 531s.

qué conducir siempre al mal, sino que puede redundar en bien y en salvación (por eso hay una corporalidad de la salvación en Cristo y en la Iglesia). Así, pues, el cristiano no se encuentra tan sólo en esa alienación y ruptura de su situación mundana (incorporada a la autorrealización de cada momento), sino también en el horizonte del eón de Cristo (que ya ha comenzado) y de su salvación corporal. Por tanto, tiene la tarea escatológica de ir reduciendo cada vez más el existencial eficiente, concupiscente y negativo de su situación óntica y mundana y de ir edificando cada vez más, en dirección hacia ese futuro prometido de la nueva creación, el existencial de Cristo por medio de la realización libre, operativa, social y crítica de su ser [228].

γ) *La unidad del cuerpo y el alma en el hombre como problema escatológico.* La determinación del problema de la unidad del hombre como problema escatológico no significa que vaya a tratarse aquí únicamente de «las últimas cosas», es decir, de la unidad del hombre después del fin de su vida o después del fin del mundo y de la historia. Porque la concepción cristiana de la escatología apunta también a la relación de los cristianos con su mundo y su futuro histórico. Por eso intentamos reflexionar sobre la unidad del cuerpo y el alma en el hombre no sólo como problema de la unidad del hombre «después de la muerte» o después del fin del mundo, sino también como problema de la relación del hombre con su mundo y su futuro histórico.

En primer lugar, la unidad del hombre después de su muerte. Aunque la doctrina de la Iglesia rechaza todo tipo de concepción dualista del hombre en la que se conciba la salvación únicamente como «subida del alma al cielo» y no como resurrección de la carne, puede surgir la impresión de que las declaraciones de la Iglesia llevan implícita una concepción dualista del hombre porque confiesan la «inmortalidad del alma» y su «contemplación inmediata de Dios» a raíz de la muerte.

En relación con la inmortalidad del alma tenemos que recordar lo que hemos dicho en la parte histórica: el Concilio Lateranense V subrayaba la inmortalidad del alma precisamente porque quería destacar la unidad y la individualidad del hombre en contra del neoaristotelismo y de su doctrina de un alma universal. Por tanto, lo que preocupa sobre todo al Concilio es la inmortalidad del *individuo,* y por eso la de todo el hombre, y no únicamente la inmortalidad «natural» del alma sola. A pesar de eso, muchos teólogos protestantes, como, por ejemplo, O. Cullmann [229], piensan que esta doctrina de la inmortalidad «natural» del alma es incompatible con la concepción bíblica y se encuentra en oposición radical con ella; según esta última, la inmortalidad del hombre no consiste en una cualidad permanente «natural» de su alma, sino en un acto gratuito e histórico-salvífico de Dios que tendrá lugar en la resurrección universal de la carne al fin del mundo. La afirmación de Cullmann de que se da una oposición radical entre la inmortalidad *natural* y la *producida por la gracia* tiene determinados presupuestos filosóficos sobre los que conviene reflexionar. Dentro de un sistema de pensamiento objetivista y cosmocéntrico, la naturaleza del hombre aparece como un ser abstracto y general en el sentido de una «naturaleza» estática y ahistórica. En ese sistema de pensamiento, la diferencia entre naturaleza y gracia únicamente se percibe como una oposición en la que la gracia es «extraña» y accesoria a la na-

[228] J. B. Metz, *Concupiscencia:* CFT I, 255-264, espec. 262s; el mismo autor, *Kirche für die Ungläubigen?,* en Th. Filthaut (ed.), *Umkehr und Erneuerung der Kirche nach dem Konzil* (Maguncia 1966) 322-329.

[229] *Op. cit.,* 9-75.

turaleza. En cambio, para un sistema de pensamiento histórico y antropocéntrico, la naturaleza del hombre no es una existencia abstracta, con carácter de cosa, terminada, sino una potencia histórica, concreta y abierta; no es simplemente un dato, sino una apertura, de manera que la naturaleza, a través de la historia y de la libertad, tiene que *hacerse* todavía lo que ya *es* [230]. Según este modo de pensar, la relación entre la naturaleza y la gracia otorgada libre e históricamente no es de tipo meramente externo y aditivo [231]. Las afirmaciones de la Iglesia sobre la inmortalidad «natural» del alma encajan dentro del horizonte de comprensión de esta forma de pensar histórica y antropocéntrica y no dentro de la forma de pensar objetivista y cosmocéntrica. Según la fe cristiana, el hombre ha sido de tal manera creado y constituido por Dios, que se le promete una vida eterna de compañía y amistad con Dios [232]. Este «existencial gratuito», «introducido» por Jesús en el ser mismo del hombre y «realizado» a partir de éste, constituye la naturaleza histórica concreta y la espiritualidad del hombre, de manera que su inmortalidad es al mismo tiempo natural *y* efecto de la gracia. Esto significa que el hombre no conoce sino su vocación histórica concreta de compañero eterno de Dios. La consumación escatológica de esta compañía no es solamente un futuro producido por la gracia, a diferencia de un futuro natural, como si el futuro del hombre fuese doble, sino que es también la plenitud «natural» de su naturaleza humana en su «apertura» histórica a un único futuro prometido y todavía no dado. Por eso, si se entiende la concepción bíblica del futuro del hombre dentro de este sistema de pensamiento histórico y antropocéntrico, no la caracterizaremos como lo opuesto al futuro «natural» del hombre, sino como su plenitud [233].

Con el problema del «tiempo» en que tendrá lugar esa *única* plenitud se nos presenta una nueva cuestión: las declaraciones doctrinales de la Iglesia sobre la contemplación inmediata de Dios, ¿no implican todavía una concepción dualista del hombre? Serían de considerar varios puntos. En primer lugar, el papa Benedicto XII enseña en la constitución *Benedictus Deus* que el alma participa de la contemplación inmediata de Dios en seguida después de la muerte y no después de la resurrección universal al fin del mundo. Por tanto, lo que más importa en esta decisión es la participación inmediata del hombre en la contemplación de Dios después de la muerte, y no es lo primario el estado corporal del hombre después de dicha muerte. Del mismo modo que en las demás declaraciones del magisterio sobre la inmortalidad del alma, en estas explicaciones teológicas se piensa *ante todo* en el carácter único, la singularidad del destino eterno del hombre, que no puede calcularse por ninguna generalidad natural, o la validez eterna ante los ojos de Dios de la realización libre de su ser; eso es lo que se expresa por medio de la doctrina de la contemplación inmediata de Dios. Además, el teólogo que quiera hablar del estado que sigue inmediatamente a la muerte deberá tener en cuenta el siguiente principio hermenéutico: no es lícito convertir un caso límite en principio universal, determinante, o en un caso «normal», ni explicar un estado conocido teológicamente por medio de otro estado desconocido o no tan conocido. Y sólo un punto consta con absoluta certeza en la Sagrada Escritura y en las declaraciones de la Iglesia: la unidad escatológica del hombre. Aunque el testimonio bíblico subraya en primer lugar y directamente la inmortalidad del hombre en la resurrección de la carne al final de la historia, eso no excluye

[230] J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, 64-67; cf. del mismo autor *Natur* LThK VII (1962) 805-808, espec. 807.
[231] J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, 83.
[232] K. Rahner, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, en *Escritos* I, 325-347.
[233] J. B. Metz, *Kirche für die Ungläubigen?*, 322-329.

el estar inmediatamente con Cristo después de la muerte (Flp 1,23)[234]. Pero no está nada claro cómo hay que explicar esto teológicamente, como lo demuestra la variedad de opiniones teológicas. K. Rahner interpreta la «separación» del cuerpo y el alma después de la muerte no como un hacerse el alma espiritual a-cósmica, sino como un convertirse en omni-cósmica. El alma bienaventurada no pierde su corporalidad después de la muerte, sino que esa corporalidad recibe una nueva cualificación: en primer lugar, como un convertirse en omni-cósmica, y en segundo lugar, como glorificación por la resurrección de la carne[235]. H. Conrad-Martius piensa que después de su separación del cuerpo terrenal el alma conserva un cuerpo fenoménico etéreo[236]. L. Boros opina a su vez que la resurrección del cuerpo, en cierto sentido, tiene ya lugar inmediatamente después de la muerte, porque esos últimos tiempos que apuntan hacia la corporalidad de la salvación han comenzado ya, y la «asunción» de María al cielo no es una excepción, sino un modelo[237]. Podríamos formular preguntas críticas a cada una de esas posiciones; pero en vez de ello preferimos remitirnos al estudio más amplio del problema que se hará en el capítulo sobre la muerte del hombre (vol. V). En todo caso, una acentuada «teología negativa» en lo referente a las «últimas cosas» no es únicamente la expresión de una perplejidad teológica. Estaría de acuerdo con la tradición cristiana, cuyo saber procedente de la fe se caracteriza en estas cuestiones, en comparación con las especulaciones del gnosticismo y con las mitologías de las religiones de misterios, no por «saber más», sino por «saber menos». La fe cristiana no es una gnosis misteriosa capaz de penetrar el futuro, sino una responsabilidad por el futuro del mundo en esperanza. La realidad escatológica de la fe cristiana no debe considerarse, por tanto, como un «apéndice» a la realidad presente, sobre el que se puede especular y proponer teorías, sino como la expresión de ese «mundo nuevo», fundamentado en Jesucristo, que es horizonte e imperativo de nuestra esperanza creyente actual.

En segundo lugar: por eso la unidad del cuerpo y el alma en el hombre como problema escatológico afecta a la relación del hombre con la historia y su futuro. *Y ante todo:* en cuanto la materialidad de la corporalidad humana es expresión del carácter creado y de la potencialidad del ser humano, no debemos valorarla negativamente, como una «falta de ser» en el sentido del neoplatonismo, sino positivamente, como una apertura a la historia. Al experimentar el hombre su carácter de criatura a través de su corporalidad, se da cuenta de que ni él mismo ni su mundo son absolutos. A partir de esa experiencia se actualiza la tendencia fundamental del hombre a un futuro cada vez mayor y a un Dios siempre trascendente. *Es de considerar además:* puesto que el hombre existe esencial y sustancialmente de manera corporal y anímica, su futuro escatológico no es un futuro puramente espiritual, sino también un futuro corporal. Y puesto que ese futuro escatológico de todo el hombre es además un futuro que todavía no ha llegado para él, el hombre no puede comprenderlo ni anticiparlo en su ser actual terreno mediante una contemplación puramente espiritual o una experiencia puramente interna. En otras palabras: dado que la escatología cristiana no es una escatología interna y presente, sino una escatología futura, que no ha tenido lugar todavía y que afecta a todo el hombre, el hombre tiende hacia esa realidad escatológica no sólo mediante una visión teórica del futuro, sino también por medio

[234] Cf. J. Jeremias, *Παράδεισος:* ThW V (1954) 767-771.
[235] K. Rahner, *El sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1965).
[236] Cf. H. Conrad-Martius, *Die Geist-Seele des Menschen* (Munich 1960); íd., *Bios und Psyche* (Hamburgo 1949).
[237] L. Boros, *Mysterium Mortis* (Olten 1962); íd., *Erlöstes Dasein* (Maguncia 1965).

de una relación operativa con ese futuro escatológico todavía pendiente. Su corporalidad entabla esa relación operativa sobre todo en el amor fraterno y en el servicio crítico y liberador al mundo actual.

FRANCIS P. FIORENZA
JOHANN B. METZ

BIBLIOGRAFIA

La selección que presentamos a continuación sirve para dar una primera orientación. Cf. además la bibliografía mencionada en las notas.

I. DICCIONARIOS

Âme DThC I/1 (París 1923) 968-1041 (J. Bainvel, L Petit, J. Parisot, I. Lamy y E Peillaube).
Âme DSAM I/1 (París 1937) 433-469 (L. Reypens)
Anthropologie LThK I (Friburgo 1957) 604-627 (J. Schmid, A. Halder y K Rahner)
Anthropologie RGG I (Tubinga ³1957) 401-424 (F. Hartmann, H. Plessner, O. Weber y R. Prenter).
Antropología SM I (Barcelona 1972) 272-296 (J. Splett, R. Pesch y K Rahner)
Ἄνθρωπος· ThW I (Stuttgart 1933) 365-467 (J. Jeremias).
Corps· DSAM II/2 (París 1953) 2338-2378 (D. Gorce).
Corps glorieux· DThC III/2 (París 1923) 1879-1906 (A Chollet).
Cuerpo y alma SM II (Barcelona 1972) 84-91 (J. Splett).
Fleisch und Geist· RGG II (Tubinga ³1958) 974-977 (J. Fichtner y E. Schweizer)
Hombre CFT II (Madrid 1966) 243-276 (B. Thum y V Warnach).
Hombre SM III (Barcelona 1973) 481-504 (J. Möller, A. Sand y K. Rahner) .
Leib und Seele RGG IV (Tubinga ³1960) 286-291 (A. Hultkrantz y F Hartmann)
Libertad (Teología) CFT II (Madrid 1966) 520-533 (J. B. Metz).
Mensch RGG IV (Tubinga ³1960) 860-867 (C. H Ratschow, A. S Kapelrud y N. A. Dahl).
Mensch· LThK VI (Friburgo 1962) 278-294 (P. Overhage, A. Halder, J. Schmid y K. Rahner).
Natur. LThK VII (Friburgo 1962) 805-808 (J. B Metz).
Naturaleza CFT III (Madrid 1967) 183-196 (H. Kuhn y S. Otto).
Πνεῦμα ThW VI (Stuttgart 1959) 330-453 (H Kleinknecht, F. Baumgärtel, W. Bieder, E Sjöberg y E. Schweizer).
Σάρξ ThW VII (Stuttgart 1964) 98-151 (E Schweizer y R. Meyer).
Sarx LThK IX (Friburgo 1964) 335-339 (J. Schmid).
Seele LThK IX (Friburgo 1964) 566-574 (J. Haekel, J. B. Metz, V. Hamp y A Dörrer).
Σῶμα ThW VII (Stuttgart 1964) 1024-1091 (E. Schweizer y F. Baumgärtel).

II. SOBRE LA IMAGEN DEL HOMBRE EN LA ESCRITURA

Baily, M., *Biblical Man and some Formulae of Christian Teaching·* IThQ 27 (1960) 173-200.
Bieder, W., *Auferstehung des Fleisches oder des Leibes* ThZ 1 (1945) 105-120
Bocher, O., *Der johanneische Dualismus in Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (Gütersloh 1965).
Bomann, Th., *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Gotinga ⁴1965).
Bultmann, R , *Romer 7 und die Anthropologie des Paulus,* en *Der alte und der neue Mensch* (Darmstadt 1964) 28-40

Cadbury, H. J, «*Intimations of Immortality in the Thought of Jesus*»: HThR 53 (1960) 1-26.
Cullmann, O, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung von den Toten?* (Berlín 1962, trad. española: *Inmortalidad del alma,* Cristiandad, Madrid 1970).
Dahl, M. E., *The Resurrection of the Body* (Londres 1962).
Dautzenberg, G, *Sein Leben bewahren Psyche in den Herrenworten der Evangelien* (Munich 1965).
Dubarle, A. M, *La conception de l'homme dans l'AT,* en *Sacra Pagina* I (París 1959) 522-536.
Eichrodt, W., *Das Menschenverstandnis des AT* (Zurich 1947).
Fascher, E, *Seele oder Leben?* (Berlín 1959).
— *Das Menschenbild in biblischer Sicht* (Berlín 1962).
Gutbrod, W., *Zur paulinischen Anthropologie* (Stuttgart 1934).
Hempel, J., *Gott und Mensch im AT* (Stuttgart ²1936).
Johnson, A. R, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff 1949).
— *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (Cardiff ²1961).
Kohler, L, *Der hebraische Mensch* (Tubinga 1953)
Kummel, W., *Das Bild des Menschen im NT* (Zurich 1948)
Lys, D., *Nèphèsh Histoire de l'âme dans la Révélation d'Israel au sein des Religions proche-orientales* (París 1959).
Moltmann, J., *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente* (Salamanca 1973)
Murphy, R. E, *Bśr in the Qumrân Literature and Sarks in the Epistle to the Romans,* en *Sacra Pagina* II (París 1959) 60-76.
Pedersen, J., *Israel, its Life and Culture* I-II (Oxford ²1946), especialmente 99-181.
Pidoux, G, *L'homme dans l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1953).
Robinson, H. W., *The Hebrew Conception of Corporate Personality,* en *Werden und Wesen des AT* (Giessen 1936) 49-61.
Robinson, J. A. T., *The Body* (Londres 1952; trad. española: *El Cuerpo,* Barcelona 1968).
Sand, A, *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen* (Ratisbona 1967)
Scharbert, J., *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch* (Stuttgart 1966).
Schenke, H. M., *Der Gott «mensch» in der Gnosis* (Gotinga 1962).
Schlier, H., *Besinnung auf das NT* (Friburgo 1964) 97-111.
Schmid, J., *Der Begriff Seele im NT,* en J. Ratzinger y H. Fries (eds.), *Einsicht und Glaube* (Friburgo 1962) 112-131.
Schmidt, W., *Anthropologische Begriffe im AT.* EvTh 24 (1964) 374-388.
Schubert, K, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur fruhrabbinischen Zeit.* BZ NF 6 (1962) 177-214.
Schweizer, E, *Rom 1,3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus* EvTh 15 (1955) 563-571.
— *Die hellenistische Komponente im ntl sarx Begriff* ZNW 48 (1957) 237-253.
Tresmontant, C., *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* (Madrid 1962).
Wolff, H W., *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1974).
Zimmerli, W., *Das Menschenbild des AT* (Munich 1949).

III. SOBRE LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA Y DEL DOGMA

Backes, A. J., *Der Geist als hoherer Teil der Seele nach Albert dem Grossen* (Münster 1952)
Bleeker, C J (ed), *Anthropologie religieuse L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des Religions* (Leiden 1955)
Bockmühl, K, *Leiblichkeit und Gesellschaft Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerke von Ludwig Feuerbach und Karl Marx* (Gotinga 1961).
Chenu, M.-D, *Situation humaine, Corporalité et Temporalité,* en *L'homme et son destin* (París 1960) 23-49

Dinkler, E., *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart 1934).
Heinzmann, R., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laôn bis Wilhelm von Auxerre* (Münster 1965).
Jakob, J., *Passiones. Ihr Wesen ind ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin* (Mödling, Viena 1959).
Karpp, A., *Probleme altchristlicher Anthropologie* (Gütersloh 1950).
Orbe, A., *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969).
Pegis, A. C., *St. Thomas and the Unity of Man,* en J. A. McWilliams (ed.), *Progress in Philosophy* (Milwaukee 1955) 153-173.
— *At the Origins of the Thomistic Notion of Man* (Nueva York 1963).
Peursen, Ch. A. van, *Leib, Seele, Geist* (Gütersloh 1959).
Rahner, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Munich ²1957; trad. española: *Espíritu en el mundo,* Barcelona 1963).

IV. SOBRE LA EXPOSICION SISTEMATICA

Ahlbrecht, A., *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1965).
Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung* (Francfort 1959).
Boros, L., *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung* (Olten 1962).
— *Erlöstes Dasein* (Maguncia 1965).
Brüning, W., *Philosophische Anthropologie* (Stuttgart 1960).
Conrad-Martius, H., *Die Geistseele des Menschen* (Munich 1960).
Cramer, W., *Grundlegung einer Theologie des Geistes* (Francfort ²1965).
Flew, A. G. N., *Body, Mind and Death. Readings* (Nueva York 1964).
Hengstenberg, H. E., *Der Leib und die letzten Dinge* (Ratisbona 1955).
— *Philosophische Anthropologie* (Stuttgart ²1960).
L'âme et le corps (París 1961).
La nature humaine (París 1961).
Landmann, M., *Philosophische Anthropologie* (Berlín 1955).
Maier, W., *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty* (Tubinga 1964).
Marías, J., *Antropología metafísica* (Madrid 1970).
Metz, J. B., *Zur Metaphysik der menschlichen Leiblichkeit:* «Arzt und Christ» 4 (1958) 78-84.
— *Caro cardo salutis. Zur christlichen Verständnis des Leibes:* «Hochland» 55 (1962) 97-107.
— *Christliche Anthropozentrik* (Munich 1962; trad. española: *Antropocentrismo cristiano,* Salamanca 1972).
Mouroux, J., *Sens chrétien de l'homme* (París 1945).
Pannenberg, W., *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* (Gotinga 1964).
Pfänder, A., *Die Seele des Menschen* (Halle 1933).
Rahner, K., *El sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1965).
Rahner, K., y Overhage, P., *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre* (Cristiandad, Madrid 1973) 23-84.
Rombach, H. (ed.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Antropologie* (Friburgo 1966).
Rössler, D., *Der «ganze» Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie* (Gotinga 1962).
Schmitz, H., *System der Philosophie,* II. *Der Leib,* primera parte (Bonn 1965).
Schoeps, H. J., *Was ist der Mensch?* (Gotinga 1960).
Siewerth, G., *Der Mensch und sein Leib* (Einsiedeln 1953).
Theunissen, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlín 1965).
Trillhaas, W., *Vom Wesen des Menschen* (Munich 1949).

Vesey, G. N. A., *Body and Mind, Readings in Philosophy* (Londres 1964).
Welte, B., *Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus,* en *Auf der Spur des Ewigen* (Friburgo 1965) 83-112.
Willwoll, A., *Seele und Geist, Mensch Welt, Gott* (Friburgo ³1953).
Zaner, R., *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body* (La Haya 1964).

SECCION TERCERA

EL HOMBRE COMO PERSONA

El hecho de no haber planteado hasta este momento la cuestión del hombre como persona dentro del marco de nuestras reflexiones podría parecer a primera vista algo en sí mismo discutible. Porque, en último término, la pregunta acerca de la persona del hombre, ¿no es anterior a las otras cuestiones en torno al hombre y más importante que todas ellas? En este sentido, ¿no deberá orientarse la pregunta «qué es el hombre» por la pregunta de «quién es el hombre», recibiendo de ella su dirección y su meta? En primer lugar, la pregunta «qué es» el hombre no puede abarcarse en *una sola* respuesta, sino que va descubriendo diversos aspectos parciales según la posición en que nos encontremos en cada momento. Esos aspectos parciales arrojan cierta luz sobre la cuestión de «quién es» el hombre, y de ahí resultan unas perspectivas que deben ser integradas en una reflexión sobre el ser personal del hombre. Las dos secciones precedentes, partiendo de la cuestión del origen del hombre y basándose en la Biblia, han intentado expresar «qué es» el hombre como unidad de cuerpo y alma [1]. Esta exposición deberá desarrollarse ampliamente más adelante con la idea de la bisexualidad del hombre y la consideración de las comunidades humanas y de la actividad creadora del hombre [2]. A diferencia de la pregunta «qué es» el hombre, la pregunta «quién es» el hombre no admite muchas respuestas parciales, sino una única respuesta, que trata de encontrar en el ser personal del hombre la medida de la significación y alcance de esos aspectos parciales que nos descubren e iluminan lo que es el hombre. Entendida de esta manera, la cuestión de «quién es» el hombre o de su ser personal señala un punto clave dentro del planteamiento «qué es» el hombre; todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre lo que es el hombre debe reunirse en torno a este punto de convergencia, y de él deben partir todas las observaciones que hagamos en adelante en orden a diferenciar con mayor claridad lo que es el hombre. De esta forma se respeta la primacía de la cuestión «quién es el hombre» sobre la pregunta «qué es el hombre». Encontramos una primera y no despreciable confirmación de este proceder si nos fijamos en el horizonte histórico en el que se ha planteado y desarrollado la cuestión del ser personal del hombre.

1. *Contexto histórico de la cuestión*

Para comprender adecuadamente la obra de un poeta o de un pensador es muy importante conocer las condiciones histórico-culturales que han determinado

[1] Cf. *supra,* pp. 468-526.
[2] Cf. las siguientes secciones de este capítulo.

la aparición de esa obra. Del mismo modo, la pregunta expresa acerca del ser personal del hombre presupone también un horizonte filosófico e histórico-cultural concreto. La explicación etimológica de la palabra «persona», todavía muy incierta e hipotética, no es capaz de aportar verdadera claridad que nos ilumine lo que por ella se entiende [3]. Ninguno de los pensadores griegos o antiguos llegó a conocer propiamente el concepto de persona. La razón más profunda de ese hecho radica en el sistema peculiar de coordenadas en el que la filosofía griega intentaba definir la esencia y la situación del hombre. Un eje de ese sistema lo forma el espíritu, entendido como algo universal, absoluto, divino, trascendente a todo lo mundano e individual y muy superior a ello; el otro eje representa el ente material, corpóreo, que tiene la misión de individualizar en el caso del hombre lo universal del espíritu y de limitarlo a una región determinada de la realidad material; el espíritu vuelve a liberarse de esa limitación en la muerte para entrar de nuevo en el anonimato y universalidad primigenios. Evidentemente, sobre la base de semejante pensamiento, que no veía en el hombre sino un individuo o representante de la especie Hombre y que consideraba la vida terrena como una caída o como una fase transitoria hacia la pura existencia del espíritu, no podía nacer ni madurar una reflexión interesada en el ser personal del hombre.

A partir de este trasfondo se delimita claramente el horizonte de experiencia en que se basa el concepto cristiano de persona. Esencialmente se apoya en la vivencia histórica de ese diálogo entre Dios y el hombre en el que la palabra libre de Dios llama al hombre a participar de su vida. Por el carácter peculiar de este diálogo, el obrar de Dios va dirigido en primer lugar al hombre como persona, y únicamente de manera indirecta, a través de determinadas personas, alcanza al hombre como tal y en general. Mirando hacia atrás desde la alianza, el diálogo entre Dios y el hombre ha sido instaurado ya en el orden de la creación. Es lo que fundamenta la dignidad del hombre como persona, elevándolo por encima de todas las demás cosas creadas del universo [4], al mismo tiempo que le presenta como solidario con el resto de la creación; por otra parte, entraña también el peligro contenido en la libertad finita del hombre. Gracias a su libertad, el individuo puede aceptar en obediencia esa compañía que le ofrece Dios o puede rechazarla haciéndose culpable. De esta manera, la libertad histórica de la persona se muestra dotada de un poder tal de disponer sobre sí misma y sobre su realidad (elevada por la muerte a la categoría de forma definitiva), que alcanza una significación casi absoluta. Por parte de Dios, la importancia radical de esa comunidad de diálogo con Dios se expresa dentro del mundo en la historia de la antigua y nueva alianza y de la manera más decisiva en la persona y en la obra de Jesucristo. «En el Dios hecho hombre como 'cabeza' divina de la humanidad y en su acto libre de obediencia en la vida y en la muerte, la llamada de Dios a los hombres halló la respuesta plenamente adecuada; en esa respuesta 'vicaria' se decidió previa y fundamentalmente toda la vida humana (también la anterior y la posterior)» [5]. Cristo realizó y presentó de la manera más pura y más plena la

[3] Cf. M. Müller y A. Halder, *Person:* StL VI (⁶1961) 198; A. Halder, *Person:* LThK VIII (1963) 287s; W. Pannenberg, *Person:* RGG V (³1961) 230-235; M. Theunissen, *Skeptische Betrachtungen zum anthropologischen Personbegriff,* en H. Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen* (Friburgo 1966) 480-490. En el esbozo histórico nos hemos basado en parte en los artículos citados de M. Müller y A. Halder, así como en A. Grillmeier, *Person:* LThK VIII (1963) 290ss, y A. Guggenberger, *Persona:* CFT III (1967) 444-457.

[4] Cf. especialmente sobre este punto el capítulo IX de este tomo, sobre el hombre como imagen de Dios.

[5] M. Müller y A. Halder, *op. cit.,* 198s.

esencia y el misterio de la comunidad de diálogo entre el hombre y Dios; es Dios mismo el que tiende al hombre la mano ofreciéndole su amistad y tomando la forma de siervo y, al mismo tiempo, mediante su comunión de destino con nosotros, nos manifiesta la nobleza absoluta y la dignidad infinita de cada hombre finito individual. Este horizonte constituye el presupuesto, la posibilidad y la necesidad del origen y desarrollo del concepto de persona en orden a dar su justo valor a la peculiaridad de Dios y del hombre que se expresa y se experimenta en la idea de comunidad de diálogo.

A esta aserción parece oponerse la evolución histórica del concepto de persona, pues en el plano del pensamiento no se empieza a solucionar dicha cuestión hasta bastante tarde, esto es, hasta los primeros intentos más avanzados de explicar los misterios de la fe en el primitivo cristianismo [6]. El impulso inmediato para esa evolución no lo dio una exigencia filosófica que pretendiera formular la manera de entenderse el hombre a sí mismo, sino el esfuerzo por defender los misterios fundamentales de la Trinidad y la encarnación. Dentro de este contexto, lo que se intentaba explicar con la ayuda del concepto de persona representa —al menos en parte— el reflejo teórico de una realidad poseída y vivida desde siempre en la fe. En ese sentido, la fijación conceptual de lo que la fe entiende por persona no significa simplemente una ruptura respecto a esa comunidad personal de diálogo entre Dios y el hombre ya dada y realizada, sino la expresión legítima de esta realidad en una lengua conceptual adecuada a la manera de pensar de aquel tiempo. Se utilizó para ello una terminología de origen griego y su correspondiente latina; pero las categorías adoptadas recibieron una especie de «bautismo» que superó los límites de lo entendido por ellas hasta ese momento y las sometió a un largo proceso de transformación y depuración. No pretendemos trazar las líneas de este proceso histórico de esclarecimiento en sus distintas fases, pero podemos decir resumiendo que el concepto de persona como hipóstasis *(substantia, subsistentia),* sometido a controversias difíciles y fluctuantes, designa la triple particularidad que se da en Dios y el carácter real de las tres divinas personas frente a todas las corrientes que pretendían eliminar su diversidad apelando a meras formas aparienciales [7]. Dentro de la cristología, el problema de la unidad y de la diversidad en Cristo sugirió esa distinción entre persona y naturaleza que encontraría su expresión clásica en la fórmula de Calcedonia [8]. A pesar de que el recuerdo histórico relaciona tan estrechamente el origen del concepto de persona con el despertar de la especulación sobre la Trinidad y la encarnación, esa unión de entonces resulta en nuestros días muy problemática. Se ha producido tal transformación en el significado posterior del concepto, que nos vemos obligados, al menos en el caso de la doctrina trinitaria, a buscar una terminología más adecuada [9].

En época más tardía, Boecio desarrolló la primera definición formal ontológica y rigurosamente científica de persona, que tuvo una importancia decisiva en el pensamiento de la Edad Media y en buena parte también hasta el despuntar de nuestra época y que ha mantenido su validez: «Persona est rationalis naturae individua substantia» *(De duabus naturis,* 3: PL 64, 1343 C). Esta concepción del ser personal nace de la exigencia de definir no sólo la particularidad de Dios, sino la de todos los seres dotados de espíritu, incluido el hombre, frente a todas las demás criaturas. La definición ve en la autonomía y posesión propia, indiso-

[6] Cf. Tertuliano, *Adversus Praxean,* 12; 27.
[7] Cf. A. Grillmeier, *op. cit.,* 290s.
[8] Cf. DS 302.
[9] Cf. *supra,* K. Rahner, pp. 298s.

luble y única en cada caso, de la criatura dotada de razón el rasgo que caracteriza a la persona, reduciendo conceptualmente a un denominador común dos realidades que experimentamos como opuestas: el carácter espiritual común a todos los hombres y su realización singular e intransferible. La crítica y las correcciones que hicieron los teólogos de la Edad Media a esta definición de persona nacían del esfuerzo por preservar su posible utilización y su elasticidad con vistas a la formulación del dogma trinitario. «Así, Ricardo de San Víctor sustituye el *individua substantia* por *incommunicabilis* y *singularis existentia,* y para el caso de las personas divinas añade la diversa relación de origen. La crítica de Ricardo se dirige únicamente contra la *individua substancia* de Boecio. Admite la definición de Boecio solamente para las *personae creatae,* y, al mismo tiempo, con su explicación de la *existentia,* caracterizada según él por la *qualitas* y el *origo,* pretende conseguir un concepto lo suficientemente amplio como para abarcar el ser personal de Dios, los ángeles y los hombres (cf. *De Trin.* IV, 6-24)» [10]. Tomás de Aquino cambia en la definición de Boecio la expresión *substantia* por el concepto de *subsistentia* y entiende la persona como subsistencia espiritual; él supo ver y expresar mejor que todos los que le precedieron la radicación de la persona en el ser *(In Sent.* I, d. 6, q. 2, a. 1; d. 7, q. 1, a. 2; d. 23, a. 2; *S. Th.* I, q. 29, a. 1). Según él, persona designa ese modo y manera inmediatos en que el ser real posee su esencia plenamente y dispone libremente de ella. De una manera semejante, Duns Scoto intenta llegar al misterio de la persona a partir del ser. Pero puesto que según él el ser es siempre una relación trascendental, no es de extrañar que conciba el ser personal como una relación con Dios *(In Sent.* I, a. 23, a. 1). No cabe duda que estas formulaciones del concepto de persona, ya clásicas, expresan un aspecto esencial de la experiencia de la persona al acentuar la incomunicabilidad y subsistencia del propio ser. Pero ¿significa persona en último término nada más que subsistencia e incomunicabilidad? Al concebir la persona de esa manera, ¿no destacamos de tal forma su autonomía que se oculta o desvirtúa el carácter de criatura? Ese horizonte religioso e histórico que indicábamos, en el que tiene su origen la vivencia de persona, ¿es considerado adecuadamente en el concepto que acabamos de describir? ¿No habremos introducido de manera inconsciente un enfoque más interesado por las cosas individuales y sus transformaciones en lugar del plano histórico de la experiencia? Y en último término, por muy justificado y necesario que sea el proceso de abstracción, ¿no habremos abstraído excesivamente de la vivencia concreta y del fenómeno del ser personal, trasladando la esencia de la persona de manera demasiado parcial a la esfera de lo estático, lo terminado y lo perfecto? [11].

La evolución posterior del concepto de persona se desarrolla bajo el signo predominante del rechazo de una concepción predominantemente sustancial, fundamentando a la vez un personalismo más funcional y más actual. Pascal comparte con el racionalismo de su tiempo la opinión de que la grandeza del hombre radica en su entendimiento; pero al mismo tiempo se distancia de ese racionalismo confiando el misterio de la persona no al «esprit de géometrie», sino al «esprit de finesse», que tiene su sede en el corazón; éste es también el lugar donde se

[10] A. Guggenberger, *op. cit.,* 446s.

[11] Cf., por ejemplo, el intento no muy convincente de A. Kröger de justificar el concepto de persona de Tomás: *Moderne existentialistische Personbegriffe innerhalbder katholischen Theologie:* FZPhTh 12 (1965) 191-222, espec. 191 («... vamos a demostrar que santo Tomás encontró ya el verdadero concepto de persona, mientras que las concepciones modernas no son sino aberraciones»). El artículo de A. Anzenbacher, *Thomismus und Ich-Du-Philosophie:* ibíd., 161-190, espec. 189s, cae en el extremo contrario.

decide auténticamente el ser personal del hombre. Kierkegaard protesta contra una manera objetivante y psicológica de entender la persona volviéndose precisamente al «individuo» y tratando de conducirle hasta la decisión y la existencia «como persona» a través de las diversas formas de su propio comportamiento. L. Feuerbach y E. Mounier elaboran una concepción de la persona humana basada en una «relacionalidad» radical: ser persona significa relación vital entre el yo y el tú. Ambos filósofos preparan el camino al personalismo del diálogo que vendría más tarde, a pesar de que, según Feuerbach, la «interacción» entre esos dos polos no supera los límites de la comunidad concreta sensible y vital [12]. Esa comprensión del ser personal a base del diálogo fue finalmente completada y profundizada en nuestro siglo gracias a los resultados y métodos de la fenomenología (E. Husserl, M. Scheler) y también gracias al descubrimiento del horizonte bíblico de experiencia, tal como lo hemos esbozado al comienzo de esta sección (F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber, Th. Haecker, P. Wust, R. Guardini). También se enriqueció de manera muy notable con los estímulos recibidos de parte de la filosofía existencial y del existencialismo (G. Marcel, K. Jaspers, M. Heidegger). De esta forma, el personalismo significa en nuestros días un movimiento que penetra en diversos campos del pensamiento humano. G. Gloege ha formulado la importancia programática de ese personalismo para la teología del siguiente modo: «No podemos, ni queremos, ni nos está permitido prescindir del personalismo teológico. Eso no significa que tengamos la obligación de aceptar una forma determinada de personalismo, sino que estamos obligados a pensar de manera personal» [13].

En esta profesión de personalismo resuena al mismo tiempo el reconocimiento explícito de que no existe el personalismo como tal, sino que se dan siempre diversas formas o variantes de esa dirección del pensamiento. Sin embargo, lo decisivo en el modo de entender la persona no estriba en la explicación teórica de la experiencia, sino en la misma observación y descripción del fenómeno. Por eso nosotros, enlazando con el esbozo histórico del concepto de persona, vamos a intentar un análisis fenomenológico de la persona, para reflexionar a continuación sobre sus resultados y desarrollarlos en el horizonte de la teología.

2. *Estudio fenomenológico*

«¿Quién eres tú?»: ésa es nuestra pregunta cuando exploramos lo más íntimo del hombre, su yo. ¿Y en qué terreno podemos esperar una solución, una respuesta? Solamente allí donde sabemos que el hombre se deja sorprender en ese núcleo del que irradia su vida. Encontramos uno de esos campos especialmente apropiados en el fenómeno de la amistad. Ahí sentimos hasta qué punto algo nos afecta en lo más íntimo de nosotros mismos y cómo de pronto se ilumina nuestro ser, nos convertimos realmente en personas.

¿Cómo comienza y va creciendo la amistad? ¿Qué es lo que en ella ocurre? El origen de una amistad es semejante al de un descubrimiento espontáneo. Podemos describir lo ocurrido antes y después, el hecho y el lugar, pero nunca el cómo ni el porqué: eso es al mismo tiempo un don y un misterio. No tiene nin-

[12] Cf. B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1963) 25s. Muchas de las indicaciones bibliográficas están tomadas de ese libro.

[13] G. Gloege, *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem:* KuD 1 (1955).

guna importancia si me fijo en ese otro durante una conversación, gracias a un gesto cortés o por un simple encuentro; de la manera que sea, él me llama la atención y deja de ser indiferente para mí. En adelante le prestaré mucha más atención; todo comenzará con una simple sonrisa, una mirada comprensiva, un apretón de manos amistoso, y llegará hasta el regalo, con el que manifestamos al otro nuestro afecto, y al diálogo cariñoso entre los dos. Se busca la mutua proximidad y se piensa en someter a prueba la propia jerarquía de valores. Cuanto más íntima es la unión y más hondos el conocimiento y estima mutuos, tanto más desaparecen las barreras de lo extraño, de lo que separa. El otro se va convirtiendo cada vez más en un tú para mí, como yo a mi vez para él. Los signos visibles de atención van disminuyendo, pero al mismo tiempo se hacen más definidos y profundos, de manera que, por ejemplo, un simple apretón de manos me dice más que muchas palabras; se va imponiendo sin que nos demos cuenta una atmósfera tácita de confianza mutua, de fe y fidelidad, que a partir de ahora van a llenar y a animar ese espacio que se despliega entre el yo y el tú. Lo que antes, al principio, tenía sobre todo el carácter de estimación de valores, atención y afecto, se va convirtiendo en un amor sin egoísmo que se entrega libremente al otro. La experiencia mutua que se ha ido acumulando se concentra entonces en ese nombre con el que te llamo a ti y con el que me refiero propia y realmente a ti. Nos encontramos dentro de un mutuo amor; reina entre nosotros una relación cordial, un diálogo amoroso. Tú te entregas a mí y yo me entrego a ti. Percibo esa llamada amorosa que me llega de ti. Esa llamada es un regalo, eres tú mismo como regalo, es revelación: a través de tu mirada, tu gesto, tu palabra. Todo esto lo regalas tú, y al hacerlo te regalas a ti mismo. Todo esto me llama, me despierta, me impulsa a la vida: tú me haces libre para mí mismo. Esa llamada amorosa que no es una coacción, sino un «amor que doblega», suscita en mí una respuesta. Y de esa forma, mi misma percepción, el mero hecho de que yo quiera escuchar, es ya una aceptación que no consiste en tomar algo para mí, sino en irradiar a mi vez, en responder de alguna manera. En ese momento nace algo en mí, el impulso a entregarme a mi vez en respuesta, a convertirme en donante. Porque yo respondo como regalo, me comunico a mí mismo surgiendo y capacitándome así para la vida, para la vida dialogal.

Tú decías tú en esa llamada en la que te entregabas, me llamabas por mi nombre y, por tanto, te referías a mí, dándome la posibilidad de responder. En ese terreno es donde está mi persona, donde se hace mi persona: en el terreno de la llamada y de la respuesta, del amor recíproco, del entregarse y aceptar la entrega del otro; así nace una relación íntima, el ser íntimo del uno para el otro. De repente me hago consciente de mí mismo, me convierto en yo, pero únicamente porque tú estás ahí, porque yo existo orientado hacia ti. Adquiero conciencia de mí mismo porque adquiero conciencia de que soy para ti. Y cuanto más me entregue a ti, tanto más yo me hago, tanto más sé de mi persona. ¿Qué sería yo sin esa orientación hacia ti, sin esa relación? Yo sé que ya no puedo entenderme a mí mismo a partir de mí mismo sin ti; que incluso no puedo existir sin ti. Desde ahora sólo existe mi propio yo en relación con el tú. La palabra fundamental es «yo-tú» (M. Buber) y no únicamente yo. El tú me ha creado; por el tú me he convertido en yo; solamente en el tú sigo siendo yo.

¿Qué nos enseña este análisis de la amistad sobre la esencia de la persona? La persona, lo más íntimo de mí mismo, significa ser *en relación con el tú.* No es un ser previo, es un ser en relación con el tú, que no se da antes ni fuera de este terreno. Se trata de una relación *inconfundible:* tú, el que llevas ese nombre, me llamas por mi nombre. Este misterio inconfundible de la relación se encuentra en el nombre. Solamente existe la persona en el ritmo del movimiento *hacia*

afuera de la llamada amorosa, de la autoentrega y del movimiento *hacia adentro* de la respuesta amorosa, de la entrega del otro. El acto personal es don y tarea, vida y exigencia al mismo tiempo [14].

Esa relación entre el yo y el tú no es en sí misma *manipulable,* pues se forma en la libertad, no en la orden conminatoria, sino en la respuesta libre a la llamada del amor; no como una carga que se nos viene encima, sino como un regalo que se acepta y al que se corresponde libremente. A pesar de que toda entrega de sí mismo es una revelación de sí mismo, mi persona, como mi núcleo más íntimo, sigue siendo un *misterio;* su carácter misterioso crece al revelarse.

3. *Elaboración teológica y ontológica*

a) Persona y fe en la creación.

¿Cómo es posible ese estar en relación? ¿En qué se basa esa relación? Como hemos visto, originariamente se entiende a sí misma como don. ¿De dónde proviene ese don que me llama a la auténtica vida, al ser persona? ¿Dónde se encuentra la raíz más profunda de mi relación con el tú? ¿Sin cuál de los tús no puedo entenderme a mí mismo? ¿Cuándo se me llama por primera vez por mi nombre?

La fe en la creación viene en nuestra ayuda en este momento. Según esa fe, todo lo creado tiene el carácter de palabra y todo el crear de Dios posee una estructura verbal: «Brillan los astros en sus puestos de guardia llenos de alegría; los llama él y dicen: 'aquí estamos'» (Bar 3,34s) [15]. Y es en Dios como Palabra donde tiene su origen toda palabra. Si la Escritura subraya el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, eso significa que el hombre es mucho más palabra que todas las demás criaturas. Dios no me crea, produciéndome a partir de sí mismo, como si en cierto modo fuera un objeto. No, Dios me crea llamándome expresamente por mi nombre. Este nombre es al mismo tiempo exclamación amorosa y llamada a mi persona. Porque como llamada es una «comunicación ideal» [16]: se me habla expresamente a mí, esa llamada es al mismo tiempo una interpretación que pide de mí una respuesta. De esta manera, se me llama «personalmente» desde mi origen más profundo, desde mi ser creado, y es Dios mismo quien lo hace. Todo mi ser personal es verdaderamente regalo, don, por una parte, y, al mismo tiempo, tarea, respuesta a esa llamada amorosa y creadora [17]. Esa es la relación más originaria con el tú; o más exactamente, ésa es la base, el fundamento, el comienzo de la relación más profunda con el tú: la llamada donante y creadora de Dios. Se trata también de la relación ontológica con el tú, de la relación más originaria, basada en el mismo ser: y es ya relación personal porque se realiza en la llamada amorosa. Dios me llama como a su tú, para que yo también pueda llamarle tú. Toda mi vida es una percepción continua de esta llamada, para que yo le responda en cada momento. Mi ser persona es ser respuesta, o mejor dicho: me hago tanto más persona cuanto más voy respondiendo por mi parte con amor a esa palabra que me llama. Sin esa relación de creación

[14] Cf. E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch* (Zurich ³1941) 88.

[15] Cf. *supra,* pp. 387-389.

[16] Cf. H. E. Hengstenberg, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie* (Heidelberg 1950) 217: «Tiene que darse una comunicación puramente ideal cuando el que da no es ya dependiente del que recibe en su acción de dar, sino que el que recibe comienza a ser precisamente al recibir el don».

[17] Cf. R. Guardini, *Mundo y persona* (Cristiandad, Madrid 1963) 212.

personal, establecida dialogalmente, no puede entenderse mi persona, no puede siquiera existir.

¿Dónde se realiza concretamente esta creación? ¿Dónde soy creado yo concretamente como persona? En todo encuentro personal, y mirándolo desde este punto, en todo encuentro con el mundo. Porque Dios crea a cada hombre por medio de otro hombre, y por eso cada hombre puede sentirse en cada momento frente a otro hombre como un co-creador, en el sentido más hondo de la palabra creación, con toda la espontaneidad y novedad que lleva consigo. Y del mismo modo, el hombre se siente en cada momento creado por Dios precisamente por medio de otro hombre. Esto vale especial y propiamente del proceso por el que el hombre se hace persona: me entiendo cada vez más, respondo cada vez más a la llamada creadora de Dios, que es algo básico para mí, cuando me entiendo en el amor a través de todas las relaciones personales que se constituyen de manera dialogal con los demás hombres. Y sólo puedo entenderme a mí mismo, tal como soy, a partir de ellas. Es evidente que no todo encuentro interpersonal alcanza de la misma manera el centro, el corazón de la relación yo-tú. Hay decisiones y experiencias que me llaman con más fuerza o de modo más ineludible por «mi nombre», que se apoderan de mí y contribuyen a dar su carácter propio a mi ser personal; mucho tiempo después sigo percibiendo en mí el eco de esas experiencias, que me permiten profundizar en el yo y el tú obligándome a vivir y comprender de manera más fundamental y más profunda mi ser personal. En este sentido puede decirse que me ayudan a descubrir mi propio «nombre» o incluso que son ellas las que me imponen mi propio «nombre». Por tanto, lo que hemos puesto de manifiesto en el fenómeno de la amistad se realiza de una manera más o menos profunda en todo encuentro con otros hombres: todo se encuentra en relación con un tú, en acción recíproca de llamada donante y respuesta de autoentrega. De esa manera, todo diálogo entre hombres, toda donación auxiliadora, toda existencia para los demás, es una participación en el acto creador de Dios. Así realizamos nosotros nuestro «cometido creador» en sentido activo.

Y cuanto más encuentra el hombre su persona y tiene una vivencia mayor de su presencia dialogal frente al otro, tanto más importante se hace su ser humano total y su ser en el mundo. Porque la persona se refiere también al hombre como un todo y no sólo a su personalidad espiritual o a su personalidad creyente [18]. Cuando hablamos de persona, las realidades humanas de espíritu y cuerpo como contrapuestas entre sí dejan de tener importancia, porque ese yo que se comprende a sí mismo en la relación, mi persona, se refiere siempre a mí como un todo [19]. Y cuanto más se desarrolla mi ser personal, tanto mejor aprende a integrar también toda su realidad humana. La mirada, el gesto, el apretón de manos, toda la conducta, se convierten en signos personales. Todo se vuelve expresión autodonante del yo que sabe que se encuentra siempre en relación con un tú. De esta forma, el núcleo del hombre, la persona, «personaliza» cada vez más todo el hombre. El obrar del hombre se convierte en expresión personal; su corporalidad material se transforma en corporalidad viva [20]. Aunque es verdad que se trata de una persona que nunca está terminada, que está siempre en camino hacia la perfección.

[18] Cf. A. Guggenberger, *op. cit.*, 448.

[19] De manera análoga, el conocimiento de la persona es la primera forma de conocimiento; toda otra forma de conocimiento (por ejemplo, el conocimiento intelectual) no es sino derivada.

[20] Cf. *supra*, pp. 514ss; A. Guggenberger, *op. cit.*, 454; G. Marcel, *Homo Viator* (París 1945); el mismo autor, *Être et avoir*, 2 vols. (París 1968). El volumen I ha aparecido en castellano con el título de *Diario metafísico* (Madrid 1969) .

Esto nos permite hablar de la *persona viator,* modificando un concepto de G. Marcel.

¿Cómo se entiende el mundo en relación con la persona? Por su mismo origen en Dios, el mundo es un signo objetivado de la palabra personal de Dios: ha sido creado como signo para nostoros los hombres. A lo largo de nuestra vida tenemos ocasión de aprender a leer y descifrar ese signo. Y el hombre toma el mundo en sus manos; pero no es eso sólo: mi persona sabe que tiene que contar siempre con la mediación del mundo. Y precisamente por eso, porque el mundo puede hacer el papel de mediador de la persona, se convierte en algo importante; ocurre lo mismo que con cualquier objeto cuando es ofrecido como regalo personal del que ama al amado y adquiere así una significación profunda: se vuelve símbolo, prenda y expresión del que hace el regalo. Por otra parte, toda expresión personal tiene que encarnarse y objetivarse, sin que eso suponga la pérdida de su carácter personal. Por eso, hasta la última objetivación humana participa de alguna manera del ser más personal y, por tanto, me habla también a mí de manera personal. Aunque en ese caso me parezca que el tú está llamándome como desde muy lejos, sin embargo, en ningún momento desaparece totalmente. De esta forma podríamos hablar también de una legítima «personificación» del mundo.

b) Fundamentación ontológica.

Después de analizar fenomenológicamente lo que es la «persona» y de haber intentado profundizar en ella a partir de la teología de la creación, vamos a esforzarnos ahora por conseguir una fundamentación ontológica. El estudio precedente podría suscitar la falsa impresión de que cuando decimos que la persona se hace en el ámbito de las relaciones humanas estamos defendiendo un concepto actualista de persona [21]. Por tanto, la pregunta que se nos plantea es ésta: el acto de hacerse persona, como lo hemos llamado, ¿tiene como base un ser personal sustancial o empieza a ser el hombre únicamente hombre para convertirse después en persona cuando realiza los actos de respuesta? [22].

Dentro de la historia moderna del concepto de persona, F. Ebner [23] sigue defendiendo un trasfondo óntico de la persona que se realiza de manera actual. Para eso Ebner acude expresamente a la creación. Por el contrario, y a pesar de que ha seguido en otros puntos a Ebner, la teología protestante —sobre todo E. Brunner— olvida casi siempre ese trasfondo óntico; la causa quizá resida en el hecho de que al tratar el concepto de persona no parte de la creación, sino de la palabra reveladora de Dios [24]. En el campo católico, en cambio, se busca siempre una fundamentación óntica de la persona actual [25]. Sin embargo, ese «ser para sí»

[21] El personalismo actualista piensa que la persona tiene su origen en el acto de la decisión y que ese acto no se basa en ningún tipo de ser personal anterior. Cf. B. Langemeyer, *op. cit.,* 107s.

[22] Cf. A. Halder y H. Vorgrimler, *Ich-Du-Beziehung:* LThK V (1960) 595. También en este caso se busca la superación de la interpretación insatisfactoria del hombre como sustancia individual y del encuentro real como un suceso puramente accidental.

[23] Según B. Langemeyer, *op. cit.,* 87, parece que en Ebner se da una doble reducción de la relación interhumana: «En primer lugar, piensa que el comportamiento personal es únicamente el espiritual con los demás hombres, y en segundo lugar, la única razón por la que se busca es porque está en relación con Dios, porque Dios está presente en los demás hombres».

[24] Cf. sobre este tema B. Langemeyer, *op. cit.,* 110.

[25] Según Langemeyer, *op. cit.,* 107, existen dos tipos fundamentales de comprensión teológica de la persona: el actualista y el metafísico-sustancial. Cf. además M. Theunissen, *Skeptische Betrachtungen,* 463s.

último con el que se designa frecuentemente a la persona pudiera no estar justificado. Tal vez una metafísica general del ser no sea capaz de comprender esa persona «relacional» tal como hemos tratado de describirla, puesto que más bien habría que construir una ontología a partir del fenómeno del encuentro personal [26]. Y ese fenómeno nos mostraría que persona significa esencialmente un singular estar en relación con el tú. Por tanto, debemos plantear también el ser ontológico de la persona de esta manera: como un estar en relación con el tú de carácter óntico, que tiende a crecer dinámicamente [27]. Este ser personal óntico y último es nuestro ser creado por la llamada de Dios, la cual hace posibles todas nuestras respuestas y de la que no podemos prescindir en ningún momento. Por tanto, en lo más profundo de nuestro ser personal no somos algo para nosotros mismos, sino que somos esencialmente respuesta, suscitada siempre por la llamada de Dios. Unicamente en ese estar en relación con el tú de Dios en forma de respuesta puede entenderse la creación de una persona humana: es la expresión categorial de ese trasfondo personal trascendental. Esto no significa que tomemos en sentido formalista [28] la condición trascendental de posibilidad de la persona actual, sino que consideramos ya esta condición como magnitud verdaderamente personal. En ese sentido, no estamos abiertos, nosotros o nuestro espíritu, al ser por antonomasia, sino a la llamada y respuesta personal, que es precisamente lo que constituye nuestro ser último.

¿Cómo hemos de entender ontológicamente el *hacerse* persona? En toda llamada que me llega de otros hombres y a la que yo respondo me hago más y más profundamente persona, me hago más yo, porque me comprendo más orientado hacia el tú. Eso implica un crecimiento real cualitativo: el hacerse persona tiene lugar gracias a una «autosuperación» constante, a la «autotrascendencia» [29], que supone un aumento real. Esto es posible porque, desde el punto de vista de Dios, acontece dentro del horizonte de la creación continua, precisamente como horizonte personal. De esta forma, Dios mismo es un aspecto interno de esa autosuperación. Por tanto, Dios actúa realmente como creador de manera continua, haciendo llegar hasta mí en cada momento su exclamación y su llamada, impulsándome así a una respuesta cada vez más profunda, a hacerme cada vez más hondamente persona. La relación actual con el tú se da sobre la base de esta relación ontológica con el tú absoluto.

Para dar a entender mejor lo que pretendemos vamos a añadir una pequeña analogía: en la amistad no soy solamente amigo en los actos amistosos y en el momento en que se están realizando. Todos esos actos suceden dentro del horizonte de la relación amistosa total, de la que están surgiendo continuamente y sobre la que se apoyan. Por otra parte, esta relación amistosa total se hace más intensa, aparece mayor y más profunda, yo me hago más amigo, cuando se le da vida a esa relación por medio de actos concretos. Por tanto, esa relación en su

[26] Para comprender adecuadamente, desde el punto de vista metafísico, el significado de este caracterizar a la persona como relación con un tú hay que liberarse de la idea escolástica de que la relación es un accidente.

[27] Cf. H. E. Hengstenberg, *Das Band zwischen Gott und Schöpfung* (Paderborn 1940) 123: «La relación entre el creador y la criatura es el fundamento primordial y óntico de lo creado».

[28] Según Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* I (Düsseldorf ²1939) 339, no se debe confundir el ser personal sustancial en un «hecho muerto».

[29] Aplicamos aquí al concepto de persona el concepto de devenir de K. Rahner: cf. sobre este tema K. Rahner y P. Overhage, *El problema de la hominización,* op. cit., 57ss.

conjunto experimenta también un crecimiento real. Por consiguiente, si tomáramos el «ser amigo», la relación total como categoría ontológica, sería amigo ontológicamente el que no pudiera entenderse a sí mismo como «amigo» sin el trasfondo de esa relación total. Y, sin embargo, en el plano del ser es posible un aumento de ese trasfondo: en el caso en que el «ser amigo» actual profundiza la amistad y hace crecer el ser amigo óntico. Si aplicamos esto a la persona, podremos explicar dos hechos con mayor claridad: la relación mutua entre el ser personal actual y el ontológico y el hacerse de la persona como una autosuperación constante. La relación que se da en la creación a base de llamada y respuesta y que es constitutiva para mi ser personal, constituye el horizonte en el que se verifica todo hacerse de la persona gracias al tú de otro hombre. La persona crece; esto es, esa relación nuestra fundada por la creación y de la que tenemos que responder aparece con mayor claridad cuando dentro del ámbito humano se actúa realmente y de manera positiva en el hacerse persona; por tanto, en la misma medida en la que se produce la persona en el ser actual, cobra también realidad el hacerse persona ontológico. Ese crecimiento en lo ontológico sólo puede entenderse si Dios está presente continuamente de manera trascendental y personal como momento interno del hacerse persona gracias a la relación que ha establecido con el hombre en la creación.

c) La persona en el orden concreto del pecado y la gracia.

En el estudio que hemos hecho hasta ahora para descubrir lo que significa y es la persona humana nos hemos servido de un fenómeno que, considerado en sí mismo, es positivo y que sobre todo tiene rasgos valiosos. De manera consciente hemos prescindido de todo lo negativo que se introduce constantemente en la vida concreta. Este procedimiento es legítimo en la medida en que nos permite apreciar mejor la estructuración del ser personal y del hacerse persona en su forma pura. Pero, como vamos a ver a continuación, en la realización funesta y pecaminosa de la existencia se da siempre una destrucción y perversión del ser personal propiamente tal, aunque en último término no se pueda llegar a suprimir. En realidad, no cabe separar el ser ontológico y el moral; ambos han de considerarse siempre con una misma tarea: convertirse en lo que deben ser.

Para ver ahora cómo el hombre se siente impedido en el orden concreto en su hacerse persona y cómo esa persona queda siempre oscurecida y atrofiada, cómo apenas consigue realizar el verdadero «yo», que se sabe siempre referido a un tú, volvamos nuestra mirada al fenómeno del pecado. Así saldrán a la luz también las demás implicaciones teológicas que son imprescindibles para comprender lo que supone ser persona. Las reflexiones que hemos hecho a partir de la creación eran un procedimiento necesario desde el punto de vista metodológico, pero no tenían plenamente en cuenta el fenómeno en cuestión y toda su realidad teológica, a pesar de que nos han permitido llegar a lo fundamental y estructural del ser persona.

¿Cómo debemos entender el pecado a base de las categorías personales que hemos descrito hasta ahora? Las relaciones más profundas que constituyen el ser personal son de algún modo destruidas por el pecado y se presenta ante nosotros un yo que no se ha desarrollado como debía. Porque el yo puede no hacer caso a la llamada del tú, puede cerrarse ante él, no aceptarlo, puede querer entenderse sin contar con él. De esa manera está haciendo mal uso de su libertad, porque no se somete a la dirección señalada a la libertad (¡libertad para algo!); no acoge el don y la llamada como tarea ni como exigencia, sino que los acepta sin ningún escrúpulo como enriquecimiento del yo aislado. Con lo que se distancia todavía

más de sí, se convierte en algo impersonal, pierde su verdadero ser personal. Y ese mismo espíritu de autonomía egocentrista pervierte también el resto de sus acciones: ya no se da respuesta ni entrega amorosa de sí mismo al otro ni amor, sino un querer exigir algo para sí de manera egoísta. Eso que llama donación, y que sale de él, no es sino el precio de compra de un hombre que el yo quiere usar para sí mismo, quiere «tener», y al que ya no habla como un tú, y, sin embargo, debía estar ordenado a él en una relación amorosa. La llamada se convierte en exigencia planteada al otro de manera injusta: la relación se pervierte, el tú se transforma en una cosa que puede tenerse y emplearse; el círculo originario de relaciones, y junto con él el yo, se despersonaliza. Cada vez podremos decir menos de ese hombre que es persona. Se volverá cada vez más un centro de actos que se ha cerrado pecaminosamente a su verdadero ser, que «deja de ser» persona (Ebner).

Esta acción pecaminosa no repercute únicamente en este hombre individual. Debido a su obrar pecaminoso está dejando de cumplir su compromiso de colaborar en la creación; ya no da lo que tenía que seguir dando: a sí mismo como un tú para otro. Y de esta forma, otros hombres se hacen menos personas, porque se les niega esa relación creadora. Así se pone de manifiesto en lo personal el aspecto social del pecado; el pecado es funesto para el otro, porque no se le da ya lo que necesitaba para convertirse en lo que debe ser: persona, verdadero yo. Por el contrario, se le abandona a la relación pervertida, se le arrastra dentro de ella. En este sentido, el pecado incluye siempre rasgos de pecado original, y el pecado original resulta más fácil de entender.

Por tanto, el pecado es en cada caso la ruptura del sistema personal de relaciones que siempre se encuentra orientado hacia el tú: un cerrarse a sí mismo, un querer ser solamente uno mismo. Esto es lo que ocurre exactamente en todos los actos que ya no expresan la entrega de sí mismo, la voluntad de existir para los demás: se oponen a la llamada creadora originaria, de la que recibe vida la persona, y la reprimen, haciendo que la persona se aleje cada vez más de su ser, a pesar de que se conserve siempre el trasfondo de la interpelación y donación originarias [30].

¿Y cómo pueden ponerse a dialogar el pecador y los hombres que se encuentran en el círculo del pecado? ¿Cómo pueden establecerse relaciones sanas? ¿Cómo es posible en general llegar a ser persona?

Dios mismo habla de manera más inmediata aún en nuestro terreno personal, se manifiesta a sí mismo, su ser personal salvífico. Por su parte, Dios no ha roto nunca el diálogo con el hombre iniciado en la palabra creadora, sino que aun después de la caída del pecador ha seguido manteniendo en la alianza con el pueblo escogido la comunión con el hombre y hasta la ha enriquecido; esta comunidad de diálogo experimenta su expresión última y más perfecta en Cristo, la palabra última y definitiva. El es la persona plena capaz de reanudar y restablecer las relaciones sanas. Desde el punto de vista cristiano, el mismo hacerse persona en concreto sólo es concebible y posible por él y a través de él. Por eso tenemos que confiarnos a él con una fe incondicional, para ser redimidos por él y poder ser personas, para alcanzar nuestro verdadero yo en la respuesta definitiva a Dios Padre. Al descubrirnos Cristo de nuevo que somos llamados por Dios y capaces de responder al tú divino, al volver a dárnoslo como regalo, identificándose simplemente con el hombre, nos hace dirigir la mirada al mismo tiempo a todos los tú humanos que nos rodean, estableciendo la unión entre ellos y nosotros; y esto hasta tal punto, que mi camino hacia el tú de Cristo puede conducirme precisa-

[30] Cf. R. Guardini, *op. cit.*, 211.

mente por el rodeo del tú de mi prójimo. En este sentido, el tú de Dios se me abre y se me hace accesible en el tú del hombre que está junto a mí; y por otra parte, hasta tal punto se me confía el cuidado de todo tú, que debo representar para él el lugar de Cristo y prestarle el servicio de Cristo.

De esta manera, en todo acto humano, ordenado de cualquiera manera que sea al hacerse persona, se encuentra ya presente la dialéctica y la plenitud tanto de la llamada creadora como de la oposición pecadora del hombre y de la relación redimida, es decir, establecida libremente y elevada por Cristo, con el tú de Dios. En este terreno, con toda su complejidad, el hombre se convierte en el auténtico yo, referido a un tú. La semejanza con Dios que poseemos desde siempre es también semejanza con el prototipo del Padre, es decir, con el Hijo. Y esto quiere decir en primer lugar que, igual que el Hijo, solamente podemos entendernos a partir de nuestra relación con el Padre [31]. La fundamentación trinitaria de nuestra referencia a Dios como criaturas debería estudiarse por separado en un tratado especial [32]. Pero para nosotros significa principalmente que todas nuestras relaciones dentro del plano humano, si es que han de referirse al tú de una persona salva, sólo son comprensibles a partir de la persona salvadora de Cristo, que ha redimido y renovado aún más maravillosamente nuestra relación con el tú.

Si es verdad que a nosotros se nos comunica otra vez el verdadero ser personal por medio de Cristo y de su gracia [33], que siempre se refiere esencialmente a una persona, también lo es que nunca podemos recobrar ni alcanzar plenamente este don ni la tarea que lleva consigo. En sentido último y radical, tenemos que recibir inmerecidamente de Dios nuestro ser personal y su profundo misterio. El Apocalipsis describe esta realidad utilizando la imagen de la piedra blanca en la que está escrito el nombre de cada uno (Ap 2,17), nombre que nadie conoce fuera de Dios, el único que puede revelarlo gratuitamente al hombre. Entre los hombres sólo es posible verdadera visión y comprensión allí donde sopla el espíritu del amor auténtico; solamente un tú lleno de comprensión puede abrirnos los ojos para que descubramos ciertas profundidades. Del mismo modo, se necesita un ambiente de la más pura comprensión y el amor más desinteresado para que yo vea con claridad quién soy propiamente. Unicamente Dios, el tú más puro y perfecto, me ama de esa manera: capaz de asignarle a mi tú su puesto último y definitivo, de decirme tú con un timbre nuevo, propio y permanente, de llamarme por mi nombre definitivo y eterno, que de ahora en adelante va a custodiar y expresar válida y plenamente el secreto de mi persona.

De donde se sigue, por último, que no podemos entender en último término el ser personal si no es teológicamente. Porque nuestra referencia a Dios, que se nos muestra ya gracias a la creación en la relación con el tú de los demás hombres y que fue desfigurada por el pecado, ha sido redimida, configurada y encaminada hacia su plenitud por Cristo.

[31] Cf. O. Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung* (Francfort 1956) 91: «Según el testimonio del Nuevo Testamento, el Hijo, la segunda persona divina, es la imagen primigenia de Dios (2 Cor 4,4; Col 1,15)» (trad. española: *Dios y el hombre al encuentro* [Madrid 1959]).

[32] Cf. B. Langemeyer, *op. cit.*, 213.

[33] Sobre el problema gracia y persona, cf. H. Volk, *Gnade und Person,* en *Gott alles in allem* (Maguncia 1961) 113-129; J. B. Alfaro, *Person und Gnade:* MThZ 11 (1960) 1-19.

d) Resumen

Persona significa el ser más íntimo de cada hombre, su yo, en cuanto sólo es inteligible en relación recíproca con el tú [34] Esta relación tiene un carácter esencialmente verbal, porque nace de una llamada y una respuesta, es don y entrega, porque se fundamenta en un don que no nos es debido y que señala una tarea a nuestra libertad, es una relación de amor, porque posee una dinámica creadora Solamente cuando nos entendemos en relación con un tú podemos decir yo

El *fundamento de la persona* reside en la relación que tenemos con el tú de Dios creador y de Cristo, el «nuevo creador», todo nuestro ser personal consiste en la respuesta amorosa a ese tú Sobre el trasfondo de la relación fundada por la creación se realiza en el campo humano el hacerse persona y el ser persona el espíritu, el cuerpo y el mundo están desde siempre ordenados ontológicamente hacia la persona, y por eso son aspectos que deben ser integrados en esta relación personal

Entendemos la persona como algo que *se está haciendo,* que va creciendo en una autotrascendencia permanente, su condición de posibilidad trascendental y personal es la relación creadora de llamada y respuesta que parte de Dios (como aspecto interno) Sin embargo, se hace categorial en la relación yo tú humana y creadora, con toda su variedad y mediación mundanas

Con esta visión fundamental de la persona no nos quedan por explicar sino algunas características del ser personal, sobre todo en contraposición a la formulación clásica del concepto de persona

En otros tratados tocaremos el tema de la realización concreta de esa relación yo tú que constituye a la persona en la configuración cristiana de la vida [35]

De esta forma, la denominada autonomía de la persona es, en último término, un *encontrarse ante el tú* No vivimos en una «dependencia desnuda de la existencia, sino en relación personal con el ser», porque desde lo más hondo de nosotros mismos somos llamados por Dios como un yo para encontrarnos frente a un tú [36], en vez de ser abandonados a nuestro mero yo Por tanto, toda autorealización significa siempre realización en forma de respuesta a un tú

Cada persona individual es *inconfundible* e *irrepetible,* pues representa fundamentalmente en cada caso la llamada concreta de Dios, que me llama a mí por mi nombre La relación con el tú, que constituye a cada persona individual, es una relación propia, nominal, y no meramente una dependencia formal

Por último, la persona es el misterio más profundo, pues escapa a toda comprensión cuando nos acercamos a ella con intención de objetivarla y contemplarla, desaparece de nuestra vista En cuanto queremos tomarla como objeto, deja precisamente de ser persona Por tanto, no es *objetivable*

La persona nunca se entenderá *aislada,* sino sólo en comunicación creadora y amorosa con otras personas

En las páginas que siguen expondremos lo que significa el hombre como persona a base de la confrontación «el hombre y la palabra»

CHRISTIAN SCHUTZ
RUPERT SARACH

[34] Cf algo semejante en A Brunner, *La Personne Incarnée* (París 1947) 226 «Relation substantielle ou encore substance rapportée»

[35] Especialmente en MS V, cap I, de inmediata publicación, al abordar el tema de ley de Cristo y moralidad cristiana

[36] Cf B Rosenmuller, *Metaphysik der Seele* (Munster 1947) 197

BIBLIOGRAFIA

(SELECCION)

Alfaro, J, *Persona y gracia,* en *Cristologia y antropologia* (Cristiandad, Madrid 1973) 345 366

Auer, J, *Personalismus in der katholischen Theologie Nachgeholte Voruberlegungen* MThZ 16 (1965) 260 271

Balthasar, H U v, *El problema de Dios en el hombre actual* (Cristiandad, Madrid 1960)

Barth, K, *Die kirchliche Dogmatik* III/2 (Zurich 1948)

Berdjajew, N, *Existentielle Dialektik des Gottlichen und Menschlichen* (Munich 1951)

Binswanger, L, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (Munich ⁴1964)

Brunner, A, *Glaube und Erkenntnis* (Munich 1951)

Brunner, E, *Der Mensch im Widerspruch Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen* (Zurich ³1941)

— *Wahrheit als Begegnung* (Berlin 1938)

Buber, M, *Das dialogische Prinzip* (Heidelberg 1962)

— *Das Problem des Menschen* (Heidelberg 1954)

Cirne Lima, C, *Der personale Glaube* (Innsbruck 1959)

Ebner, F, *Das Wort und die geistigen Realitaten* (Ratisbona 1921)

Gloege, G, *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem Versuch einer Fragestellung* KuD 1 (1955) 23 41

— *Person, Personalismus* EKL III (1959) 128 134

Guardini, R, *Mundo y persona* (Cristiandad Madrid 1963)

Guggenberger, A, *Persona* CFT III (1967) 444 457

Haecker, Th, *¿Qué es el hombre?* (Madrid 1961)

Halder, A, y Grillmeier A, *Person* I *Philosophisch,* II *Theologische Wortverwendung* LThK VIII (1963) 287 292

Halder, A, y Vorgrimler H, *Ich Du Beziehung* LThK V (1960) 595 598

Langemeyer, B, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1963)

Lenhart, L (ed), *Universitas* (Festschrift Stohr) t I (Maguncia 1960)

Macmurray, J, *Persons in Relation* (Londres 1961)

Marcel, G, *Homo Viator* (París 1949)

— *Être et avoir* I II (París 1968, trad española I *Diario metafisico,* Madrid 1969)

Mounier, E, *Le personalisme* (París 1949)

— *Oeuvres de Mounier* II (París 1962) 179 245, 429 525

Muhlen, H, *Das Vorverstandnis von Person und die evangelisch katholische Differenz* Cath 18 (1964) 108 142

Muller, M, *Person und Funktion* PhJ (1961 62) 371 404

Muller, M, y Halder, A, *Person* I *Begriff und Wesen der Person* StL VI (⁶1961) 197 206

Pannenberg W, *Person* RGG V (³1961) 230 235

Rombach, H (ed), *Die Frage nach dem Menschen Aufriss einer philosophischen Anthropologie* (Festschrift M Muller, Friburgo 1966) Especialmente B Welte, *Zum Begriff der Person,* 11 12, M Theunissen, *Skeptische Betrachtungen uber den anthropologischen Personbegriff* 461 490

Schleiermacher, Th, *Ich und Du* KuD 3 (1957) 208 229

Schroder, G, *Das Ich und Du in der Wende des Denkens Untersuchung zum Problem der Ich Du Beziehung im philosophischen Denken und in der Theologie der Gegenwart* (Gotinga 1951)

Siewerth, G, *Das Sein als Gleichnis Gottes* (Heidelberg 1958)

Stefanini, L, *Personalismo filosofico* (Roma 1954)

Theunissen, M *Der Andere Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlín 1965)

— *Ich Du Verhaltnis* RGG III (³1959) 553 556

Volk, H, *Gnade und Person* en *Gott alles in allem* (Maguncia 1961) 113 129

Wimmer, R, *Die Dialogik des Menschen nach Martin Buber* StdZ 91 (1966) 126 145

SECCION CUARTA

DUALIDAD DE SEXOS Y MATRIMONIO

Puesto que el ser humano concreto existe como hombre y mujer, en una antropología teológica es preciso plantear también la cuestión del sentido teológico de la bisexualidad. La respuesta a esta cuestión es fundamental para el tema ulterior de la estructura creada del matrimonio, en el que se realiza de manera insuperable la ordenación mutua de ambos sexos. La exposición de esta sección intenta considerar este complejo de problemas a partir del orden de la creación; desde luego, no hay que olvidar que la creación es siempre en concreto creación orientada a Cristo, cosa que se manifiesta de manera muy especial en la consideración teológica de la dualidad de sexos y el matrimonio. En esta sección no abstraemos tampoco de tal relación. Por otra parte, si queremos que la explicación teológica de la bisexualidad y el matrimonio abarque realmente los distintos aspectos creacionales de esta realidad, tenemos que incluir además los datos biológicos, psicológicos y filosóficos. En cambio, acerca del sentido sacramental del matrimonio se tratará en el volumen IV de esta obra, en conexión con la eclesiología.

1. *Visión de conjunto*

La esencia específica del hombre se realiza en dos sexos. No se dan seres humanos plenamente formados en estado puro, sino que normalmente se da el tipo hombre o el tipo mujer. Esa tipificación sexual abarca a todo el hombre, no sólo a su cuerpo, hasta la constitución de células y tejidos, de órganos y funciones (cf. M. Bürger), sino también a la particularidad de su vida anímica y espiritual. Es de subrayar que en los órganos la diversidad se manifiesta claramente como una acentuación y configuración típicamente distintas en la realización de la misma idea de órgano, y que también se acentúan las disposiciones anímicas y espirituales, iguales en su esencia, pero típicamente diferentes. Sin embargo, no existe ninguna persona que dentro del campo corporal y del anímico-espiritual no demuestre en algún rasgo característico acentuaciones del otro sexo. Tengamos en cuenta además que muchas de las notas características del sexo cambian a lo largo del proceso evolutivo, como, por ejemplo, la formación de la voz, el pelo, el pecho, y que algo similar ocurre en lo anímico.

Es preciso andar con tiento al definir los tipos masculino y femenino por sus peculiaridades anímico-espirituales. Tanto los diversos influjos que ejercen las circunstancias, concepciones y costumbres culturales y sociales sobre la formación de los tipos anímicos como la representación del hombre y la mujer en los mitos de los pueblos, siempre interesados por la bisexualidad del ser humano, y especialmente la realidad concreta del hombre individual, no permiten una caracterización de tipos bien definida y libre de objeciones. Quizá lo único posible sería una mera descripción en sentido puramente estadístico. Así, por ejemplo, la mitología habla de amazonas luchadoras y valquirias, habla de Artemis y Atenea Promajos; y la realidad nos habla de la existencia de soberanas no sólo corrientes, sino incluso extraordinarias, que poseían en grado eminente esa capacidad para la vida pública que parece ser específica del hombre; y nos habla también de

hombres que dominaban a la perfección labores específicamente domésticas, al parecer reservadas a las mujeres, como cocinar, confeccionar trajes o hacer bordados artísticos. Finalmente, es muy de considerar que al sexo femenino hace menos de un siglo que se le ha permitido el acceso a la plena formación intelectual y artística, así como a numerosas profesiones que hasta entonces estaban reservadas a los hombres; y este paso sólo se ha dado hasta ahora fundamentalmente en el círculo cultural occcidental. Denotaría falta de método el no tener en cuenta estos datos al preguntarnos por los rasgos típicos anímico-espirituales de cada sexo, porque ellos nos demuestran que muchos rasgos que parecen típicamente masculinos o femeninos no deben atribuirse a la esencia del tipo masculino o femenino como tal, sino que están condicionados más bien por la cultura, la sociedad o la formación. Sin embargo, hay dos diferencias biológicas que son y seguirán siendo de importancia decisiva para la situación que ocupen ambos sexos dentro de la sociedad humana y para su caracterización anímico-espiritual:

Primera. El desarrollo de una nueva vida humana tiene lugar dentro del seno materno a lo largo de los nueve meses que transcurren desde la fecundación hasta el nacimiento. De acuerdo con la naturaleza y la biología, sigue un largo período de tiempo en el que se amamanta al niño. Todo esto supone un desgaste del organismo femenino, ata mucho más a la mujer al hogar, aunque también la une a los niños de una manera más vital y personal, y en lo anímico-espiritual exige también una aptitud especial para el servicio inmediato del niño. Por eso la relación de la mujer con el niño, tanto desde el punto de vista corporal como anímico y espiritual, es más inmediata y primordial que la del hombre.

Segunda. El tiempo de la capacidad de reproducción es mucho más limitado en la mujer que en el hombre. Durante esta etapa de su vida se ve sometida a los períodos medios de veintiocho días en que el óvulo madura y se desprende del folículo. Esto la afecta profundamente tanto en lo corporal como en lo anímico. En el hombre no se da nada parecido. Sería extraño y nos llamaría la atención el que estas dos diferencias no estuvieran fundadas en las peculiaridades normales de los tipos específicos masculino y femenino.

Pero de modo aún más inmediato que su relación con el niño, existe normalmente en el hombre y en la mujer una ordenación polar recíproca tanto anímico-espiritual como corporal. Esto es lo que se expresa en Gn 2,24 y 3,16. En esta ordenación natural se fundamenta la *posibilidad* del matrimonio. El relato yahvista de la creación alude a ello en Gn 2,20, diciendo que entre todos los animales no se encontró para Adán una ayuda adecuada, pero que Adán reconoció en la mujer formada de su costilla (v. 23) hueso de sus huesos y carne de su carne, es decir, un ser semejante a él. Y en el versículo 24 se dice: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y ambos serán una sola carne».

El matrimonio es la comunidad de vida de un hombre y una mujer, que por derecho es indisoluble y que abarca toda la vida, incluida la comunicación sexual. Teniendo en cuenta Gn 1 y 2 y la aplicación que hacen Jesús (Mt 19,4ss; Mc 10, 6-9) y Pablo (Ef 5,31s), puede afirmarse como teológicamente cierto que sólo el matrimonio monogámico e indisoluble responde plenamente a la idea de Dios. Sin embargo, haría falta todavía una explicación ulterior para la cuestión de si se pueden deducir de la naturaleza del hombre, tal como se presenta después del pecado original y antes de la redención por Jesús, ciertas exigencias relativas al matrimonio, a su realización, unidad e indisolubilidad, y los derechos y obligaciones de los casados, como están en vigor en el cristianismo; eso significaría que todas las demás regulaciones jurídico-sociales de las relaciones sexuales deberían considerarse como opuestas a la naturaleza humana, aun cuando en otras culturas

hayan dado pruebas, quizá a lo largo de miles de años, de que en cierto sentido producen buenos resultados [1]. Si respondemos afirmativamente a esa pregunta, quizá resulte difícil justificar la poligamia y el libelo de repudio sólo dentro del pueblo escogido apelando a una dispensa especial de Dios (cf., por ejemplo, Gn 29 y 30). Si contestamos negativamente, cabría hablar en sentido etnográfico e histórico-cultural de relaciones sexuales diversas, ordenadas según el derecho o la tradición, a las que podríamos denominar en cada caso formas históricas del matrimonio sobre una base puramente natural, pero que están más o menos alejadas de la figura ideal del matrimonio conocida por la revelación y basada en un plano sobrenatural, sin que eso signifique que estén en contradicción con la naturaleza misma del hombre. Pero esta interpretación no respondería a la concepción teológica tradicional, que está presente también en los documentos eclesiásticos. Con todo, quizá no fuera imposible que bajo el influjo de la divina providencia se hubiera dado y se diera todavía también fuera del cristianismo una evolución superior histórica del matrimonio, que habría facilitado objetivamente la disposición para recibir la revelación.

Consta en todo caso para los cristianos, y especialmente los de nuestros días, que el matrimonio es una relación basada en un contrato libre de los esposos, que exige como ideal la unidad y la indisolubilidad no sólo para cuidar de la descendencia, sino incluso por causa de la profundidad personal de sentido del acto matrimonial y la comunidad duradera de vida; por eso sólo puede realizarse de acuerdo con ese ideal en una comunidad duradera de los esposos vivida en un amor mutuo y fiel. Entonces el matrimonio se convierte en esa comunidad íntima de personas en la que la limitación masculina se ve recogida, completada y enriquecida por la mujer, y la de la mujer por el hombre; de esa forma ambos se conducen mutuamente a un desarrollo superior personal y espiritual, transformándose en bendición para la cultura y la sociedad. En el matrimonio, los cuerpos de los esposos sirven también para la unificación de las personas, y no solamente para los fines de la reproducción y del *remedium concupiscentiae*. No sirven para la unión en la embriaguez pasajera del instinto, sino como medio de expresión de la entrega mutua y duradera de la propia persona. Este es el fundamento de que la bendición de la creación en el paraíso pueda cumplirse mediante la reproducción y la educación de una manera totalmente conforme con la voluntad de Dios.

En el matrimonio se da una comunicación de las personas totalmente distinta de la comunicación de tipo meramente intencional: ideas, adhesión, promesas, acciones o símbolos de amor. La entrega matrimonial en la carne va mucho más allá de lo meramente corporal, es un abrirse mutuo en experiencia singular de la persona; por eso en hebreo, griego, latín, castellano, alemán y francés se denomina también «conocer» [2]. El encuentro sexual, como entrega mutua y valiosa de personas espirituales y corporales, es un germen esbozado por la naturaleza de lo que serán las sociedades humanas naturales (cf. Gn 2,18.21ss). En él la tendencia corporal a la unificación, el amor exigente, dirigido al tú para el enriquecimiento del yo, y el amor del yo que se entrega sin egoísmo al tú, están destinados a convertirse gracias a la mediación del eros sexual en la unidad específicamente matrimonial de la relación entre los esposos. A grandes rasgos, este desarrollo específico de la personalidad, que lleva las riendas de la vida en la comunidad de los esposos, resulta indispensable para la maduración del hombre y la mujer en orden a realizaciones comunitarias de mayor envergadura (familia, profesión, Estado).

[1] Cf. sobre este punto Sánchez, *De matrim. sacram.*, l. II, disp. XIII, 4.ª sent.
[2] Cf. LThK III (1959) 996s; ThW I, 696.

2. *La dualidad de sexos*

Todas estas consideraciones presuponen sencillamente el hecho de la bisexualidad del ser humano. Si lo miramos con mayor detenimiento, descubrimos desde luego que la bisexualidad es un fenómeno con muchos aspectos que, por consiguiente, debe estudiarse desde diversos puntos de vista.

a) Datos biológicos.

No es sólo el pensamiento mitológico el que nos muestra que el hombre está profundamente interesado en la cuestión del sentido y fundamento de la bisexualidad. También lo hace Tomás de Aquino cuando enseña en *S. Th.* I, q. 92, a. 1, que la mujer ha sido creada para ser una ayuda del hombre en la procreación, ya que para cualquier otro tipo de ayuda hubiera sido mejor un segundo hombre. Esta concepción se basa en la teoría de la materia y la forma en la procreación, según la cual la mujer no tiene la capacidad de producir un verdadero semen por «ebullición» de la sangre, sino sólo una materia apropiada para la procreación, un semen imperfecto e incompleto, mientras que el hombre hace «ebullir» su sangre hasta formar un verdadero semen y por medio de él da forma a la materia ofrecida por la mujer [3].

En nuestros días es sabido que las células reproductoras masculinas y femeninas son un material igualmente dotado de forma, vivo, sobre todo los genes contenidos en los cromosomas. El óvulo y las células del semen se forman de manera totalmente independiente de la actuación sexual de las personas. Son partes autónomas del organismo de los padres. Por la cópula natural se depositan espermatozoides en gran cantidad dentro de los órganos sexuales femeninos gracias a la eyaculación, y van subiendo automáticamente en su interior. Muchos de ellos son reabsorbidos en seguida; cuando uno de ellos se encuentra con un óvulo apto para la concepción en el útero o, como ocurre casi siempre, en una de las trompas, penetra por su propia acción dentro de él, uniéndose los núcleos de ambas células y produciéndose la fecundación, que da como resultado el denominado zigoto, del que se origina el nuevo organismo pluricelular gracias a una división continuada.

Hasta 1875, en que pudo observarse *in vivo* la fusión de una célula espermática con un óvulo en un equinodermo, comprendiéndose entonces que en eso consistía la esencia de la fecundación, no cayeron por tierra la razón que daba santo Tomás de la bisexualidad, su idea aristotélica de que la mujer es un hombre que no ha llegado a perfección por culpa de circunstancias externas poco favorables (por tanto, según él, el hombre es siempre el fin propio que persigue la naturaleza), el fundamento de la concepción canonista de la *afinitas*, así como otros conceptos y fundamentaciones de los canonistas y moralistas, de los que no podemos hablar en este lugar. Así se vio la gran importancia que tiene en este terreno el conocimiento biológico; por eso en algunos puntos importantes volveremos a recurrir a él.

[3] La *commixtio seminum* o *sanguinum dentro* de la cópula consumada era algo fundamental para la cuestión de los casos de *impedimentum affinitatis* hasta la entrada en vigor del CIC; por eso se consideraba y se denominaba a la cópula *actus generationis*. Sobre la comprensión biológica de la *commixtio seminum* o *sanguinum*, cf. la manera de tratar el acto matrimonial y la procreación en Alberto Magno, en Tomás y en los siglos que siguieron hasta la entrada en vigor del CIC: H. Doms, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft* (Maguncia 1965) 61-92. En la misma obra se ofrece documentación sobre el *impedimentum affinitatis* desde el siglo XIII hasta 1918.

1. La determinación del sexo en el hombre la producen los espermatozoides en la fecundación. Después de las divisiones reductivas (mitosis), el óvulo tiene un cromosoma *x;* la célula del semen puede tener un cromosoma *x* o un cromosoma *y; x* + *x* da un ser femenino; *x* + *y,* un ser masculino.

2. En las divisiones de maduración de las células reproductoras sobrevienen anomalías que tienen como consecuencia distribuciones anormales de los cromosomas sexuales en las células reproductoras y en el zigoto que se origina de ellas por la fecundación. De esta manera resultan formas intersexuales, que externamente pertenecen a uno u otro sexo, pero que no poseen una formación sexual normal de toda la persona. Hay una gran cantidad de pasos intermedios hasta llegar al auténtico hermafrodita, lo cual tiene importancia en el momento de interpretar metafísicamente los sexos (cf. *Der Grosse Herder,* Ergänzungsband I [1962], 563s, y E. Overzier, *Die Intersexualität* [Stuttgart 1961]).

3. Todo feto humano es, en primer lugar, un ser *neutro,* con disposición tanto para los órganos sexuales masculinos como femeninos. Más adelante desaparece o se atrofia una de esas dos estructuras sexuales. Cf. Rauber-Kopsch, 234.

4. Hay muchos indicios de que en todos los animales con sexualidad separada sirve de base la doble sexualidad, que luego reaparece ocasionalmente de manera anormal en algunos individuos particulares. Es posible que cada célula esté capacitada para la diferenciación masculina *y* femenina, pero en la mayor parte de los casos se diferencia en una dirección. Hay también animales que normalmente son y se comportan como seres masculinos y después como femeninos, o a la inversa.

5. Con frecuencia aparece dentro del reino animal la partenogénesis, esto es, el nacimiento de nuevos individuos a partir de huevos no fecundados y a veces a lo largo de muchas generaciones. Pero luego intervienen otra vez de repente los machos y se siguen una o varias generaciones con fecundación. También en el caso del hombre se han podido observar algunos pasos partenogenéticos en las primeras divisiones del óvulo. Sin embargo, hay algunas especies en las que la partenogénesis constituye el único modo de reproducción y los machos son totalmente desconocidos. Puede aceptarse con toda seguridad el hecho de que en esos casos la partenogénesis ha sobrevenido por evolución a partir de la bisexualidad a lo largo de la historia de la especie. Aparte de eso, hay seres vivos en los que el aumento del número de individuos no se verifica por medio de células sexuales, sino únicamente por división de todo el ser vivo o por retoños.

6. En muchos animales se originan varios individuos, a partir de un único óvulo fecundado, por división del feto: por ejemplo, en muchos insectos, y entre los mamíferos es cosa normal en los armadillos. También en el hombre se producen a veces esas divisiones. En ese caso se dan los llamados gemelos de un solo óvulo, que la mayor parte de las veces se desarrollan hasta convertirse en personas totalmente normales.

7. En el reino animal, la cópula tiene siempre lugar de tal manera que gracias a ella sea posible el encuentro de las células del óvulo y del semen (cf. épocas especiales de celo). Si falta esa posibilidad, falta también la inclinación a la cópula. Sin embargo, puede darse el caso de que una única cópula sea suficiente para la fecundación de millones de huevos durante varios años. En la abeja reina los espermatozoides que ha recibido siguen siendo aptos para la fecundación durante cuatro o cinco años; en muchos tipos de hormigas, durante quince o incluso veinte años. Entre los mamíferos, los murciélagos experimentan una distancia de varios meses entre la cópula y la fecundación del óvulo: la cópula tiene lugar antes del letargo invernal; la fecundación del óvulo, después. En el hombre, la fecundación, ciertamente, no acaece en el mismo momento del coito, sino más

bien varias horas o algunos días después (capacidad de fecundación de los espermatozoides). Por eso ya no se puede hablar hoy de un *actus generationis* humano. Quizá es único el caso del hombre, en el que la disposición fundamental del hombre y la mujer para la cópula es independiente de la posibilidad de que se siga o no una fecundación. Al hacer esta observación no pensamos sólo en una imposibilidad accidental de fecundación, sino también en una imposibilidad debida a las leyes de la naturaleza. Según esas leyes, la mujer es estéril después de la fecundación, todo el tiempo de la gravidez, antes de conocer la menstruación y después de la menopausia. Sin embargo, la mujer sana sigue siendo capaz de copular durante la gravidez y después de la menopausia. Puesto que la capacidad de ser fecundado el óvulo casi nunca pasa de las seis horas, y quizá se reduce a tres horas después de haberse roto el folículo, una mujer con una menstruación completamente normal sería capaz de concebir a lo más seis por trece o catorce, es decir, unas ochenta y cuatro horas en todo el año y, en cambio, siempre estaría fundamentalmente dispuesta para el coito. John Rock (*Geburtenkontrolle* [Olten 1964] 199) atribuye al óvulo humano desprendido del ovario una capacidad de fecundación de veinticuatro horas de duración. Según mis conocimientos, el cálculo de tiempo más amplio atribuye a la mujer una capacidad de concepción de cuarenta y ocho horas después de la rotura del folículo. En caso de gravidez, la aptitud para la concepción es mucho más desfavorable, mientras que en comparación la disposición para la cópula se limita en grado muy pequeño, sobre todo por motivos éticos. De ahí parece seguirse que por motivos basados en las leyes de la naturaleza y no meramente accidentales no puede decirse de cada acto natural de coito que sea *per se aptus ad procreationem prolis* (canonísticamente, puede emplearse esta terminología si se explica exactamente lo que entiende con ella el derecho). Si existe una certeza basada en leyes de la naturaleza de que en acto doble de la cópula una persona es *hic et nunc* incapaz para la fecundación, y lo saben los dos, su acto de coito es, en primer lugar, como suceso natural *per se ineptus ad procreationem prolis,* y lo mismo ocurre si lo consideramos como acto humano. Porque desde 1875, y también después de la entrada en vigor del CIC, se ha dado un notable progreso en los conocimientos biológicos, sobre todo en lo referente a la maduración y desprendimiento del óvulo en la mujer.

8. En los animales acuáticos, la unión de las células reproductoras para la fecundación se confía muchas veces a la corriente y a la atracción química de los espermatozoides por el óvulo. También fuera del agua ciertos mecanismos producen una liberación de paquetes de espermatozoides del macho, mientras que la hembra introduce semejante paquete en la abertura sexual sin que haya cópula. Recordemos además la posibilidad, frecuente en el reino animal, de que espermatozoides de *una* cópula permanezcan vivos en el organismo femenino durante largos años y sean suficientes para numerosas fecundaciones.

Ponderando todos estos datos, sobre todo los puntos siete y ocho, se impone la pregunta de por qué ha constituido Dios al hombre como ser sexual precisamente de esta manera. Atendiendo exclusivamente a la reproducción, muchos teólogos pensarían que hubieran sido más adecuadas otras posibilidades de copulación y fecundación, si se dirige la mirada a las existentes en el reino animal.

b) Sentido de la dualidad de sexos.

De todo lo que hemos dicho surge la pregunta de por qué es bisexual la reproducción del hombre. Y aún más: qué significa la bisexualidad en el reino de los organismos. Por qué hay organismos que no se reproducen sino de manera vegetativa y otros cuya reproducción es sólo partenogenética. Y si se responde

aludiendo a la mezcla de rasgos hereditarios, que en líneas generales está ciertamente relacionada con la bisexualidad, debe pensarse también que hay casos en los que no se da más que la autofecundación[4]. Puesto que dentro de una consideración evolucionista no cabe ninguna duda de que, en todos los casos en los que un organismo superior se aparta de la fecundación que va unida a la mezcla de propiedades, tiene lugar el abandono de esta ordenación, que de ordinario es tan útil, debemos preguntarnos si no habrá detrás de la bisexualidad otro sentido completamente distinto. En todo caso, la bisexualidad del *hombre,* si se tienen en cuenta la peculiaridad de la personalidad humana y los hechos biológicos universales, plantea ciertas cuestiones que no pueden resolverse a base de la misión reproductiva (Aristóteles, Tomás), a pesar de que es evidente que existe una conexión entre la bisexualidad y la reproducción.

α) *Intentos de explicación metafísica.* Diversas interpretaciones metafísicas de la bisexualidad me parecen artificiales y poco convincentes. Si Thoma Angelika Walter —en cuanto puedo entender sus difíciles expresiones y línea de pensamiento— reduce los dos sexos a esencia y existencia, haciendo corresponder al hombre más bien con la esencia por su mayor riqueza de cualidades y a la mujer con la existencia, yo pienso que, dada la profundidad y la universalidad de estos principios, esta interpretación debería resultar adecuada siempre que aparece lo masculino y lo femenino. Pero no es ése el caso, ni mucho menos. Pensemos en la diferenciación somática y psíquica de algunos insectos sociales, entre los cuales, como en el caso de las abejas, los machos sólo o casi sólo son necesarios para la fecundación de la reina y, tanto en su constitución física como en lo que realizan en favor de la especie, quedan muy por detrás del sexo femenino, mucho más diferenciado. O pensemos también en la formación de machos enanos en ciertos grupos del reino animal, en los que están atrofiados casi todos los órganos internos, excepto los órganos sexuales. En la configuración de las hembras no se dan nunca regresiones de una categoría similar. Y, por último, ¿podemos atribuir siempre objetivamente, sin arbitrariedad, a la esencia o a la existencia determinadas perfecciones ontológicas?

Tampoco puedo emitir un juicio más favorable sobre el ensayo de Bernardin Krempel. Según él, el hombre como tal expresa la naturaleza específica humana en cuanto constituida por dos partes totalmente diferentes: materia y espíritu; la mujer como tal expresa la naturaleza específica en cuanto estas dos partes constituyentes se fusionan en una unidad (cf. pp. 160-161). Opina que el sexo se forma, en primer lugar, en el hombre, y que en los animales y las plantas sólo se encuentra en forma atenuada. En este último caso se limita a la conservación de las especies; lo mismo que en el hombre, el sexo masculino es más rico en posibilidades, mientras que el femenino es más unitario. En esto Krempel se equivoca tanto como Walter. En mi opinión, ese enigma que es el hombre, compuesto de materia y espíritu y formando una unidad a partir de ambos, si lo consideramos metafísicamente, no se manifiesta exclusiva ni siquiera principalmente en la diferencia de sexos. Basta recordar, por ejemplo, el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, y lo fácilmente que se alteran (venenos, enfermedades del espíritu condicionadas somáticamente, enfermedades psicosomáticas).

Me parece muy poco probable que se consiga alguna vez la reducción de hombre y mujer a principios metafísicos. Creo que la razón de ello reside en que,

[4] Así, por ejemplo, en los platelmintos, los nemertinos, los cirrópodos, el *limnaeus* (caracol); en las plantas está extendida la autogamia entre las algas, hongos, y en las plantas fanerógamas cleistógamas (polinización antes de la abertura del capullo).

según las indicaciones de la revelación, el sentido último de los dos sexos penetra profundamente en el campo teológico.

β) *Bisexualidad y analogía con la Trinidad.* Para el teólogo cristiano se plantea la cuestión de si el hombre y la mujer, en su ordenación monogámica recíproca, pueden concebirse tal vez como una analogía de la Trinidad. Adelantemos aquí que, según la tradición escolástica, en todos los entes finitos se encuentra una «huella» de la Trinidad y en el espíritu creado una «imagen» de la Trinidad.

Para ceñirnos a la idea de la bisexualidad queremos hacer referencia a E. Przywara, *Anthropologie* I, 142: «Imagen» de Dios y para Dios que en el misterio de su «movimiento circular» interno (salida y regreso del Hijo al Padre en el Espíritu Santo) «es una *relationis oppositio...,* frente a la relación que es Padre, Hijo y Espíritu». J. G. H. Holt *(Autonomie des Geschlechtlichen),* siguiendo a Hedwig Conrad-Martius, presenta un planteamiento demasiado breve, pero quizá susceptible de un ulterior desarrollo. Sin embargo, en ocasiones suscita ciertas objeciones tanto desde el punto de vista metafísico como biológico. Citemos, asimismo, a Scheeben, que en su *Dogmatik* II/3, núm. 375, concibe la producción del primer hombre como un *analogon* al origen del Hijo y del Espíritu Santo (cf. también *Mysterien des Christentums,* ed. Höfer [²1950] 154s). Tuvo un precursor en Cornelius a Lapide, *In Gn 2,22.* F. Zimmermann, *Die beiden Geschlechter, 46-56,* desarrolla profundamente la idea de que el hombre y la mujer reproducen el modelo del origen del Hijo y del Espíritu Santo. Todos ellos son ensayos especulativos, basados más o menos rigurosamente en datos dogmáticos y escriturísticos.

Por causa de su importancia y de su influjo, vamos a recordar aquí especialmente la concepción del gran teólogo protestante Karl Barth. Barth parte del hecho de que Dios se habla a sí mismo en plural en Gn 1,26, y llega a la conclusión (KD III/1, 216) de que esto apunta «en la dirección» de la idea cristiana de la Trinidad. Se apoya en la «pluralidad claramente testimoniada de la esencia divina, en esa diferencia y relación, ese estar y obrar conjuntamente en el amor, ese yo y tú que es ante todo acontecimiento en Dios mismo. ¿No habrá ningún motivo para que se nos diga esto precisamente en este contexto? ¿No cabrá pensar que entre ese rasgo de la esencia de Dios, de incluir en sí mismo un yo y un tú, y la esencia del ser humano, que es hombre y mujer, nos encontramos con una correspondencia realmente sencilla y clara, a saber: con una *analogia relationis?* Del mismo modo que se comporta en la esencia divina el yo interpelante respecto del tú divino interpelado, se comporta también Dios con respecto al hombre creado por él, y, en la misma existencia humana, el yo con respecto al tú, el hombre con respecto a la mujer. No puede tratarse más que de una analogía» (p. 220). Esta idea es ampliamente desarrollada. En la página 222 se halla un resumen muy conciso: «¿Y cuál es el prototipo o el modelo según el cual fue creado el hombre? Según las reflexiones que acabamos de hacernos, la relación y la diferenciación del yo y el tú en el mismo Dios. El hombre ha sido creado por Dios de acuerdo con esa relación y diferenciación: como un tú interpelable por Dios, y al mismo tiempo como un yo responsable ante Dios, en la relación de hombre y mujer, en la que el hombre es el tú del otro ser humano y precisamente por eso y en la responsabilidad frente a esta exigencia él mismo es yo».

Esta interpretación está presente en todos los capítulos que tratan del hombre y la mujer y del matrimonio en KD III/1, III/2 y III/4. Desemboca, por último, en las relaciones entre Cristo y la Iglesia, pero argumenta a partir de Gn 1 y 2. Las consideraciones de Barth, extensas y muchas veces agudas y pro-

fundas, presentan con todo muchas dificultades a causa de su falta de precisión en la expresión y en el empleo del concepto de analogía y por otros diversos aspectos.

Me parece muy importante el hecho de que recientemente la exégesis protestante haya presentado objeciones a la citada analogía entre una relación yo-tú intradivina y la que se da entre el hombre y la mujer. Cf. W. Eichrodt, *Teología del AT* II (Madrid 1976) 135, nota 47: «La explicación que hemos dado coincide con la intentada por Karl Barth... en un punto decisivo, a saber: el destacar que el hombre, en cuanto portador de la imagen divina, es un ser al que Dios habla como tú y hace responsable como yo... Por el contrario, esa relación entre el modelo divino y el cotejo yo-tú expresado en el hecho de que el hombre y la mujer son el uno para el otro a la vez que se oponen entre sí, relación que se basa en su manera peculiar de entender el plural de Gn 1,26..., es, lo mismo en la concepción de *selem* y *demut* como prototipo y modelo que en la admisión de una *analogia relationis* entre la existencia humana y el movimiento interno de la esencia divina, una interpretación de las palabras de la creación que no tiene suficiente base filológica y que resulta extraña a la imagen de Dios del escritor sacerdotal, verificable en otros pasajes». W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte,* 146, n. 4, da este juicio sobre la interpretación de Barth: «Por tanto, si nos atenemos a consideraciones de tipo exegético, no podemos admitir *a)* la semejanza divina en la confrontación entre el hombre y la mujer (según el v. 27), ni tampoco *b)* aceptar la diferenciación del yo y tú en Dios (según el v. 26), puesto que dentro del documento sacerdotal es poco probable que Dios se dirija a un consejo celeste con estas palabras, y además no se trata de una deliberación, sino del anuncio de un hecho... Por tanto, esta exégesis apenas puede apoyarse en el texto». J. F. Konrad, *Abbild und Ziel der Schöpfung,* 177-244, hace una crítica exegética y teológica muy acertada de la concepción de Barth. Citemos las frases siguientes, tomadas de entre sus muchos argumentos (p. 188): «A pesar de la profundidad de ideas, la interpretación del pasaje de la *imago Dei* parece, desde el punto de vista exegético, muy discutible. Da la impresión de que se defiende, cueste lo que cueste, para fundamentar un resultado previamente admitido. La prueba más clara la tenemos en el hecho de que se esfuerza por hacer una exégesis de los conceptos de *selem* y *demut* y un estudio de las partículas *b^e* y *k^e de acuerdo* con ese resultado al que aludíamos. Es sobre todo discutible la certeza con la que afirma Barth que P al hablar de *zāchār ŭn^ekēbā* define la semejanza divina. ¿No podría tratarse en las palabras 'macho y hembra' de una explicación sintética del 'y Dios creó al hombre' o de una explicación analítica del 'a imagen de Dios lo creó'? Una consideración más detenida del escrito sacerdotal y su posibilidad, ¿no sugiere incluso como más acertada la explicación sintética?», etc. Me remito también a los signos críticos de admiración y a las observaciones que hace Konrad a la larga cita de KD III/1, 228, en las páginas 197s. De maneras diversas, los citados exegetas y también H. Wildberger aluden a que Gn 9,6 relaciona claramente la imagen de Dios con el hombre singular, y que tampoco Sal 8 y Eclo 17 ponen en relación al hombre y la mujer con la imagen de Dios (H. Wildberger, *Das Abbild Gottes,* 493).

A pesar de que miro con simpatía la intención de Barth de dar una visión de conjunto del AT y del NT, no estoy de acuerdo con su intento de exégesis del AT ni con su método de argumentación de Gn 1 a Pablo, ni sobre todo con la conexión demasiado estrecha que él establece entre la comunidad de naturaleza humana y la bisexualidad. No sólo es evidente que Gn 9,6 y Sal 8 estiman imagen de Dios al hombre singular como tal, independientemente de la relación que en cuanto ser sexual pueda tener con el otro sexo, sino que en el mismo evangelio

aparece el mandamiento del amor al prójimo equiparado al mandamiento de amar a Dios, sin referencia alguna a la relación entre hombre y mujer. Me remito a pasajes como Lc 10,30-37 (el buen samaritano); Mt 18,23-35, en especial el versículo 35 (el creyente despiadado); Mt 25,35-46 (juicio final). La relación entre el hombre y la mujer es una circunstancia especial dentro de las relaciones personales interhumanas y tiene su centro normativo en el matrimonio, como se ve obligado a reconocer en último término el mismo Karl Barth: «... todo lo que se puede decir en general de esta (relación entre el hombre y la mujer) vale también en especial para el matrimonio; más aún: vale originariamente y en primer lugar para el matrimonio. En todo caso, lo que vale especialmente para el matrimonio sirve de patrón para todo lo que puede decirse en general sobre el encuentro del hombre y la mujer» (KD III/4, 203).

Estoy plenamente convencido de que es el hombre *singular* el que es imagen de Dios, y de que la mujer lo es tanto como el hombre. Opino además que la comunidad de naturaleza humana y el mandamiento del amor que la acompaña se refiere a un aspecto de la semejanza divina que en sí no tiene ninguna relación con la bisexualidad, pero que puede muy bien llegar a tener algo que ver con ella a través de la sexualidad de uno o de varios hombres que se encuentran. El hombre necesita de los otros hombres, la persona humana necesita de otras personas humanas, puesto que durante su infancia no es capaz de mantenerse por sí misma y después se mantiene y se desarrolla más fácilmente a base de una división del trabajo en una unión social, y desde el punto de vista anímico-espiritual, su desarrollo como persona depende de la confrontación con otro ser humano. En el caso de que Dios hubiera creado solamente *un* hombre y de que hubiera establecido con él una relación de amistad mediante una revelación inmediata, gracias a esa amistad el hombre podría actuar espiritualmente, en virtud del conocimiento y amor de Dios y frente a la naturaleza no espiritual, como señor semejante a Dios, pero su semejanza divina, en la que entra también su capacidad de amar, no tendría ningún objeto adecuado a ella. No lo serían las criaturas no espirituales, ni tampoco Dios, porque a Dios no se le puede enriquecer con ningún tipo de amor ni de adoración. Unicamente la existencia de más de un hombre nos proporciona la posibilidad de dar o realizar para otro ser semejante a Dios algo que sirva para la conservación o enriquecimiento de su vida, puesto que los hombres están necesitados corporal y espiritualmente. Esa capacidad de dar algo a otro hombre, de poder enriquecerle, tiene su correspondencia analógica en la actividad creadora o enriquecedora de Dios. Y desde el momento en que existen varios hombres, que no son nunca plenamente iguales entre sí, nace la cultura humana. Por el hecho de que haya dos sexos aumentan notablemente las posibilidades culturales. Toda sociedad humana debe tomar postura y determinar ciertas normas en su orden social, en sus costumbres y moralidad ante el hecho de la existencia de hombres y mujeres. Sin embargo, *de facto,* las tareas especiales e insustituibles que impone la bisexualidad dependen del encuentro específicamente sexual del hombre con la mujer, y en líneas generales están en conexión con la tarea de la reproducción. Pero se nos plantea aquí la pregunta de por qué en el hombre esa reproducción se encuentra ligada a los dos sexos, siendo así que sería por lo menos perfectamente concebible una multiplicación de las personas partenogenética o incluso asexual, o un hermafroditismo con cópula, u otras posibilidades, de acuerdo con la diversidad que se da dentro del reino animal. Como expondremos más adelante, en mi opinión, el fundamento último de la bisexualidad está relacionado con la determinación sobrenatural del fin del hombre, y en concreto con la encarnación. Sin embargo, creo que esto sólo puede fundamentarse en el NT, y que en sentido estricto no es demostrable. Por tanto, en este punto estoy de

acuerdo profundamente con Karl Barth por una parte, pero, por otra, me separo de él tanto metódica como objetivamente.

γ) *Sobre la psicología de los sexos.* A pesar de las dificultades que hemos expuesto [5] y que se oponen en nuestros días a una decidida caracterización teológica de las peculiaridades psicológicas del hombre y la mujer, no debe pasarse por alto semejante propósito. En este punto sigo principalmente el método de Bujtendijk y Lersch, que en su clasificación atienden especialmente a la comprensión de las particularidades anatómicas y fisiológicas, así como a la fuerza expresiva de las formas corporales, movimientos, etc., de ambos sexos.

Hemos destacado ya que las células seminales del hombre se diferencian de las de la mujer por los cromosomas sexuales *xy* frente a los *xx* de la mujer. La forma y el comportamiento de las células sexuales antes y durante la fecundación tienen ya cierta fuerza expresiva respecto del comportamiento masculino o femenino. El óvulo es relativamente grande, redondo, centrado en un punto, y no se divide en diversas secciones diferenciadas. Cuando se desprende del ovario por la rotura del folículo, es transportado pasivamente a través del conducto de la trompa hasta el útero. Si no es fecundado, se mantiene dentro del útero, sin movimiento propio, hasta que muere. Por el contrario, el espermatozoide, mucho más pequeño, es alargado, se compone de una cabeza, que contiene los cromosomas; una parte intermedia, que contiene un cuerpo central y quizá también mitocondrios y microsomas, y una cola, que le sirve para tener movimiento propio. Al llegar al organismo femenino, avanza en dirección contraria a los pestañeos de las células del útero (superando una resistencia) hasta el orificio de la trompa, donde puede ser que encuentre un óvulo maduro para la fecundación, en cuyo caso penetra de manera activa en él. Ahora es cuando comienza también a ser activo el óvulo; el proceso siguiente hasta la unión de los núcleos del óvulo y del semen para formar el núcleo diploide del zigoto y hasta la primera división del zigoto piden la actividad de ambas células reproductoras. Por tanto, el espermatozoide va en busca del óvulo de manera activa, mientras que el óvulo se ve «impulsado» a la actividad propia gracias al espermatozoide. Nos llaman la atención ciertos parecidos con las formas de proceder el hombre y la mujer en sus conductas «típicas» de cortejo y encuentro. Cf. E. v. Eickstedt, 2371s.

Si queremos conseguir una visión objetiva de la psicología de los sexos convendrá recordar primero algunos aspectos importantes que influyen en el origen de la psicología característica de cada persona humana. Creo reconocer los siguientes: 1) la herencia; 2) influjos probables de la madre sobre el feto: a través de cambios psicosomáticos en el sistema vascular, en el sistema nervioso o en las glándulas de secreción interna de la madre, o a través de enfermedades, medicinas, venenos de la civilización; 3) vivencias que tiene el niño pequeño después del nacimiento con la madre y el padre, y quizá también con los hermanos; en un principio son puras reacciones, sin que adopte una postura personal. Esa misma postura que empieza más adelante y que se desarrolla dentro de un círculo más amplio de niños y adultos. Los éxitos y fracasos propios, la importancia de la educación, el ejemplo, las costumbres; 4) una influencia muy fuerte de las ideas y valores dominantes, del grado de civilización, los medios de masas, el espíritu de la época; 5) a eso se añade el influjo de la fe religiosa y de su práctica, y también la falta de fe. De ordinario, factores tan reales como la gracia divina y la acción del diablo permanecen invisibles. Y en mi opinión, tampoco es posible afirmar con fundamento nada sobre la igualdad o desigualdad del factor específicamente espiritual en todos los hombres.

[5] Cf. pp. 544s

De todo esto resulta que la psicología concreta de cada hombre y cada mujer, hasta que llega el momento en que la persona empieza al menos a formular juicios propios y a tomar postura autónoma y libre frente a sí mismo y su relación con el mundo que le rodea, se encuentra ya fuertemente predeterminada en sus concepciones y valoraciones, y también en lo que se considera como apropiado o no apropiado para un chico o una chica, y esta predeterminación tiene lugar tanto en la parte consciente como en la inconsciente de su vida anímica.

Son además dignas de consideración las siguientes particularidades: 1) Las valencias (capacidad efectiva) de los factores hereditarios que producen la determinación sexual pueden ser más fuertes o más débiles. 2) El modo de realización de la naturaleza humana, que es típicamente distinto en el sexo masculino o femenino, no se exterioriza en el sector anímico-espiritual en que uno de los sexos posea determinadas disposiciones o capacidades que le falten radicalmente al otro. La diferencia radica más bien en cierta acentuación, dinamismo o dirección distintos. 3) La corporalidad es en muchos aspectos no sólo condición o causa de lo psíquico, sino también su campo de expresión, así como, desde otro punto de vista, su instrumento.

En la misma estructura y funcionamiento de los órganos sexuales del hombre y la mujer se anuncia ya una relación muy significativa con el modo de ser de ambos sexos. En el hombre, el órgano esencial está dispuesto para una actividad centrífuga, para penetrar en otra persona, para comunicarle algo, gracias a lo cual esta otra persona, en el caso óptimo biológico, experimenta un efecto muy profundo: la gravidez. Para el hombre, el acto dura poco tiempo y no produce efectos que afecten de manera inmediata a su corporalidad. En la mujer, el órgano correspondiente está preparado para dejar que el hombre penetre en ella. Lo que el hombre deposita en la mujer sigue actuando dentro del organismo de ésta al menos durante varias horas. Lo que ocurre en la cópula es para ella predominantemente centrípeto, lo mismo que su efecto. Esto último tiene una validez especial en el caso de que como consecuencia de la cópula sobrevenga la concepción.

En la estructura del cuerpo, el esqueleto del hombre, así como sus músculos, son normalmente más poderosos que las partes correspondientes de la mujer. Los brazos y las piernas, en comparación con el tronco, son más largos que los de la mujer. En el hombre se han desarrollado más poderosamente los hombros y el pecho, como corresponde a una dura actividad de los brazos y, por tanto, a una mayor necesidad de oxígeno. En cambio, en la mujer la pelvis es más ancha, como conviene al desarrollo del organismo del niño en el útero y al proceso del parto. Las formas externas del hombre son más angulosas; las de la mujer, más redondeadas. La mano de la mujer es más suave, tiene menos vello y está preparada para estímulos táctiles más finos que la del hombre. En conjunto, puede decirse que el hombre tiene un cuerpo especialmente equipado para dominar amplios espacios, trabajos y obstáculos difíciles; la mujer está mejor preparada para un espacio reducido, un trabajo más ligero y una fina sensibilidad.

A estas diferencias corporales responden a grandes rasgos, dentro del campo de la civilización occidental, los intereses, inclinaciones y tareas de los dos sexos. Es un hecho que se muestra ya en el comportamiento de los niños y niñas. A los primeros les gustan más los juegos en los que se prueba la fuerza, la lucha, la superación de obstáculos, el dominio sobre las cosas; las chicas, en cambio, prefieren dedicarse a cuidar seres vivos o reproducciones humanas (muñecas), al trabajo manual, y están siempre dispuestas a dejar que las cosas ejerzan su influjo sobre ellas, a descubrir en todo valores, a acomodarse a esas cosas o a los mismos hombres. Según eso, el modo de ser propio del hombre maduro lleva consigo trabajo arduo, dominio de la naturaleza inanimada, proponerse metas, superar obs-

táculos, establecer conexiones ordenadas, incluso de tipo social. A todo eso corresponde un modo de conocer fuertemente analítico, conceptual. No es propio a la naturaleza de la mujer adulta el trabajo duro con material inanimado y rebelde, así como tampoco obrar con los ojos fijos en la meta o por afán de dominio, sino más bien el cuidado de seres vivos, y en especial de los hombres, descubrir lo que favorece a la vida, los valores propios, y cultivarlos produciendo armonía y belleza. La mujer «acaricia» los valores. La fuerza de su conocimiento reside sobre todo en lo intuitivo, en lo imaginativo, en captar las cosas con el corazón y entablar relaciones de tipo «nosotros»; el sentimiento es para ella el órgano por el que se relaciona con el mundo. Por eso esta propiedad femenina puede evolucionar más fácilmente hacia una actitud maternal general, pero solamente cuando se desarrolla esta disposición natural de manera consciente y no egoísta. El hombre experimenta su cuerpo predominantemente como medio de apoderarse del mundo, la mujer más bien como medio de encontrarse con el mundo sumergida en el sentimiento. Por eso mismo a la mujer se la puede herir más fácilmente, circunstancia que se encuentra ya prefigurada en su estructura corporal: la desfloración, la menstruación y el parto son de alguna manera heridas. Cf. E. v. Eickstedt, 2372.

Resumiendo, podemos decir: la posición del hombre respecto al mundo es más voluntarista y centrífuga, mientras que la de la mujer es más sentitiva y centrípeta. Para terminar, queremos citar dos frases de Bujtendijk: «Todo ser humano está preparado para las dos formas dinámicas fundamentales, aunque no en la misma medida» (p. 264). «Debemos recalcar con ahínco que el carácter maternal... también se presenta en el hombre, y que puede ocurrir que en la mujer esté muy poco desarrollado» (p. 283), debido en parte a la constitución de cada uno y en parte a la educación, al desarrollo y las vivencias. Tenemos que insistir una vez más en que todavía no existe una psicología de los sexos sobre una base universal. Ciertamente, está justificado criticar el hecho de que se pretenda encontrar la figura esencial de los sexos reuniendo diversas notas características [6]. Pero es igualmente erróneo no conceder ninguna importancia o no prestar siquiera atención a las enormes diferencias que se dan en el comportamiento de los sexos, tal como nos los presenta en nuestros tiempos la etnología. Así, por ejemplo, no se puede prescindir del interesante material reunido por M. Mead a base de su propia experiencia, así como tampoco de la institucionalización de los papeles de los sexos en grandes culturas de muchos siglos de existencia. Por eso hemos de mencionar todavía algunos datos etnológicos que deben hacernos pensar por su significación.

δ) *Datos etnológicos.* Entre los hechos fundamentales para el desarrollo de la comprensión que tienen los sexos de sí mismos y de la relación entre los mismos, se cuenta el saber que el coito es indispensable para que nazca una descendencia. Pero este conocimiento, ciertamente, no existía hasta hace poco tiempo, y en ciertos pueblos quizá no exista tampoco en nuestros días. Bernatzik, III, 411, escribe: «Numerosos mitos de pueblos primitivos y de otros de costumbres mucho más desarrolladas dan fe de que en tiempos antiguos se desconocía lo relativo a la fecundación. Muchas tribus de indígenas en Australia o en las islas Trobriand en Melanesia discuten todavía hoy la conexión natural entre el acto generativo y la concepción». Se atribuye esta última a espíritus de los antepasados o de los niños, o a gérmenes de niños. (Cf. una descripción detallada de las islas Trobriand en Malinowski, 123-145; algunas alusiones en Buschan, *Völkerkunde* II/1, 35, y Thurnwald, II, 18. Interpretan esto de otra manera, sometiéndolo a crítica:

[6] G. Scherer, *Ehe im Horizont des Seins* (Essen 1965) 232, nota 11.

Mohr, 134s, y cf. también Dieterich, *passim).* Un aspecto ulterior muy importante sería el de si las relaciones jurídicas de los pueblos están ordenadas conforme a una norma masculina o femenina. Allí donde impera el matriarcado o al menos ciertos rasgos matriarcales, la situación de la mujer suele ser más o menos elevada. Dentro de una organización matriarcal puede originarse también la poliandria, que (según Buschan, II/1, 466, 487, 510, 634) reina o reinaba hasta hace poco en muchas tribus de los habitantes montañeses en torno al Himalaya, en el Indostán, en el sur de la India, Ceilán, Borneo y en regiones agrícolas de China. (Cf. también Bernatzik, III, 444s, artículo *Polyandrie,* donde escribe: «A pesar de muchas prohibiciones, la poliandria persistió tenazmente en el sur de la India..., en el interior de Ceilán y en el Tibet. Sin duda antiguamente estuvo mucho más extendida». Siguen algunos ejemplos).

Sin embargo, una situación más o menos determinada por rasgos maternales, pero sin poliandria, es más frecuente que con esta última. Bernatzik menciona (I, 533) el caso del Sudán (Avatime), donde gobernaba una reina a la que asistían otras mujeres en los puestos dirigentes. Las mujeres gozaban de una elevada posición tanto en la familia como en la vida pública; se daba incluso el caso de que los jefes no podían tomar ciertas decisiones sin contar con el consejo de mujeres. El mismo menciona a los rotse (p. 454), entre los que se encuentran en nuestros días al menos algunos rasgos de una organización matriarcal más antigua; a la primera mujer del rey se la honraba con el título de «madre del reino», y la mujer rotse ocupa un lugar muy semejante al del hombre. Por el contrario, en el Islam, que permite una poligamia restringida, no se estima mucho a la mujer. Según H. L. Gottschalk (en Fr. König [ed.], *Christus und die Religionen der Erde* III [1951] 52s), el hombre puede despedir a la mujer sencillamente, sin presentar ningún motivo, mientras que la iniciativa de la mujer para la consecución del divorcio tropieza con muchas dificultades; lo que ella afirma ante un tribunal sólo tiene la mitad de valor de lo que diga un hombre. Según Buschan, II, 168s, la situación de la mujer en la India es denigrante: «El hindú no ve en ella sino un ser inferior...; es para él una esclava bajo todos los aspectos, y lo mismo para su suegra... (cuando nacen las niñas se las recibe con una maldición, y antiguamente se las mataba en masa)... La antigua ley de Manu dice... que una mujer buena debe honrar como si fuera un dios a su marido, por muy censurable que éste sea». Semejante situación no puede menos de socavar profundamente la conciencia que tiene la mujer de su propio valor. ¿Qué sentido de la dignidad cabe en ella cuando personalidades elevadas tienen más de cien concubinas (cf. Trimborn, 19) o cuando se entregan mujeres como premio *(ibíd.,* 126)?

Mencionemos brevemente que en algunos casos aparecen también entre las mujeres dos actividades típicamente masculinas. Thurnwald nos habla (II, 54-56) de guardias personales femeninas entre los señores de China, India y Dahomey, y alude también a otros casos de mujeres luchadoras en épocas más antiguas. Otra actividad que en general se atribuye enteramente a los hombres (cf. la tabla de W. N. Stephens, 282) es la caza. Pero Thurnwald escribe (I, 42) que entre los esquimales cobrizos algunas mujeres jóvenes toman parte también en la caza de caribús y focas, y que a veces toda la comunidad organiza batidas de caribús. Y Schelsky nos informa (p. 19s) que, según R. Linton, entre los habitantes de Tasmania las mujeres nadan hasta las rocas donde se encuentran las focas, acechan allí a esos animales y los golpean con mazas; que asimismo las mujeres cazan también el opossum o zarigüeya, subiéndose para ello a grandes árboles. Se trata realmente de una gran empresa de caza, llena de peligro.

Resumiendo, querría formular la conjetura de que la psicología del hombre y la mujer en las islas Trobriand debe de ser muy distinta de la de otros pueblos

primitivos que conocen la conexión existente entre el coito y la concepción; la psicología de los sexos en pueblos con poliandria debe de ser también distinta de la de los que practican la poligamia; la psicología sexual de los hindúes tiene que ser diferente de la de pueblos matriarcales. R. Mohr (cap. VI) subraya que la diferencia entre una actitud de respeto ante lo religioso y supramundano y una postura mágica e intramundana repercute en el proceder sexual de los pueblos primitivos [7]. En todo caso, el abundante material reunido por Mohr en el capítulo VI resulta muy apropiado para prevenirnos de establecer a la ligera una psicología de los sexos con pretensiones de validez para todos los hombres. Sin embargo, creo que se da por lo menos un fundamento que lo abarca todo. La diferencia entre los sexos se basa indudablemente en la combinación de los cromosomas sexuales en la fecundación, de manera que se forme un *xx* o *xy* en el zigoto. En líneas generales, ahí radica la inclinación mutua de tipo anímico y espiritual entre los dos sexos, hecho que, juntamente con las diversas disposiciones corporales, capacita al hombre y a la mujer para que, por una parte, se completen mutuamente como personas y, por otra, para que se reproduzcan y eduquen a su descendencia; esto va unido en la mayor parte de los casos a una vocación. El hombre y la mujer desempeñan aquí papeles imposibles de cambiar, que se fundan en las diferencias de su corporalidad; a ellos corresponden también dos tipos fundamentales distintos de disposición psíquica en el comportamiento y actitud. Quizá esa diferencia entre una mayor inclinación a la actividad centrífuga o centrípeta constituya, en último término, una diversificación típica definitiva. Pero tal diferenciación se concretará de maneras muy distintas según las culturas, las costumbres de los pueblos, la concepción de la vida de tipo religioso-supramundano o intramundano y natural. En mi opinión, no es lícito ignorar esta particularidad; hay que dar toda su importancia a los datos que nos proporciona el abundante material de la etnología y la historia de la cultura. Pues demuestra lo difícil que es deducir de la «naturaleza del hombre» leyes en el campo de la sexualidad. Nunca estaremos lo suficientemente agradecidos a Dios por habernos revelado en el NT ciertos fundamentos últimos, que nos permiten esclarecer y penetrar gracias a Cristo, luz y vida del mundo, esos problemas sexuales tan complicados en las distintas culturas, cuya diversa ordenación ha contribuido a su vez a mantener dichas culturas a lo largo de siglos y milenios.

3. *Concepción bíblica del matrimonio*

Esos aspectos polifacéticos de la bisexualidad, de los que hemos hablado en las páginas precedentes, apenas permiten una interpretación unitaria de este fenómeno si se prescinde de la revelación. Por eso nos preguntamos ahora de qué manera debe explicarse la bisexualidad a la luz de la revelación. Un método posible es estudiar la concepción bíblica del matrimonio, con ayuda de la cual puede iluminarse teológicamente la bisexualidad del hombre. Los puntos de contacto decisivos los descubriremos en el NT.

a) Antiguo Testamento.

El relato más antiguo (yahvista) de la creación del hombre e institución del matrimonio (Gn 2,20-24) refiere cómo Eva es creada a partir del hombre, como

[7] Me remito sobre todo a los números 6 y 7, pp. 125-137. Las pp. 132-137, sobre todo, nos demuestran qué interpretaciones tan grotescas e irreales cabe dar sobre la diferencia y el significado de ambos sexos.

pareja suya, para que le sirva de ayuda, y llevada por Dios ante el hombre. El versículo 24 es una alusión a la intimidad y unidad de la comunidad matrimonial. No se menciona la tarea de la reproducción. El relato más tardío sobre la creación (Gn 1,27) nos informa tan sólo de que Dios creó al hombre macho y hembra a su imagen, los bendijo y les encomendó la misión de multiplicarse (v. 28), del mismo modo que, según el versículo 22, bendijo también y confió el cometido de multiplicarse a los animales marinos y a las aves.

En algunos textos referentes a los patriarcas, al tiempo de Moisés y de los Jueces, quizá se adviertan reminiscencias de un derecho matriarcal (por ejemplo, en Gn 24,28; Lv 19,3; Jue 8,19); pero más adelante es, evidentemente, el hombre el que ocupa el lugar de preferencia con respecto a la mujer.

Según Gn 2,18.20.24, se instituye el matrimonio monógamo para superar la soledad y proporcionar al hombre una ayuda humana adecuada. Pero más adelante aparece la poligamia, como nos informa ya Gn 4,19 a propósito de Lamec y refiere después frecuentemente la historia de los patriarcas. Es verdad que sólo podían permitirse más de dos mujeres los acomodados y que Dt 17,17 ve en el número elevado de mujeres el mismo peligro que en la riqueza: que el corazón se aparte de Dios. El AT sabe que aun cuando se tienen sólo dos mujeres es difícil que las dos ocupen el mismo lugar en el corazón del marido, como lo prueba el caso de Jacob con Lía y Raquel (Gn 29ss) y de Elcaná con Ana y Feniná (1 Sm 1). Sabemos que se trataba de un caso frecuente por la existencia de regulaciones jurídicas sobre la herencia: Dt 21,15ss.

En el pueblo de Dios, como en el resto del Oriente, el matrimonio sirve para la conservación y bienestar de la familia o el clan. La esterilidad en la mujer es una vergüenza, una desgracia y un castigo divino. El matrimonio se concierta entre los jefes de las familias. Pero también cabe la posibilidad de que elija el marido (por ejemplo, Jacob), o se pregunte a la novia (Gn 24,58; cf. 24,5.8), o que el padre tenga en cuenta los deseos del corazón de la muchacha (1 Sm 18, 20). También se nos dice en alguna ocasión que después de la boda llegaron a amarse (por ejemplo, Gn 24,67), o que se daba ya una predisposición anímica para el amor (Tob 6,19), o se nos habla de su fuerza e inexpugnabilidad (Cant 8, 6s). Parece, por tanto, que en Israel se conocía el profundo valor interno del amor matrimonial, con lo que estarían relacionadas la práctica cada vez más frecuente de la monogamia, predominante en tiempo de Jesús, y las consideraciones sobre la mujer mala y la felicidad del amor y la bendición de una buena mujer, tal como figuran en los libros sapienciales (por ejemplo, Prov 5,18; 31,10-31; Eclo 26; 36,23-31; en forma negativa, Ecl 7,26ss). Sin una gran estima del amor entre novios y esposos hubiera resultado ininteligible la comparación del amor de Dios a su pueblo, constantemente infiel, con el amor matrimonial. Aunque también hemos de tener en cuenta que al israelita le estaba permitido dar a la mujer libelo de repudio, pudiendo ambos esposos contraer nuevos matrimonios. (En Elefantina se le permitía también a la mujer judía dar libelo de repudio). Se estimaban los buenos matrimonios, pero podían separarse matrimonios en los que no reinaba la armonía.

Es digno de observarse que se concedía valor al hecho de que la mujer fuera virgen al matrimonio. La intromisión en matrimonio ajeno estaba castigada con la lapidación de los adúlteros: Lc 20,10. (Cf. el decálogo: el sexto mandamiento se sitúa entre el asesinato y el robo). Fuera de eso, el hombre gozaba de una libertad relativa en su trato con las no casadas y las esclavas, con tal de que no hubiera violación. Por causa del bien de la familia en las épocas antiguas, eran normales los matrimonios entre parientes, aunque más adelante se fueron limitando (sin embargo, existió el matrimonio del levirato). Nos llama la atención singularmente

el que se engendraran niños con una esclava de la mujer. Esos niños se consideraban hijos del matrimonio del varón con la dueña de la esclava. Cf., por ejemplo, Abrahán: Gn 16,2ss; Jacob: Gn 30,3ss.9ss. Por tanto, desde el punto de vista del derecho natural y el sexto mandamiento, hay en el AT bastantes cosas problemáticas además de la poligamia, el libelo de repudio y los actos incompletos [8]. Quizá nos ayude a comprenderlo el hecho de que la relación de Yahvé con su pueblo se describe en varios de los profetas como noviazgo o matrimonio, y el apartarse de Yahvé, sobre todo para caer en la idolatría, como adulterio (cf. Os 1, 2ss; 3,1ss; Jr 2; 3; 13-21-27; 31; Ez 16; 23; Is 54; 62) [9].

El servirse de las imágenes del noviazgo y el matrimonio para hacer inteligible la relación de Dios con su pueblo presupone una alta estima del matrimonio monogámico [10] e indisoluble, pero también de aquel amor conyugal que supera con mucho al eros meramente sensible y encierra un gran valor y profundidad moral (cf. Tob 6,19; 8,6s). Ciertamente, era muy significativa la prohibición expresa de la prostitución cultual, así como la de emplear el dinero de meretrices para fines del culto (Dt 23,18s). Y a la inversa, la fidelidad, amor, misericordia y cuidados de Yahvé como prometido o esposo de su pueblo resultaban muy apropiados para procurar una comprensión más profunda, moral y psicológicamente, de las relaciones entre los esposos. Se saca la impresión de que la regulación del derecho matrimonial y de la sexualidad sólo pudo llegar a superar los puntos de vista de la conservación de la familia y del pueblo como directrices en la ordenación de la vida sexual, después del lento crecimiento de esa comprensión más profunda. Hay que observar que en el tiempo de Jesús y de los apóstoles era ya idea corriente que Yahvé es el esposo del pueblo y que cualquier ofensa contra su voluntad constituye una forma de adulterio (cf. Mt 12,39; 16,4; Mc 8,38; Sant 4,4; quizá también Jn 8,7). La decisión de contraer matrimonio tomada por individuos concretos se atribuye frecuentemente en el AT a disposición divina. El sexto mandamiento del decálogo es una ley de Dios. Prov 2,17 contiene una alusión al «pacto de su Dios», y en Ez 16,8 dice Dios que al comienzo de la alianza hizo al pueblo un juramento comparable al compromiso matrimonial. Estos pasajes explican que en Mal 2,14-16 se presente Dios como testigo contra el hombre desleal que se ha separado de la mujer de su juventud. Pero, por lo

[8] Es interesante el hecho de que Tomás, *Exposit. in Gn in cap. 16,* al intentar mostrar la *dispensabilitas* de la poligamia, enlaza con la significación del matrimonio de Cristo y la Iglesia: «Sic per plures uxores et concubinas significatur, quod praeter unam principalem ecclesiam sunt aliae sec. quid Deo coniunctae, ut synagoga, inquantum caeremonialis, et plures congregationes errantium vel peccantium, in quantum habent aliquid veri et boni...» Y más adelante: «Tertia causa est ad mystice designandum, quod caro debet servire spiritui, et activa vita contemplativae, et synagoga ecclesiae, et congregatio schismatica vel illegitima seu carnalis verae columbae: et quod quidquid in his boni est, subderivatur ab uxore principali».

[9] Cf. J. Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (Münster 1930) y también W. Eichrodt, *Teología del AT* I (Madrid 1976) cap. V, 4, 228-236. Hay que observar que Sal 45 (44), según la traducción del Targum, se interpretó como referencia al Rey Mesías, y según Bertholet, ésa fue la única razón de que se conservara. Indiquemos también que el Targum y el Midraš Šir Hašírim Rabba interpretan mesiánicamente el novio del Cantar de los Cantares. Según Budde, el Cantar fue admitido como rollo de Pascua merced a ser interpretado como alusión a la alianza de Yahvé con el pueblo (E. Kautzsch, *Die Hl. Schrift des AT* II [Tubinga ^{4}1923] 168 y 390). Cf. J. Brierre-Narbonne, *Les prophéties messianiques dans la littérature juive* (París 1933) 22s.

[10] Sobre Jr 3,6ss (dos esposas), cf. Jr 2,2s; sobre Ez 23 (Ohlá y Ohlibá), cf. la alusión al origen único en Ez 23,2; la prevaricación de los dos reinos con los dioses extranjeros es siempre una ruptura del matrimonio único originario con Yahvé.

demás, ni el acto de contraer matrimonio ni el mismo matrimonio tienen un carácter sagrado.

En tiempo de los patriarcas no se prohíbe todavía el matrimonio con extranjeros o con paganos, pero se prohibirá más adelante por motivos religiosos (Dt 7, especialmente vv. 3s.6).

b) Nuevo Testamento.

Del mismo Jesús conservamos sólo unas cuantas frases relativas al matrimonio. Mt 5,28 nos enseña que no sólo es pecado el adulterio externo (Ex 20,14 y Dt 5, 18 lo prohíben), sino que lo es también el «adulterio del corazón», como se comete al mirar a una mujer deseándola.

Lo más importante es la postura de Jesús en relación con la legislación judía sobre el divorcio, que admitía la posibilidad de que los divorciados volvieran a casarse: Mt 5,31s; 19,3ss; Mc 10,2ss; Lc 16,18 [11]. Jesús no sólo prohíbe despedir a la mujer (según Mc 10,12, también al marido), calificándolo de adulterio, sino también el volver a casarse. Al contraer nuevas nupcias, el hombre divorciado, la mujer divorciada y sus nuevos cónyuges se convierten en adúlteros. Tienen especial importancia estos dos puntos: 1) Jesús hace alusión a que Dios creó al hombre como varón y hembra (Gn 1), y dijo (Gn 2,24): «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne». 2) Como motivo de que en la antigua alianza se permitiera el libelo de repudio, Jesús menciona la «dureza de corazón» de los judíos (Mc 10,5; Mt 19,8). Se refiere a ese espíritu de «obstinación del hombre en no acoger la manifestación de la voluntad salvífica de Dios, que quiere ser aceptada... por los corazones» [12]. La expresión empleada nos recuerda el «corazón de piedra» de Ez 11,19 y 36,26ss, al que la misericordia de Dios quiere sustituir por un «corazón de carne». La dureza de corazón del pueblo, insensible a la voluntad salvífica y a los castigos de Dios, está en conexión con su falta de fidelidad al esposo divino. Este rememorar la dureza de corazón como causa de la concesión del divorcio y la abolición expresa y autoritaria por parte de Jesús del derecho al divorcio son quizá una alusión velada a que ha comenzado el tiempo en el que la bondad de Dios había prometido dar un corazón de carne, un nuevo espíritu, un nuevo corazón en el que el Señor escribiría su ley (Jr 31,33). El Mesías ha venido. Jesús alude en Mc 10,6-8 a Gn 1,27 y 2,24 como punto de partida fundamental de su postura, y en Mt 19,8 se dice expresamente: «Pero al principio no fue así». Quizá se quiere expresar la idea de que sólo «al principio», antes de la caída, se había conocido y podía realizarse universalmente el auténtico sentido divino del matrimonio monogámico —posibilidad que volvió a instaurarse con la aparición del Mesías— y que por eso en el tiempo intermedio Moisés permitió el libelo de repudio. Porque durante ese tiempo no se conocía ya el sentido último y querido por Dios del matrimonio monogámico, y por eso no se podía tampoco poner por obra.

Presentan ciertas dificultades los textos de los evangelios en los que Jesús refiere parábolas relativas a bodas, o emplea la expresión «el novio», sin hablar, en cambio, de la novia; asimismo, los pasajes en que Juan Bautista se llama a sí

[11] No podemos ocuparnos aquí de la cuestión de cómo hay que explicar la inclusión en Mt 5,32 de παρεκτὸς λόγου πορνείας o en 19,9 de μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. Incluso algunos exegetas protestantes están de acuerdo en que no atenúa lo más mínimo la prohibición del divorcio; cf. ThW I, 648, nota 14; IV, 741, nota 33.

[12] ThW III, 616.

mismo amigo del novio. Se trata de Mt 9,14-17 y par.; Mt 22,1-14; Mt 25,1-13; Mc 2,19s; Jn 3,29s. Muchos exegetas opinan que los oyentes de Jesús apenas podían caer en la cuenta de que al hablar del novio se estaba refiriendo al Mesías (J. Jeremias: ThW IV, 1094ss; el mismo autor, *Die Gleichnisse Jesu* [^{4}1956] 44). Nos remitimos en este punto a la descripción de las relaciones de Yahvé con Israel como noviazgo o matrimonio. Y especialmente a lo que hemos dicho sobre el Sal 45 (44) y el Cantar de los Cantares (nota 9). Según eso, no es inverosímil que los oyentes judíos de Jesús conocieran por su culto litúrgico la comparación del Mesías con el novio. Y si no, ¿a quién hubiera podido llamar Jesús el novio? Desde luego, no al pueblo, que en aquel momento, en su conjunto, no le aceptaba. ¿A la Iglesia, que está por encima de los pueblos? ¿A la Jerusalén celestial del Apocalipsis? Todo ello hubiera resultado incomprensible, se hubiera prestado a falsas interpretaciones, o incluso hubiera sido provocativo.

En 2 Cor 11,2 se designa claramente a Cristo en su segunda venida como novio, al que Pablo va a presentar la Iglesia como novia. Tiene también importancia Ef 5,22-33, que trataremos todavía en particular, y Ap 19,7s y 21,9ss. En Heb 1,8s, el rey y novio del Sal 45 (44) es Cristo.

Pablo se detiene en dar normas sobre cuestiones matrimoniales en 1 Cor 7. El divorcio no está permitido; si se han separado los esposos, no pueden contraer nuevo matrimonio. Esto es un mandamiento del Señor (vv. 10s). Los matrimonios mixtos (con paganos), según la indicación del Apóstol, deben continuarse si la parte infiel está dispuesta a hacerlo. Tanto ésta como los hijos resultan santificados gracias al cónyuge creyente. Pero si la parte no creyente quiere separarse, la parte cristiana queda libre (vv. 12-16: punto de partida de la doctrina sobre el privilegio paulino).

La vida en continencia es aconsejable, pero Pablo sabe que los hombres son débiles, y por eso no sólo recomienda el matrimonio, sino que exige también que se cumplan las obligaciones. Que los esposos no se rehúsen uno a otro, sino de mutuo acuerdo, para dedicarse a la oración, y esto durante un corto espacio de tiempo, no sea que les tiente Satanás (vv. 1-6). Es cierto que Pablo considera más recomendable la vida en virginidad, pero sabe que Dios es quien concede la vocación al matrimonio o al celibato como un don especial, y cada cual debe seguir esa vocación (vv. 7ss). De acuerdo con esto, Pablo no juzga pecaminoso el que se case una virgen, pero cree que es mejor que permanezca en el estado de virginidad. El Apóstol piensa en la Parusía, esperada como algo inminente, y aconseja esa libertad mayor para Dios que él ve en el estado de virginidad (vv. 25-38). Así, aconseja a la viuda que permanezca en su estado, a pesar de que es libre de volver a casarse «en el Señor».

Col 3,18ss exige como algo debido en el Señor que la mujer se someta al marido, y viceversa, que la postura del hombre respecto a la mujer esté transida de amor *(agapé)* y evite todo tipo de amargura. Los versículos precedentes, 1-17, se refieren a la conducta cristiana fundamental, que es el presupuesto de todo esto. En Ef 5,21ss se nos presenta la misma regulación del matrimonio, pero no va unida solamente a recomendaciones similares sobre la manera de vivir una vida cristiana en general, sino que se fundamenta de una manera específicamente teológica. Sobre este punto volveremos a tratar más adelante. En el *corpus paulinum* se encuentran además otras muchas indicaciones y puntos de interés sobre el matrimonio y la relación religiosa entre los sexos, como, por ejemplo, 1 Tes 4, 4; Rom 7s; 1 Cor 14,34ss; 1 Tim 2,8-15; 3,2.4; 4,3; 5,9-16; Tit 1,6; 2,1-5; Heb 13,4. 1 Pe 3,1-7 denota un estrecho parentesco con ideas paulinas.

Pablo no sólo prohíbe el adulterio y el divorcio, sino todo tipo de impureza, como lo demuestran los conocidos catálogos de vicios. Su argumentación funda-

mental se halla en 1 Cor 6,12-20, y no se basa en razones de derecho natural, sino específicamente cristianas y teológicas; de esa forma, tanto sus exigencias como su enfoque predominante van sin duda mucho más allá de lo que se pide del hombre en el AT.

Naturalmente, Pablo conoce la manera de considerar en el AT la alianza como una relación entre novios o esposos, en la que Yahvé aparece siempre como la parte masculina y el pueblo como la femenina. Conoce también la conexión que se da entre la bisexualidad del hombre y las ideas religiosas del mundo mediterráneo, que incluyen dioses y diosas, divinidades celestes e infraterrenas de sexo masculino y femenino. Pero, para él, el misterio de Cristo se ha convertido en la gran fuente de luz desde la que se esfuerza por iluminar los planes de Dios en el comienzo de la creación, en la historia de la salvación del género humano y, finalmente, en el fin de la historia de la salvación. Desde esos puntos de vista, toma también postura en diversos pasajes sobre el problema de la bisexualidad, con fulguraciones de su genialidad carismática y especulativa. La afirmación fundamental se encuentra en 1 Cor 11,3-12. El Apóstol se sirve aquí, lo mismo que en otras ocasiones, del relato de Gn 2, sobre la creación de la mujer a partir del hombre, como pauta para dar a cada uno de los sexos un valor religioso y simbólico. Algunos exegetas católicos actuales, como Renckens, Schwegler, Morant, rechazan más o menos la interpretación literal de los primeros capítulos de la Biblia por razones metódicas y exegéticas. Si en Pablo se tratase de una tesis aislada, sin importancia alguna dogmática, quizá pudiera argumentarse también contra él con esas mismas razones metódicas y exegéticas. Pero de la manera de entender Pablo el relato de la creación de la mujer en Gn 2 dependen varias otras tesis del *corpus paulinum* de gran trascendencia dogmática [13]. Es verdad que las frases de 1 Cor 11,7ss son oscuras [14], pero al menos podemos sacar de ellas lo siguiente: «cabeza», en el versículo 3, se refiere a una persona que está por encima de otra en el sentido de que fundamenta su ser [15]. Más difíciles de entender son los versículos 7s, que llaman al hombre imagen y gloria de Dios (εἰκὼν καὶ δόξα), y a la mujer, gloria (δόξα) del hombre, apoyándose en que la mujer fue creada del hombre y para el hombre. Ciertamente, para Pablo, la mujer, como imagen de Dios, tiene la misma categoría que el hombre en su capacidad de redención (cf. Gn 1,27; Gál 3,28; además, 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18; Rom 8,29; Col 3,10s). Pero ¿por qué se afirma aquí del hombre que es imagen de Dios si también lo es la mujer? En mi opinión, se indica aquí que el hombre es imagen y gloria de Dios en un sentido que no lo es la mujer. La mujer no es propiamente sino gloria del hombre, es decir, no de Dios, sino de una criatura semejante a Dios, cosa que, según Pablo, se sigue de la manera en que fue creada. El hecho de que el hombre sea de manera inmediata imagen y gloria de Dios significa sin lugar a dudas una gran dignidad, una preferencia religiosa de categoría e impor-

[13] Me parece una falta de método escribir como D. S. Bailey, *Mann und Frau im christlichen Denken* (Stuttgart 1963) 241: «Los que leemos estas palabras hemos recibido de Dios un conocimiento mayor, y su Espíritu Santo nos interpreta el texto revelado a la luz de esta revelación», respecto a las palabras *selem* y *demut* en Gn 1,26, y hacer después una crítica de la interpretación paulina de Gn 2,18.21ss. Eso significaría que precisamente Pablo es el que no ha recibido el Espíritu Santo para interpretar Gn 2 en un pasaje de gran importancia dogmática. El texto de Gn 2 constituye también un fundamento esencial de la argumentación de Jesús en Mc 10,6-9 y Mt 19,4-6.

[14] K. H. Rengstorf, *Mann und Frau im Urchristentum* (Colonia 1954) 48, nota 104, observa: «No se ha dado todavía una explicación verdaderamente convincente de estas palabras».

[15] Así piensa H. Schlier: ThW III, 678.

tancia respecto a la mujer, que no es sino gloria del hombre. Y esto tiene validez no sólo para Adán y Eva personalmente, cosa que sería comprensible, puesto que según el relato de Gn 2,7, en el que se basa Pablo, Adán fue creado por Dios como primer hombre de manera inmediata, mientras que la mujer, según los versículos 21ss, fue creada de la carne y hueso de Adán, y según los versículos 18 y 20s, para el hombre; como lo demuestra toda la argumentación de 1 Cor 11,3-16, esto tiene validez para todos los hombres y mujeres como tales, a pesar de que, según el versículo 12, todos los hombres vienen a la vida única y exclusivamente «por la mujer». Por tanto, al tipo humano «varón» en cuanto tal le debe corresponder una preeminencia religiosa como «imagen y gloria de Dios» que no se da en el tipo humano «mujer» en cuanto tal. Pero hay que ver ahora si es posible hacer verosímil esta interpretación del difícil texto de Pablo a base de otros textos o ideas del *corpus paulinum*. Yo creo que sí.

Tenemos, en primer lugar, 1) el paralelo Adán-Cristo (o mejor, Cristo-Adán [16]), unido a 2) la idea del pecado original. El antitipo del hombre único Jesucristo es (Rom 5,15) el hombre único Adán (Rom 5,12.14.19), por cuya desobediencia sobrevinieron a todo el género humano el pecado y la muerte. Pero no fue Adán el primero que pecó, sino Eva, cosa que se subraya expresamente en 2 Cor 11,3 y 1 Tim 2,14 [17]. A esto se añade 3) que el cargo de presidente en la Iglesia está reservado a los hombres, lo que resulta evidente en conexión con la elección y misión de los apóstoles; pero se ordena expresamente que, siguiendo el mandato del Señor, las mujeres permanezcan calladas en la asamblea (1 Cor 14,34.37) y que (1 Tim 2,12) se prohíba a las mujeres que desempeñen el oficio de enseñar en la Iglesia. Finalmente, 4) en Ef 5,22-33 se establece un paralelo entre la relación Cristo-Iglesia y esposo-esposa, de tal manera que se describe la relación matrimonial terrena como una semejanza y reproducción de la relación entre Cristo y la Iglesia. «El modelo de Cristo no es solamente un ejemplo que debe seguir el matrimonio terreno en cuanto imagen, sino que es lo que constituye la esencia de esa imagen, del matrimonio terreno y su realización. La imagen, el matrimonio terreno, acepta, asume y representa el modelo, la relación de Cristo con la Iglesia. En el matrimonio terreno se guarda esencialmente la relación entre Cristo y la Iglesia... Gracias a esa conexión que indicábamos entre el matrimonio terreno y la unión de Cristo con la Iglesia, el matrimonio se diferencia de todas las demás relaciones humanas, aunque las expresiones referentes a la relación de padres e hijos y esclavos y señores se limitan a decir que tiene que ser ἐν Κυρίῳ y ὡς τῷ Χριστῷ» [18]. El acontecimiento que se nos relata en Gn 2,24 es una prefiguración de Cristo y la *ekklesía,* que al mismo tiempo oscurece y descubre la realidad. «En cuanto que el acontecimiento referido en Gn 2,24, el misterio del matrimonio entre Cristo y la Iglesia, se reproduce en el matrimonio terreno del hombre y la mujer, este matrimonio participa de aquel misterio, y en ese sentido es también un misterio» [19]. Según Pablo, este misterio es el fundamento

[16] Cf. O. Kuss, *Der Römerbrief* (Ratisbona 1957ss) sobre Rom 5,12, 226, 231, 235-239.

[17] Sobre el paralelismo entre Cristo y Adán, cf. también 1 Cor 15,21s.45-49. O. Kuss, *op. cit.,* sobre Rom 5,21, 274: «El pecado entró en el mundo porque pecó el primer hombre... En Pablo, Eva desaparece totalmente, ocultada por la figura de Adán, que —desde el punto de vista judío— es el único que tenía importancia en la genealogía y el único que podía ser el antitipo de Jesucristo». Es evidente que en 1 Cor 14,34 se emplea principalmente Gn 3 y en 15,45 otra vez Gn 2.

[18] H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf ²1958) 263, nota 1.

[19] *Op. cit.,* 262-263. Cf. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Friburgo ²1940) 206, dice respecto a la otra concepción de

de todo matrimonio humano. (No se identifica con él la sacramentalidad del matrimonio cristiano, pero sí se funda sobre él).

Si reunimos estas cuatro concepciones de Pablo, resulta muy probable en mi opinión que el Apóstol de las gentes tenga ante los ojos en 1 Cor 11,7ss, del mismo modo que en Ef 5,31, un aspecto verdaderamente trascendental, antropológico y teológico, que nos permite comprender al mismo tiempo el papel de ambos sexos en la cuestión del pecado original, la preeminencia del hombre en la dirección de las comunidades, la relación de los esposos en el simbolismo del matrimonio y la situación de la mujer generalmente sometida al marido (en este campo). Es claro el sentido tipológico y simbólico del hombre en el paralelo Cristo-Adán y en el pecado del hombre con su repercusión sobre todo el género humano, así como en el matrimonio. La prohibición de que las mujeres enseñen en la asamblea de la comunidad y el hecho de que ni Pablo ni ningún otro autor nos hable de que se nombraran mujeres para el cargo de obispos o presbíteros en las comunidades cristianas sugiere la existencia en el hombre de una aptitud especial para el sacerdocio.

Si queremos ampliar teológicamente esta visión, tenemos que preguntarnos cómo puede esclarecerse el sentido y la relación entre los sexos a partir de este fundamento de una concepción tipológica y simbólica. Pero en primer lugar es necesario hacer algunas observaciones de carácter general.

1. Aunque es verdad que, por lo que respecta al significado de los primeros padres (Adán y Cristo), a la irrupción del pecado en el género humano por el pecado de Eva o de nuestros primeros padres, o al *hieros gamos,* hallamos en el pensamiento judío o pagano del tiempo de Pablo o algo anterior a él algunas apreciaciones que pueden haber influido en el Apóstol de las gentes (entre otras cosas, haciéndole polemizar), hay que decir, sin embargo, que el conjunto de su visión es incomprensible sin su concepción de la posición de Cristo en el cosmos y sin su interpretación cristocéntrica de Gn 1-3. Lo mismo hay que decir de su explicación del sentido de los dos sexos y su relación mutua, a la que otorga así un profundo contenido dogmático. Esto nos permitiría atribuir al relato de la creación de Eva en Gn 2,21ss un contenido que difícilmente se alcanza atendiendo tan sólo al tipo general de revestimiento literario de las ideas religiosas en el relato de la creación. Hemos de reconocer que al comienzo de la historia de la salvación se da una situación tan trascendental como en la encarnación del Logos y el nacimiento virginal [20].

2. No debemos tampoco olvidar que la creación de los dos sexos y el hecho de que Dios los impulsara a formar la primera alianza matrimonial fue algo *anterior* a la caída, y que de ese modo se impuso al hombre y a la mujer las metas que Dios había asignado a un género humano que descendía de unos primeros padres perseverantes en la santidad y justicia originarias.

3. Ni debe olvidarse que Jesús mismo consideraba aún como normativa la institución del matrimonio realizada por Dios en el paraíso, a pesar del libelo de repudio (y de la poligamia): Mt 19,4-6.8. La cita de Gn 2,24 sirve para fundamentar la indisolubilidad del matrimonio; la unión impulsada por Dios (después de haber creado a Eva formándola de Adán) da origen a una sola carne. Y, en con-

misterio como enigma en lugar de ser misterio en el contenido, en la unificación: «Objetivamente, ambas significaciones vienen a decir en el fondo lo mismo».

[20] Notemos de paso a propósito de Gn 2,21s: toda célula generativa es realmente una parte que se ha independizado del hombre o de la mujer, que se ha separado de ellos. El origen de un nuevo hombre tiene lugar solamente gracias a esas *partes de los padres,* y no gracias al acto generativo entendido en sentido aristotélico y escolástico.

secuencia, esa norma debería haberse observado siempre y en todas partes. Ef 5, 31s nos indica la razón última de este hecho. La relación tipológica con el misterio de Cristo y la Iglesia es fundamental para el matrimonio y no puede separarse de él.

4. Hay que observar además que existe una cierta correlación entre el hecho de que Dios haga surgir a la mujer Eva del hombre Adán y el nacimiento de la Iglesia en el tiempo por la actividad redentora de Jesús, que la ama y se ha entregado por ella para limpiarla con la palabra y santificarla en el bautismo de agua. De esta manera quería «que se presentara (causal y final) ante él la Iglesia resplandeciente, sin mancha ni arruga ni nada semejante, sino de modo que fuese santa e inmaculada» (Ef 5,27). Podemos añadir 2 Cor 5,17: «Si uno está en Cristo, es *nueva creación;* desapareció lo antiguo, y mirad cómo ha surgido lo nuevo», y Ef 2,15s: «... para crear a los dos en él mismo como *un solo hombre nuevo,* dando paz y reconciliación con Dios a los dos en un solo cuerpo mediante la cruz; en él mismo ha matado al odio» [21]. Esa Iglesia que ha sido transformada por el Espíritu de Cristo en un hombre nuevo y ha sido unida para formar el cuerpo de Cristo aparece en Ef 5 como el modelo originario de la esposa, que es el cuerpo del esposo. Según 5,31s, la unidad matrimonial de Adán y Eva en Gn 2,24 es una prefiguración misteriosa de la relación entre Cristo y la Iglesia. La Iglesia es formada, por tanto, del segundo Adán por el Espíritu que sale de él, su Espíritu.

Citemos también, para completar nuestra exposición, 2 Cor 11,2, donde se presenta a la Iglesia de Corinto como novia del único esposo, Cristo. Sobre el envío del Espíritu, cf. Jn 7,39; 16,7.14s. La idea de que la Iglesia nació de la herida del costado de Cristo muerto alcanzó gran auge en la patrística, especialmente desde Tertuliano y Metodio (cf. RAC II, 553).

Si está fuera de duda que existe una semejanza especial entre el varón y Cristo, que no puede atribuirse a la mujer, cabe entonces contar con la posibilidad de que el Apóstol haya tenido esa idea ante los ojos al redactar 1 Cor 11,7, en donde se denomina al hombre imagen y gloria de Dios y a la mujer solamente gloria del hombre, explicando la creación de ambos según el relato de Gn 2. Tengamos presente que en 2 Cor 4,4 se dice de Cristo que es imagen de Dios (esto es, del Padre), y en Col 1,15, que el hijo amado del Padre es imagen del Dios invisible (del Padre). Así, esa descripción de la mujer en 1 Cor 11,7 como (mera) gloria del hombre podría encerrar una significación especial expresada en forma de imagen: la mujer (según Gn 2 interpretado por 1 Cor 11,7) es imagen de la humanidad en cuanto que ésta, como criatura, está destinada a ser transfigurada por el Espíritu de Dios, que proviene de Cristo, y convertirse en novia (2 Cor 11, 2) o esposa (Ef 5) de Cristo.

Pero quizá podamos dar un paso más en nuestro pensamiento. Según Rom 8, 19-22, toda la creación sufre dolores de parto y aguarda la revelación de los hijos de Dios. Según Col 1,20, Cristo es el que mediante la sangre de su cruz ha reconciliado con Dios y pacificado todo lo que hay en la tierra y en los cielos, esto es, la creación entera. Esto está estrechamente unido con la creación del nuevo hombre y de la Iglesia en Col 3,4.10s, donde casi se identifica a la Iglesia con Cristo.

Dirijamos una vez más nuestra mirada al estado original en el paraíso. Es probable, pero no teológicamente cierto, que la encarnación hubiera tenido lugar

[21] Cf. también Gál 6,15; Ef 1,23; 2,10.13.15s; Col 1,18-22; 2,9-13.19; 3,3s.9ss; Ef 4,3s; Rom 8,9; Gál 4,6; Ef 4,11-16; 1 Cor 12,3-14.19 (Pluralidad de dones y efectos del Espíritu único que es el Espíritu de Cristo y reúne a todos los creyentes en un Cuerpo, 12s).

aun sin el pecado de nuestros primeros padres. Supongamos, sin embargo, que, no habiéndose producido la caída, tampoco hubiese acontecido la encarnación: el hombre, como imagen de Dios en un sentido que no le corresponde a la mujer, habría probablemente ocupado en la humanidad una situación semejante a la de Cristo, representando al Hijo amado del Padre, intradivino; le hubiera tocado a él ser el instrumento creado por Dios para comunicar a todos los hombres que descendieran de él, y en primer lugar a Eva, la semejanza *sobre*natural con Dios, cooperando de modo instrumental en el origen de cada nuevo hombre. Y después de Adán, esta función habría pasado a sus descendientes varones. Adán habría representado a ese Dios que, de una manera sobrenatural, quiere hacer semejantes a sí a todos los hombres, y en un sentido más amplio, a toda la creación, y Eva habría representado a la humanidad, y en un sentido más amplio, a toda la creación, destinadas a ser transfiguradas por Dios. Si se hubiera dado la encarnación aun en el caso de no haber existido la caída, Adán habría sido desde el principio imagen y representante del *Dios-hombre* en un sentido especial que no le hubiese correspondido a Eva.

Pero la economía real de la salvación cuenta con la caída de los primeros padres, con el pecado original del género humano y con la aparición del Dios-hombre como redentor. Sólo de este orden, que es el que de hecho se ha realizado, valen las palabras del NT y en especial las de Pablo sobre el hombre, la mujer y el matrimonio.

Y si la misma unión matrimonial de la primera pareja humana en el paraíso según Ef 5,31s es una insinuación misteriosa, una prefiguración del misterio futuro de Cristo y la Iglesia, y dentro del matrimonio el hombre representa a Cristo y la mujer a la Iglesia en su relación mutua, resulta comprensible el que sea el pecado de Adán y no el de Eva el que constituyera el punto de partida de la propagación en el género humano de la lejanía de Dios propia del pecado original; del mismo modo hay que suponer a la inversa que, en caso de no haberse dado el pecado original, Adán como representante especial de Dios o del Dios-hombre habría sido el verdadero mediador humano de la admisión de su descendencia en la amistad divina por obra de la gracia (justicia hereditaria). Y en todo caso, sin pecado original, el matrimonio habría sido la institución mediante la cual se habría difundido por el género humano la amistad sobrenatural con Dios.

A partir de estas ideas podría entenderse muy bien la designación de εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ para el hombre y la de δόξα ἀνδρός para la mujer en caso de que no hubiera existido el pecado original, sino que se hubiera propagado por el género humano la justicia hereditaria. Pero ¿qué sentido puede tener en una humanidad que se encuentra bajo el pecado original? En mi opinión, resulta inteligible si se considera que Dios no se apartó de su meta de elevar a los hombres a una amistad especial, a la participación en su vida interna trinitaria, como nos lo demuestra la encarnación y muerte redentora del Hijo con todos sus efectos. Y de esa forma el hombre y la mujer seguían teniendo un cierto significado diverso —aunque infinitamente difuminado— en orden a representar esa relación vital sobrenatural entre Dios y la humanidad tal como se daba en el paraíso y debía volver a instituirse en Cristo. Y después de esta restauración, dicho significado revive. Ahora el hombre prevalece en un sentido histórico-salvífico, que se manifiesta en el puesto que le corresponde en el matrimonio y en su capacidad para desempeñar el ministerio apostólico y demás ministerios sacramentales, mientras que la mujer le está subordinada en el matrimonio y no está capacitada para participar en el sacerdocio sacramental. El AT nos sugiere ya las relaciones que regirán en el NT al describir, según vimos, la alianza de Yahvé con su pueblo elegido como una relación entre novios o esposos, y asimismo en el hecho de que

no existiera sino el sacerdocio de varones, al que estaban reservadas determinadas acciones ministeriales y los sacrificios en el templo.

Me parece, por tanto, que 1 Cor 11,3 y 7s apunta hacia un simbolismo histórico-salvífico del hombre y la mujer, que fue siempre real en el paraíso, aunque brilló y ejerció su influjo de forma diversa en el *status naturae lapsae non reparatae* y en el de *reparatae*. Porque, según Ef 5,31s, fue precisamente en la única institución en la que puede desarrollarse plenamente según el orden querido por Dios la mutua ordenación vital del hombre y la mujer, donde se dio siempre desde el paraíso una referencia simbólica del hombre y la mujer a la relación matrimonial entre Cristo y la Iglesia, y esto incluso en los matrimonios no cristianos y, por tanto, no sacramentales. Esta es una idea muy antigua en la Iglesia, continuamente repetida por los papas [22]. Por eso cuando se habla en teología de un «matrimonio natural» se quiere indicar el «matrimonio no sacramental». Pero la expresión no resulta muy feliz; en sentido estricto, todo matrimonio válido, *a diferencia de cualquier otra forma comunitaria derivada de la naturaleza del hombre,* constituye una estructura social en la que el hombre y la mujer reproducen, al menos de forma rudimentaria, en su mutua ordenación vital la relación entre Cristo y la Iglesia, independientemente de si lo saben y lo pretenden. El matrimonio tiene siempre un sentido sobrenatural. Por disposición divina es un signo de las intenciones salvíficas sobrenaturales de Dios para con los hombres y se realiza en torno al punto central que es Cristo. Es cierto que esto sólo lo sabemos por la revelación sobrenatural, pero el matrimonio siempre ha estimulado poderosamente el pensar mitológico del hombre en una dirección religiosa.

De ahí se sigue que el sentido más profundo de la bisexualidad del hombre no es metafísico, filosófico ni biológico, sino teológico. En mi opinión, si prescindimos de esta visión de la fe, la bisexualidad en los organismos vegetales y animales y en el hombre no es sino un mero dato originario con el que simplemente nos encontramos, lo mismo que la reproducción asexual o partenogenética o el cambio de la materia, y que debemos esforzarnos por entender de la manera más amplia posible como una disposición concreta que se da en la naturaleza. Pero esa disposición tan profundamente arraigada en lo corporal *del hombre* encierra un sentido teológico, comprensible a partir del misterio de la encarnación, puesto que Cristo es también verdadero hombre, que tomó un cuerpo humano de la Virgen María, nos redimió aceptando la muerte corporal, subió al cielo con su cuerpo resucitado y glorioso, y hasta su vuelta se encuentra presente en la eucaristía y en su Iglesia para hacer que los hombres que le ha confiado el Padre lleguen a la resurrección gloriosa y también a la participación corporal de su gloria celeste. Y en cuanto que el hombre corporalmente desciende de sus predecesores animales, Cristo se encuentra también realmente unido a través de su cuerpo humano con el mundo de organismos inferiores al hombre; él dará igualmente cumplimiento a la espera de toda la creación (Rom 8,19-22) en conexión con la resurrección de los santos. Y así parece razonable que, al menos en el mundo orgánico inferior al hombre, haya también en esa bisexualidad que lleva a la unión de un ser macho con un ser hembra una semejanza lejana, un débil reflejo del misterio de Cristo y la Iglesia.

[22] Cf. León I, ep. 167: PL 54, 1204; Inocencio III y Honorio III, en *CIC fontes,* ed. Gasparri, III (Roma 1925) 158s; León XIII, *Arcanum divinae,* del 10 de febrero de 1880, citado por Pío XI en *Casti connubii,* del 31 de diciembre de 1930, ed. Herder, n. 83. Sobre la idea patrística del matrimonio del Logos con la naturaleza humana, cf. RAC II, 557s.

4. *Antropología de los sexos*

En conexión con la concepción bíblica del matrimonio y la bisexualidad podemos desarrollar ahora algunas afirmaciones ulteriores sobre la antropología de los sexos y la comunidad matrimonial que originan. Hemos señalado ya brevemente [23] que hay muchos aspectos biológicos que se oponen a una interpretación metafísica de ambos sexos. Los resumo concisamente: 1) En el período embrional, en el que se configuran ya las glándulas generativas, todo ser humano presenta una disposición sexualmente neutra. 2) Se conocen muchos estadios somáticos intermedios entre el hombre y la mujer, que deben atribuirse a una distribución anormal de los cromosomas y que pueden llegar al auténtico tipo hermafrodita. Esos tipos intermedios son también personas humanas. 3) Hay personas que, desde el punto de vista somático, deben considerarse claramente como hombres o mujeres, pero que psíquicamente no muestran inclinación al otro sexo, sino al propio (homosexualidad). Según O. v. Verschuer [24], especialista en genética humana, se trata de una cualidad condicionada por la herencia. 4) Pero se da también una homosexualidad adquirida durante la niñez, de origen psíquico, susceptible de ser tratada por medio de una buena psicoterapia; un caso de incapacidad psíquica para el matrimonio puede curarse de esa manera y alcanzar la felicidad en el amor matrimonial y la capacidad de engendrar. 5) Tenemos que admitir al menos una cierta disposición, radicada en el factor de la herencia, que podría estar en estrecha relación con la neutralidad embrional del hombre y con las valencias diversas y desiguales que, a partir de la constelación doble de los cromosomas sexuales en el zigoto, determinan con distinta intensidad al organismo en desarrollo para que evolucione hacia un ser masculino o femenino. 6) Tendría también relación con esto el hecho universalmente aceptado de que no existe ningún hombre sin algún tipo de rasgos femeninos ni ninguna mujer sin rasgos masculinos. Pero siempre, incluso en el caso de seres defectuosos, la naturaleza tiende a producir una totalidad que sea un organismo, aunque no siempre llegue a conseguirlo perfectamente.

Sin embargo, me parece falso decir que toda persona humana o es hombre o mujer, y tengo grandes reparos en admitir formulaciones como ésta: «El hombre no es hombre o mujer del mismo modo que es alto, sano, fuerte, inteligente o aficionado a la música. Porque el ser hombre o mujer no es una cualidad más junto a otras cualidades, sino que las abarca todas. Forma parte de la esencia del hombre como tal y se encuentra ubicado en esa corriente total de realidad que como ser de este ente penetra todas sus propiedades, estados y actividades y les comunica su 'sabor' inconfundible» (Scherer, 112). Esto es pasarse demasiado pronto a la filosofía. También la herencia, que es la misma en todas las células generativas y que actúa de manera correspondiente, y determinados factores individuales y específicos que se dan en la albúmina, por ejemplo, impregnan de forma decisiva «el ser de este ente»; y la herencia es una de las causas más importantes de que «este ente» no sólo se haga hombre o mujer, sino también de que aparezcan en él fenotípicamente las características masculinas o femeninas en mayor o menor intensidad. En la evolución psíquica desempeñan además un papel trascendental la dependencia, la verdadera experiencia del amor en la familia, la inclinación o repulsa frente al padre o la madre o alguno de los hermanos, el ideal propio de la época y la cultura por lo que respecta a la educación

[23] Cf. pp. 547-551.
[24] O. v. Verschner, *Genetik des Menschen* (Munich 1959) 76s.

de chicos y chicas, etc., pero todo esto siempre sobre la base de la herencia individual.

Por de pronto, sólo me atrevo a afirmar que en el caso de una evolución normal y sana se dan dos tipos de especie humana: el masculino y el femenino; a esto voy a limitar también mis afirmaciones. El ideal es el hombre con carácter auténticamente viril y no femenino y la mujer con carácter femenino y no viril. Generalmente, los niños aprenden ya en su primera infancia en la familia que hay personas humanas masculinas y femeninas. Y siendo todavía niños sabrán por experiencia que a los hombres y las mujeres corresponden en la vida comunitaria tareas diversas (por mucho que éstas cambien según la situación histórico-cultural). Cualquier muchacho algo mayor y que reflexione un poco caerá en la cuenta de que los dos tipos sexuales, hombre y mujer, prescindiendo de su actividad específicamente sexual, tienen, dentro de la cultura en la que vive el niño, una gran importancia para la vida comunitaria humana. Algunos años más tarde suele empezar a brotar el sentimiento de que las personas del otro sexo poseen cualidades especialmente atrayentes; sentimiento que conduce por lo general a una relación anímica erótica con una persona del otro sexo, y, finalmente, al noviazgo y matrimonio. Sin lugar a dudas, el matrimonio es para la mayor parte de los hombres el estado normal en el que la determinación masculina o femenina de su personalidad total ejerce un influjo pleno y ordenado, inmediato, espiritual-anímico-corporal, en un pacto íntimo y para toda la vida con el otro cónyuge. El matrimonio es una relación basada en un contrato jurídico y moral que se diferencia de todas las demás relaciones contractuales por el mutuo *ius in corpus* y que incluye la totalidad de la comunidad vital.

Aunque no es frecuente, se da también entre los animales la compañía sexual durante toda la vida. Pero el matrimonio humano es algo completamente distinto. Los que en él se unen sexualmente son seres corporales y *espirituales,* es decir, personas. La relación matrimonial entre los esposos es, por tanto, una relación entre personas que se han unido teniendo especialmente en cuenta la diferencia de su sexo y su capacidad sexual, pero no exclusivamente con vistas a realizar de modo vital dicha capacidad sexual ni su misma vida corporal y sensible, sino reconociendo y respetando su dignidad personal de hombres, es decir, de personalidades morales, y —precisamente por causa del *ius in corpus*— en una comunidad vital plena y duradera. La comunidad sexual de los animales está sujeta a la ley del instinto, y en ocasiones a la de la fijación, mientras que la del hombre se somete a las exigencias del dominio del espíritu. Según eso, la unión sexual de los esposos no es digna del hombre sino cuando se apoya en el mutuo amor de benevolencia. Esto no quiere decir que no esté justificado o no sea deseable el aspecto de la atracción específicamente sexual en el matrimonio. Por el contrario, lo normal es que por lo menos en la primera época sea muy fuerte el *amor concupiscentiae.* Pero incluso el eros específicamente humano, en el que destaca lo sexual, a pesar de estar muy unido al instinto, posee una auténtica disposición a un amor personal de entrega que supera al propio yo; y cuando dos personas se unen en matrimonio para toda la vida, esa unión está exigiendo el cuidado mutuo, el conformar la convivencia de modo que constituya una ayuda para completar la personalidad. Por el contrario, en el reino de los animales y las plantas, la naturaleza procede a veces de tal forma que no repara en inmolar a los padres en pro de la conservación de la especie. Hay que acentuar también que el cuidado y los esfuerzos que exige en conciencia la educación de los hijos se traduce para los padres en una época muy larga de pruebas de amor desinteresado, dispuesto al sacrificio, época que se prolonga con la llegada de nuevos hijos. De esta forma, el trabajo con los propios hijos se convierte para los esposos en una invitación

a la progresiva maduración espiritual de la personalidad por medio de una experiencia creciente y un amor sin egoísmos; de lo cual no hallamos entre los animales ningún paralelo. La misma significación que tienen los esposos el uno para el otro durante toda la vida, no sólo como ayuda para las cosas externas, sino para la maduración de la personalidad, a través de un amor sin egoísmo y en camino hacia una meta ultraterrena, es algo específicamente humano.

Todo esto guarda estrecha relación con el hecho de que la misma unión sexual de los esposos está muy por encima de la cópula de los animales por razón de la dimensión espiritual de las personas humanas. Es cierto que el deseo del acto matrimonial radica también en el hombre en la atracción instintiva de los sexos, basada en la corporalidad. Pero el estrato animal tiene en la vida del hombre una significación que rebasa con mucho el ámbito orgánico. Por una parte, es substrato de la vida espiritual, que sin él no sería posible. Para el hombre, los sentidos son la base de todo conocimiento. El hombre se experimenta a sí mismo en una u otra disposición de ánimo, cansado o fresco, saciado o hambriento, etc., según las reacciones provenientes de su cuerpo. Hay capas profundas de la vivencia actual o pretérita, normalmente inconscientes, de las cuales parten numerosos estímulos que llegan al campo espiritual y ejercen su influencia en las motivaciones del obrar. Y a la inversa, las actitudes espirituales frente a la llamada de los valores, sobre todo las actitudes discrepantes, producen efectos neuróticos, que se traducen corporalmente en enfermedades o indisposiciones. El cuerpo es asimismo capaz de ejercer una función expresiva respecto del componente espiritual y anímico de la persona humana. No sólo la expresión del rostro, sino también los gestos, la entonación y timbre de la voz, etc., poseen un valor expresivo anímico-espiritual, proporcionando en el trato interhumano, en el encuentro, un alto grado de conocimiento, apenas formulable con ayuda de conceptos.

En toda cópula humana perfecta, libremente querida, se actúan ambas personas en todos sus estratos personales, incluso cuando aquélla acontece sin ningún tipo de amor personal, sin eros, por mero placer sexual. Pablo aplica también a este tipo de cópula el texto de Gn 2,24 (1 Cor 6,16). Es una unión, indigna del cristiano y de la misma persona humana, que consiste en realidad en emplear —o dejarse emplear— personas que son imagen de Dios con el único fin de obtener un placer sexual.

La situación es muy distinta cuando en el acto matrimonial se unen esposos que se aman. Aun en este caso, el acto puede nacer de una profundidad mayor o menor y estar más o menos impregnado o libre de egoísmo. Pero cuanto más evidente sea en ambos esposos la actitud amorosa habitual, con tanta mayor certeza se convertirá ese acto en expresión desinteresada en la que cada persona se entrega a la otra con toda sinceridad y recibe a cambio la entrega de ésta. En ese acto reconocen ambos que están abiertos el uno al otro, que se pertenecen mutuamente, que están de acuerdo, y se «conocen» con la clarividencia de un amor plenamente humano gracias a la fuerza expresiva del cuerpo. El acto matrimonial no se reduce a una señal de afecto, como pueda serlo el beso, en el que no se vuelca toda la persona. Es más bien una entrega real mutua de las personas que se aman, entrega posible gracias a la diferencia de su sexualidad, que permite expresar precisamente en el acto sexual matrimonial el amor personal recíproco; ninguno de los dos esposos por separado puede procurarse ese acto, sólo cabe dejar que el otro quiera realizarlo. Por eso este acto entraña un valor profundamente personal. Penetra hasta la profundidad inconsciente de cada persona orientándola hacia la otra, vigoriza y asegura la relación entre los esposos. Cuanto mayor es la felicidad de la vivencia de amor y de unidad, según afirman esposos de grandes cualidades humanas, tanta menor atención se presta al placer corporal,

que, sin embargo, es perfectamente legítimo. En un acto matrimonial realizado por verdadero amor, todo lo corporal y lo anímico condicionado por el cuerpo se ve penetrado, ordenado y sublimado por el espíritu. Pero el acto sólo alcanza este sentido profundo cuando es la actuación y expresión específica de la comunidad total de vida de ambos esposos, que quieren pertenecerse plenamente hasta que la muerte los separe.

Por otra parte, el acto matrimonial es el camino ordinario por el que se puede dar comienzo a la autounión de un óvulo maduro para la concepción con un espermatozoide y, por tanto, al origen de un nuevo niño, siempre que se da la coincidencia temporal favorable de una rotura del folículo en la mujer con la entrada de espermatozoides en la trompa. Al ser el óvulo y el espermatozoide partes vivientes de los organismos del hombre y de la mujer, en el zigoto y en el organismo del niño que se desarrolla a partir de él se nos ofrece un documento vivo del intercambio amoroso que han realizado sus padres y una imagen sustancial de esa unidad duradera de dos seres en el matrimonio. En el núcleo del zigoto y en los núcleos de las células que se producen mediante división se conservan en su propia autonomía los cromosomas procedentes del padre y los de la madre, y juntos van dirigiendo lo que ocurre en la célula; puede compararse esto a la comunidad estable de vida matrimonial, comunidad ensamblada para convivencia de los padres, que siguen siendo, no obstante, personas independientes. De esta manera, el niño es la expresión de que la unión vital de los padres tiende íntimamente a superar en un amor desinteresado los intereses exclusivamente propios, para ponerse al servicio de nuevas personas, que a su vez hacen visible, confirman, robustecen y enriquecen la categoría de la unidad matrimonial. Por eso el niño es un valor para los padres, que además de su categoría de esposos adquieren ahora la dignidad de la paternidad. Pero la riqueza de las personalidades humanas es demasiado grande como para que un matrimonio concreto pueda encontrar en un único niño una imagen sustancial que les reproduzca plenamente. Por eso, desde el punto de vista del matrimonio, la expresión natural de la riqueza de su ser la forman varios niños, e incluso un número elevado de niños. Y si la sociedad humana se beneficia de la fuerza amorosa que todo buen matrimonio necesariamente irradia, cuánto más se beneficiará de los hijos bien educados provenientes de un buen matrimonio. Son un *bonum eminens* para la sociedad. Puesto que el matrimonio encierra también una significación fundamental para las tareas naturales de la vida humana personal y comunitaria, es fácil comprender que, prescindiendo de su plenitud sacramental, deba considerarse como una institución requerida por la naturaleza humana. No vamos a tocar aquí el tema de las disposiciones del derecho canónico sobre el matrimonio.

Ciertamente, la *ratio sacramenti* es la razón última y más profunda para que todo matrimonio cristiano consumado sea absolutamente indisoluble. Hasta ahora solía mencionarse también como otra razón muy importante y próxima a la citada el *bonum prolis;* es éste un argumento muy sólido en caso de discusión con otras personas que no reconocen la sacramentalidad del matrimonio, así como para la cuestión de la indisolubilidad del matrimonio entre no bautizados. Pero deberíamos considerar si no habría que subrayar más en lo tocante a la unidad e indisolubilidad del matrimonio entre no bautizados la referencia simbólica al matrimonio de Cristo y la Iglesia o a la encarnación, referencia recibida ya, al menos de forma rudimentaria, en el paraíso.

El matrimonio tiene unos fines inmanentes, pero incluso cuando no es sacramental no significa una mera unión externa para ciertos fines basada en un acuerdo o en una disposición jurídica suprapersonal, ni siquiera para tener hijos. El matrimonio es siempre un ponerse totalmente a disposición del otro dos personas

de distinto sexo que quieren formar una comunidad de vida hasta la muerte, junto con el derecho de ambos al acto unitario que actúa plenamente a las dos personas, la una para la otra. Eso no sólo significa que en general la *procreatio et educatio prolis* es un fin inmanente del matrimonio como tal, sino que también lo es «la mutua conformación interna de los esposos, el esfuerzo constante de conducirse mutuamente a la perfección» (DS 3707). Y por importante que sea la simpatía anímico-espiritual y sexual como condición previa del matrimonio, sólo un profundo amor personal justifica y garantiza de antemano esa entrega y exigencia mutua, irrevocable, singular y plena de dos personas que son imágenes de Dios. Ahora bien: ahí va implícita la responsabilidad moral ante Dios, la cual no atiende tan sólo al acto particular como tal, sino a la tarea de madurar y perfeccionar continuamente toda personalidad humana. La unidad e indisolubilidad de matrimonio corresponden, por tanto, plenamente a la unidad y totalidad de ambas personas corporales y espirituales, y a la profundidad de su capacidad, semejante a la divina, de adoptar una postura de amor desprendido y abnegado; si esto no existe, nunca será plenamente humano el acto matrimonial. La armonía auténtica y el verdadero acuerdo entre las personalidades de los dos esposos sólo se logra sobre esta base, y esa armonía es un presupuesto casi indispensable para desempeñar la función educativa con los hijos que nacen del matrimonio [25]. El desorden del pecado original es fuente especial de dificultades en el estrato espiritual y anímico de las personas, que salen al encuentro una de otra en la situación irrepetible de su constitución, su carácter y sus tendencias; pero nos ofrece también posibilidades de solución gracias a los efectos de la obra redentora. Ambos hechos resultan comprensibles si se tiene en cuenta que la idea divina acerca del hombre, de la mujer y del matrimonio se ajustaba al modelo de la justicia originaria y hereditaria y que después de la caída le faltaban al hombre los auxilios sobrenaturales como fuente de orden interno y de la fuerza necesaria para realizar las tareas más elevadas y sobrenaturales del matrimonio; pero gracias a la obra de la redención, a pesar de que seguía existiendo el desorden interno y la inclinación al mal, al incorporarse las personas y el matrimonio mismo al cuerpo de Cristo, se abrió el camino hacia una restauración —estructurada de modo diferente— de la idea divina de ambos sexos y de sus tareas matrimoniales, de acuerdo con las posibilidades y leyes vitales con que contaba la *natura lapsa et reparata.*

5. *La teología del matrimonio hasta el Vaticano II*

Para terminar vamos a esbozar someramente el camino que ha seguido la doctrina cristiana sobre el matrimonio hasta llegar al Concilio Vaticano II. Ya en 1 Tim 4,1ss se combatían ciertas doctrinas heréticas que prohibían casarse, y 1 Tim 5,14 expresa el deseo de que las viudas jóvenes vuelvan a contraer matrimonio. Después, en los primeros siglos del cristianismo, nos encontramos, por una parte, con una clara conciencia de la profunda significación religiosa y cristiana del matrimonio, y por otra, con un caer en la cuenta de las estrictas obligaciones morales de los esposos [26].

[25] Cf sobre este punto la obra de B. Häring, *Ehe in dieser Zeit* (Salzburgo 1960) *passim* (trad. española: *El matrimonio en nuestro tiempo,* Barcelona 1968), que completa lo dicho en muchos sentidos, pero sobre todo desde el punto de vista sociológico.

[26] Apuntan más en esta dirección los textos de R 319s, 505, 1249, 1253; cf. también Jacobo de Batnae (BKV, *Schriften der syrischen Dichter,* 347-350); van más en la segunda dirección los textos de R 67, 86, 119, 1094, 1176, 1322.

La lucha en dos frentes a que se vio obligado el cristianismo para defenderse, por una parte de las doctrinas espiritualistas enemigas del cuerpo y por otra del desenfreno sexual del paganismo, ejerció un influjo no muy favorable en la evolución de la doctrina cristiana sobre el matrimonio y la moral matrimonial durante los primeros siglos. Así se dio el caso, por ejemplo, de que grandes Padres de la Iglesia como Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo pensasen de una manera tan espiritualista que opinaban que si no se hubiera dado la primera caída no habría tenido lugar una reproducción sexual, sino que habría existido alguna otra forma de multiplicación de los hombres. Según eso, el fin más importante del matrimonio para Juan Crisóstomo es apagar el «fuego de la naturaleza». El mismo Agustín tuvo que superar una concepción espiritualista del matrimonio en el paraíso antes de llegar a formular en sus últimos años una doctrina tan importante como la de los tres *bona nuptiarum* [27]*: proles, fides, sacramentum (sacramentum* = indisolubilidad) [28]. Agustín destacó también la *naturalis in diverso sexu societas* como fin del matrimonio [29] y el significado profundo del amor espiritual de los esposos [30]. Sin embargo, considera el placer sexual como un mal inevitable desde el pecado original y enseña que es una falta moral querer un mal. Solamente la *intentio prolis* está libre de reproches [31]. Era muy fácil pasar de ahí a considerar los *bona matrimonii* como fines propios de su esencia, y fue lo que se impuso debido al influjo del derecho. Los tres elementos *proles, adiutorium, remedium (incontinentiae)* aparecen por primera vez en Isidoro (PL 82, 367).

Sin embargo, la evolución de una concepción sistemática del matrimonio habría de enfrentarse con muchas dificultades, que en parte tenían su origen en Agustín. Durante mucho tiempo no fue posible liberarse de la baja estima moral del placer sexual, y hubo que luchar durante siglos para poner de relieve motivos incontestables de la realización del acto matrimonial. También supuso muchas dificultades el paso de la manera de entender la unión de los esposos en el acto matrimonial a la comprensión de la sacramentalidad del matrimonio, pues según la concepción biológica de la *commixtio seminum* se consideraba ese acto como acto generativo y se le valoraba como tal, de forma que se olvidó excesivamente el aspecto de la entrega personal de los esposos.

Ya en nuestros días, gracias a la *Casti connubii* y su exaltación del amor conyugal, y a otros documentos de Pío XII, quedó asegurado el reconocimiento del gran valor objetivo y personal del acto matrimonial. Las palabras de Pío XII [32] dicen así: «El acto matrimonial, por su misma estructura, es una actuación personal, una cooperación simultánea e inmediata de los esposos, que, gracias a la naturaleza de los que la realizan y el carácter propio de la acción, expresa la entrega mutua y, según las palabras de la Escritura, produce la unión 'en una sola carne'. Esto es mucho más que la mera unión de dos células generativas, que puede realizarse también artificialmente sin la acción natural de los esposos. El acto matrimonial, tal como lo ha querido y ordenado la naturaleza, es una colaboración personal, y los esposos al contraer matrimonio se entregan mutuamente

[27] *De bono coniugali:* R 1640, 1642.

[28] Sin embargo, en *De nuptiis et concupiscentia* se da ya una relación con Ef 5, 25: R 1867ss.

[29] R 1640.

[30] R 1868.

[31] Cf. especialmente sobre la evolución del problema desde la Antigüedad hasta la alta Escolástica M. Müller, *Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin* (Ratisbona 1954) y también P. Adnès, *Le mariage* (Tournai 1963) 59, nota 1.

[32] AAS 43 (1951) 850; «Herder-Korrespondenz» 6 (1951-52) 117.

el derecho a tal acto». La razonada caracteriazción que aquí se hace del acto matrimonial como *espressione del dono reciproco* comunica a este acto un sentido y valor propios, incluso en el caso de que se le atribuya falsamente la unión de las células generativas en el sentido de la antigua *commixtio seminum* y sobre todo también en los casos en los que por razón de las leyes naturales sea de antemano imposible la *procreatio prolis*. Este sentido y valor específico es la expresión concreta y realizada en la carne —así como la confirmación renovada— de la entrega de las personas que se efectúa de manera puramente espiritual al intercambiar el consentimiento. Si prescindimos de esta expresión en la carne, no se comprende la conexión del matrimonio con la relación entre Cristo y la Iglesia, en la que resulta tan importante la entrega de Cristo en la muerte corporal y en la eucaristía. Dentro del mismo contexto, Pío XII dice también que fin primario e interno del *matrimonio, como institución de la naturaleza,* es suscitar y educar la nueva vida. Creo que queda claro que la referencia del matrimonio y de las relaciones matrimoniales al *sacramentum Christi et Ecclesiae* es anterior y superior al fin del matrimonio como institución natural.

El Concilio Vaticano II, en la constitución pastoral *La Iglesia en el mundo actual,* promulgada en la sesión pública del 7 de diciembre de 1965 (II, 1), dedica palabras muy profundas e importantes a la teología del matrimonio. Vamos a reproducir algunos textos literalmente; de otros haremos un resumen. Sobre el intercambio de consentimientos dice (n. 48): «La íntima comunidad de vida y de amor conyugal... se establece por el irrevocable consentimiento personal. Así, por el acto humano por el que los cónyuges se entregan y se reciben mutuamente surge, incluso ante la sociedad, una institución asegurada por ordenación divina... Por su misma índole natural, la institución del matrimonio y el amor conyugal se ordenan a la procreación y educación de la prole, y con ellas alcanzan como su culmen. Así, pues, el varón y la mujer, que por la alianza matrimonial 'ya no son dos, sino una sola carne' (Mt 19,6), se prestan mutuamente ayuda y servicio por la íntima unión de las personas y las obras, y cada día experimentan y alcanzan más plenamente el sentido de su unidad». El número 49 trata expresamente del amor conyugal *(amor coniugalis).* Se hace alusión a que en nuestro tiempo son muchos los hombres que tienen en gran estima el amor entre el hombre y la mujer. Y dice a continuación: «Sin embargo, ese amor, por ser eminentemente humano, abarca el bien de toda la persona, ya que se dirige de persona a persona con afecto de la voluntad y, por consiguiente, se manifiesta por medio de expresiones del cuerpo y del alma enriquecidas de dignidad y es capaz de ennoblecerlas como elementos y signos especiales de la amistad conyugal. Ese amor... envuelve toda su vida; incluso crece y se perfecciona con su misma generosa diligencia. Supera con mucho, por tanto, la mera inclinación erótica que, fomentada egoísticamente, se desvanece rápida y miserablemente. Este amor se expresa y perfecciona de un modo peculiar con la actividad propia del matrimonio. Por tanto, los actos con los que los esposos se unen entre sí íntima y castamente son honestos y dignos, y, ejecutados de un modo verdaderamente humano, significan y fomentan la entrega recíproca por la cual con ánimo alegre y satisfecho mutuamente se completan».

El número 50 trata de la fecundidad del matrimonio. Se nos dice que los hijos son el regalo más excelso del matrimonio y que contribuyen en gran manera al bien de los padres. Significan la participación de los padres en la obra creadora de Dios, confiada únicamente a los esposos. En la interpretación de su misión concreta divina los padres tienen una responsabilidad propia y han de ponderar todas las circunstancias que entran en juego. Pero en su trato no deben proceder arbitrariamente, sino de acuerdo con su conciencia, conformada a la ley divina que

interpreta auténticamente la Iglesia. De gran importancia es la frase final del número 50: «El matrimonio no es sólo una institución para procrear, sino que su misma condición de alianza indisoluble entre personas y el bien de los hijos exigen que se manifieste, progrese y madure el amor entre los cónyuges rectamente ordenado. Por tanto, aunque falte la prole, tan deseada muchísimas veces, el matrimonio sigue en pie como comunión y compañía de vida y conserva su valor e indisolubilidad».

En el número 51 se reconoce: «Cuando se rompe la íntima vida conyugal no raras veces se pone en peligro el bien de la fidelidad y puede dañarse el bien de la prole: entonces peligra también la educación de los hijos, así como la valentía para aceptar nuevos hijos». Hay que destacar que el Concilio no habla en ninguna parte de *finis primarius* y *secundarius;* se ha puesto de relieve que el matrimonio y el *amor matrimonial* están orientados hacia el hijo; se designa al acto matrimonial como expresión y perfeccionamiento del amor conyugal y se le cuenta sin lugar a dudas entre las posibilidades de expresión de este amor que, como parte integrante y signo especial, son capaces de ennoblecer la amistad conyugal.

Habrá que esperar todavía para ver si el derecho canónico adopta —y en qué forma— nuevas formulaciones. Los biólogos y médicos celebrarían ciertos cambios. La diferencia insalvable entre la manera de entenderse el proceso de fecundación y reproducción en la época medieval y barroca y en los tiempos modernos, que cuenta con una base sólida desde el descubrimiento del proceso de fecundación y que desde entonces ha experimentado y aún experimenta un rápido progreso, parece exigir esos cambios. No disponemos aquí de espacio suficiente para tratar este tema [33].

Las aportaciones del Concilio Vaticano II significan un nuevo punto de partida muy importante, que pastoralmente debe tenerse en cuenta para la preparación al matrimonio. El amor conyugal ha pasado de tal manera al primer plano, que en la educación de los jóvenes no cabe sustituirlo por una aislada acentuación del fin de la procreación. Es cierto lo que dice Scherer: «Cuando no se cultiva el amor matrimonial por sí mismo, sino que todo se enfoca conscientemente hacia el hijo, no resultan bien ni el matrimonio ni el hijo» [34].

Los documentos del Concilio Vaticano II contienen también frecuentes alusiones a la sacramentalidad del matrimonio. Ese aspecto será tratado en el volumen IV de esta obra. Lo que hemos dicho acerca de la doctrina paulina sobre el hombre y la mujer nos parecía necesario para conseguir al menos una concepción última, aunque discutible, de la bisexualidad con una base teológica; en mi opinión, a pesar del influjo de las teorías de Aristóteles y Tomás hasta nuestros días, esa concepción no puede lograrse ni por medio de la especulación filosófica ni por medio de la biología. También nos ha parecido necesario subrayar los fundamentos biológicos, porque la determinación de un ser humano como hombre o como mujer depende con seguridad de la constitución de las células generativas que se fecundan y porque a partir de éstas y a través de la diversa configuración de los órganos según el sexo se diferencia también la vida psíquica del hombre y la mujer fundamentalmente; esas diferencias serán después penetradas y elevadas por el factor espiritual para desarrollar una vida personal, pero después de haber sido delimitadas sus posibilidades de reacción por las leyes orgánicas

[33] He tratado este tema ampliamente en el libro *Gatteneinheit und Nachkommenschaft,* que pretende ante todo conseguir un punto de partida biológicamente admisible para plantear cuestiones de teología moral sobre el matrimonio. En las pp. 92-112 me ocupo también expresamente del derecho canónico.

[34] G. Scherer, *Ehe im Horizont des Seins* (Essen 1965) 194s.

y especialmente por la herencia. Las experiencias de la investigación moderna sobre el comportamiento de los animales superiores pueden iluminar todavía de manera muy fecunda la comprensión del comportamiento sexual específicamente humano, mucho más de lo que el autor de este artículo ha intentado mostrar en el folleto *Der Einbau der Sexualität...* (1959). En este punto, la filosofía y la teología católicas deben adoptar todavía muchos datos que les plantearán nuevas y serias preguntas.

La convicción de la Iglesia de que todos los matrimonios válidos monogámicos participan de alguna manera simbólica del misterio de la encarnación o de la relación entre Cristo y su Iglesia debe incorporarse a nuestras expresiones y juicios sobre ese tipo de matrimonios fuera del cristianismo.

En conexión con las tareas misionales de la Iglesia en toda la tierra deberá emprenderse más tarde o más temprano la elaboración de una teología de otros tipos de relaciones sexuales duraderas, especialmente en cuanto elementos de culturas no cristianas; santo Tomás, en los textos que hemos citado antes [35], nos señala el camino.

HERBERT DOMS

BIBLIOGRAFIA

Adnès, P., *Le mariage* (Tournai 1963).
Bailey, D. S., *The Man-Woman-Relation in christian Thought* (Londres 1959).
Barth, K., *Kirchliche Dogmatik,* III/1 (1947); III/2 (1948); III/4 (1951).
Bernatzik, H., *Die neue grosse Völkerkunde,* 3 tomos (Francfort del Main 1954).
Binswanger, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (Zurich ²1953).
Børresen, K. E., *Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica:* «Concilium» 111 (1976) 25-40.
Buddenbrock, W. v., *Das Liebesleben der Tiere* (Bonn 1953).
Bürger, M., *Geschlecht und Krankheit* (Munich 1958).
Buschan, G., *Die Sitten der Völker,* 4 tomos (Stuttgart 1914-1922).
— *Illustrierte Völkerkunde,* 3 tomos (Stuttgart ³1922-1926).
Buytendijk, F. J. J., *Die Frau, Natur, Erscheinung, Dasein* (Colonia 1953).
Cabodevilla, J. M., *Hombre y mujer* (Madrid 1960).
Dieterich, A., *Mutter Erde* (Leipzig ³1925).
Doms, H., *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (Breslau 1935; trad. francesa e inglesa), retirado en 1940.
— *Amorces d'une conception personnaliste du mariage d'après St. Thomas:* RThom 45 (1939) 754ss.
— *Du sens et de la fin du mariage. Réponse au R. P. Boigelot (ibid., Réponse du R. P. Boigelot au Dr. H. Doms):* NRTh 66 (1939) 5-33, 513-538.
— *Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit* (Colonia 1959).
— *Dieses Geheimnis ist gross. Eine Studie über theologische und biologische Sinnzusammenhäge* (Colonia 1960).
— *Gatteneinheit und Nachkommenschaft* (Maguncia 1965).
Duss-von Werdt, J., *Polivalencia de la sexualidad:* «Concilium» 100 (1974) 488-496.
Eickstedt, E. v., *Die Forschung am Menschen.* III: *Psychologie und philosophische Anthropologie* (Stuttgart 1963).
Erber, M., *La Iglesia católica ante la concepción biológico-antropológica de la sexualidad:* «Concilium» 100 (1974) 432-443.
Graber, G. H., *Die Frauenseele* (Zurich 1951).

[35] Cf. p. 560, nota 9.

— *Psychologie des Mannes* (Berna 1957).
Häring, B., *Ehe in dieser Zeit* (Salzburgo 1960; trad. española: *El matrimonio en nuestro tiempo,* Barcelona 1968).
Heinen, W., *Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie* (Münster de Westfalia 1965).
Höffner, J., *Christliche Gesellschaftslehre* (Kevelaer 1963).
— *Ehe und Familie. Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft* (Münster de Westfalia 1965).
Holt, J. G., *Autonomie des Geschlechtlichen als präexistentes trinitarisches Prinzip* (Stuttgart 1959).
Hornstein, X., y Faller, O., *Du und ich. Ein Grundbuch über Liebe, Geschlecht und Eheleben* (Munich 1963).
Kautzsch, E., *Die Hl. Schrift des AT* II (Tubinga ⁴1923).
Konrad, J. F., *Abbild und Ziel der Schöpfung* (Tubinga 1962).
Krempel, B., *Die Zweckfrage der Ehe in neuerer Betrachtung* (Einsiedeln 1941).
Kuss, O., *Der Römerbrief* (Ratisbona 1957ss).
Leclercq, J., *Le mariage chrétien* (Tournai ⁴1952; trad. española: *El matrimonio cristiano,* Madrid ⁷1958).
Leclercq, J., y David, J., *La familia* (Barcelona 1965).
Lersch, Ph., *Vom Wesen der Geschlechter* (Munich ²1950).
Malinowski, B., *Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien* (Leipzig 1929).
Mausbach, J., *Die Stellung der Frau im Menschenleben* (M.-Gladbach 1906).
Mead, M., *Mann und Weib - Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt* (Stuttgart 1955).
Meisenheimer, J., *Geschlecht und Geschlechter im Tierreich,* 2 tomos (Jena 1921-30).
Morant, P., *Die Anfänge der Menschheit - Eine Auslegung der ersten 11 Kapitel Gen* (Lucerna 1960).
Müller, M., *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe nord ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas v. A.* (Ratisbona 1954).
Mussner, F., *Christus, das All und die Kirche* (Tréveris 1955).
Mohr, R., *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie* (Munich 1954).
Nötscher, F., *Biblische Altertumskunde* (Bonn 1940).
Pfürtner, St., *Kirche und Sexualität* (Hamburgo 1972).
Portmann, A., *Das Tier als soziales Wesen* (Zurich 1953).
Przywara, E., *Mensch - Typologische Anthropologie* I (Nuremberg 1959).
Rauber-Kopsch, *Lehrbuch und Atlas der Anatomie des Menschen* II (Leipzig ¹⁸1955).
Reidick, G., *Die hierarchische Struktur der Ehe* (Munich 1953).
Renckens, H., *Creación, Paraíso y Pecado Original* (Madrid 1959).
Rengstorf, K. H., *Mann und Frau im Urchristentum* (Colonia 1954).
Rock, J., *The Time has come...* (Nueva York 1963).
Schelsky, H., *Soziologie der Sexualität* (Hamburgo ²1965).
Scherer, G., *Ehe im Horizont des Seins* (Essen 1965).
Schlier, H., *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf ²1958).
Schmid, J., *Brautschaft, heilige:* RAC II (1954) 528-564.
Schmidt, W. H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (Neukirchen 1964).
Schmidt, W., *Das Mutterrecht* (Viena 1955).
— *Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt* (Viena 1955).
Schwegler, Th., *Die biblische Urgeschichte* (Munich 1960).
Seifert, F., *Die Geschlechterpolarität als psychologisches Problem* (Munich 1934).
Stephens, W. N., *The Family in cross-cultural Perspective* (Nueva York 1963).
Thiel, M., *Verhältnis der beiden Geschlechter zur menschlichen Wesenheit und zueinander in allgem. phil. Betrachtung:* DTh 12 (1934) 3-36.
Thurnwald, R., *Die menschliche Gesellschaft,* tomos 1-5 (Berlín 1931-1935).
Trimborn, H., *Die indianischen Hochkulturen des Alten Amerika* (Berlín 1963).
Verschuer, O. v., *Genetik des Menschen. Lehrbuch der Humangenetik* (Munich 1959).
Vocabulaire de Théol. Bibl. (París 1962).
Volk, H., *Das Sakrament der Ehe* (Münster ⁴1962).

Walter, Th. A., *Seinsrhythmik - Studien zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter* (Friburgo 1932).
Weber, L., *Mysterium magnum* (Friburgo 1963).
— *Ehenot, Ehegnade* (Friburgo 1965).
Wildberger, H., *Das Abbild Gottes, Gen 1,26-30:* «Theol. Zeitschrift» 21 (1965) 245-259, 481-501.
Ziegler, J., *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (Münster 1930).
Zimmermann, F., *Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes* (Wiesbaden 1936).

Puede encontrarse abundante bibliografía en los siguientes artículos de LThK, 2.ª ed.: *Begegnung der Geschlechter; Brautsymbolik; Ehe* I-IV; *Eros; Erotik; Erschaffung des Menschen; Eugenik; Feminismus; Geschlechtlichkeit; Monogamie,* al igual que en CFT, artículos: *Creación, Hombre, Matrimonio, Sexualidad,* y en SM en sus respectivos vocablos. Cf. también sobre los pasajes de la Escritura los diversos comentarios y teologías bíblicas, así como HaagBL y Joh. B. Bauer, *Dic. de teología bíblica* (Barcelona 1967).

SECCION QUINTA

EL HOMBRE Y LA COMUNIDAD

Cuestiones previas

a) El ámbito de la teología social.

La teología social ha estado hasta ahora «injustamente abandonada» (J. Höffner). Su desarrollo reviste en nuestros días una especial urgencia si se tiene en cuenta la creciente socialización de todos los terrenos de la vida, la integración técnica, económica y cultural de toda la humanidad, y el surgimiento simultáneo de *ideologías comunitarias,* que habrían sido inconcebibles si se hubiera encontrado en la teoría y en la vida una respuesta satisfactoria, adecuada y existencial, a esa necesidad elemental de una verdadera comunidad.

Según el *materialismo dialéctico,* las fuerzas materiales productivas y las relaciones económicas de la producción constituyen la «base», el «armazón» de toda la vida social. Influido por una «sociología» positivista (A. Comte, † 1875) y una filosofía social idealista (G. W. F. Hegel, † 1831) y científico-materialista (L. Feuerbach, † 1872), K. Marx († 1883) proclama la vuelta del hombre a su existencia verdadera, social, no por medio de la filosofía, sino del trabajo comunitario. De esta manera surge un ser nuevo y social y de ahí nace, finalmente, una nueva conciencia. La sociedad ideal se construye a partir de la materia por medio del trabajo, y no a partir de Dios ni por medio de factores espirituales.

De manera análoga, el darvinismo social o *evolucionismo positivista* (por ejemplo, H. Spencer, † 1903) no cuenta tampoco con un Dios creador. Una única evolución es la que conduce desde el átomo originario hasta la «biosfera» y hasta el supraorganismo de la sociedad humana, la cual puede desarrollarse hasta formar una persona colectiva supraindividual gracias a una concentración de la «noosfera». Cuando se concibe la sociedad tan sólo como un organismo vital, no queda lugar para una relación personal e inmediata de personas individuales con Dios ni para una intervención libre de Dios en la historia de la humanidad.

Cuando se da una *absolutización de la intersubjetividad,* la persona sólo es consciente de sí misma en el encuentro con el tú y no existe sino en la pura relación puntual interhumana. Esta relación va más allá de la corporalidad y abarca también el cosmos; es un valor absoluto. Tampoco queda aquí lugar para Dios, porque Dios haría relativa la relación absoluta interhumana. La psicología apoya el significado e importancia de las relaciones interhumanas. Nos hace ver, por ejemplo, que la persona es conformada hasta en su conciencia moral y en su actitud religiosa por medio de la relación que existe entre los padres y el hijo; que el desempeño de un «papel» social orienta de manera decisiva la conducta humana; que la mayor parte de las veces las realizaciones específicamente humanas son realizaciones de grupos y llevan el sello del «estilo vital» (dinámico) de una comunidad [1]. Hay que conceder toda su importancia a estas ideas también dentro de la teología. La absolutización y divinización que hace, por ejemplo, Feuerbach de la conciencia social, y que el materialismo ha traspasado al plano materialista, es, por el contrario, una evolución ulterior «reaccionaria» del idealismo individualista, el cual manifiesta su fuerza virulenta incluso en nuestros días; por ejemplo, en el existencialismo de un Sartre. Para él, existir significa ser un individuo absoluto, aunque fracasado. La misma existencia del prójimo me convierte en un objeto para él, en una cosa. La «comunidad» o la «humanidad» son, por tanto, una amenaza para el individuo. «L'enfer, c'est les autres» [2].

b) Filosofía y teología social.

El individualismo de la época moderna ha expuesto a los hombres a una «soledad» que les atemoriza. El deseo elemental de una solidaridad que supere todas las fronteras y las ideologías comunitarias son en nuestros días reacciones frente a ese aislamiento de los individuos. El cristianismo no pudo sin más captar este movimiento de manera adecuada, porque durante muchos siglos había predominado en su interior la tendencia al *individualismo en la salvación.* Desde el punto de vista teológico, el análisis aristotélico y racional, el pensamiento estático, el método de la síntesis puramente lógica, el juridicismo y las influencias de la Reforma tuvieron la culpa de que no se aprehendiese ya en una visión totalitaria e intuitiva el misterio de la unidad y la comunidad. A ese *individualismo le cabe* también parte de la culpa de que la vida de la Iglesia se mantuviese en cierto estado de postración [3], del que intenta levantarse la Iglesia de nuestros días cultivando en su interior la conciencia de comunidad y comprendiéndose al mismo tiempo como «signo» o «sacramento» y como «germen» de la unidad social de los hombres [4]. La Iglesia es consciente de que se le ha confiado una misión social para con el mundo. Su doctrina social sólo se entiende a partir de su misión religiosa y de su imagen del mundo, pero ante un mundo que no cree en la revelación emplea, sobre todo, argumentos tomados de la filosofía social [5]; a partir de la ontología de lo social ha de definirse el *ethos* social.

[1] En cierto sentido, el hombre nace como «parto prematuro» en el «seno social» de la familia. Cf. A. Portmann, *Die Entscheidungen des ersten Lebensjahres:* «Hochland» 49 (1952) 11-21.

[2] V. Rüfner, *Der Personalismus,* en *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (Düsseldorf 1964) 407-409, 417.

[3] H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Einsiedeln 1943) 271-288, 300. Ed. original: *Catholicisme* (París 1938, ²1952, ³1965).

[4] Constitución *Lumen gentium,* nn. 1 y 9.

[5] Cf. bibliografía sobre el tema en *Sozial-:* LThK IX (1964) 905-926.

En las diversas escuelas católicas es distinto el punto de partida de la filosofía social. El llamado personalismo y solidarismo [6] se fija sobre todo en la persona individual. Es verdad que ésta no puede realizar todos sus valores potenciales ni su ser humano sin actualizar su disposición para la «convivencia» por medio de la comunicación e intercambio con otras personas. La realización del valor, a la que sólo puede tenderse trascendiendo al yo de una manera social, da origen a la solidaridad sobre la base y en el marco de la humanidad conjunta. El valor de la totalidad al que se aspira no debe estar al servicio del yo, sino de todos los individuos. En este sentido hay que dar una gran importancia al principio de subsidiaridad, que debe concebirse principalmente como la obligación de salvaguardar el campo de libertad de la persona. De esta forma resulta una antítesis radical de todas esas ideologías que ponen en peligro la dignidad de la persona; sin embargo, atendiendo a las verdades salvíficas, cabe preguntar si no habremos concebido este sistema de una manera excesivamente antropocéntrica e individual. En todo caso, no es lícito considerar al prójimo como mero medio para llegar a la propia perfección, y tendremos que demostrar que la búsqueda personal de la perfección no puede por sí misma detenerse nunca, que lo que hace es «llevarnos negativamente» a una plenitud trascendente [7].

Otra escuela católica, que se basa sobre todo en la tradición encarnada en Tomás de Aquino, no comienza por la persona individual, sino por el valor del conjunto [8]. El aspecto propiamente social, del que proviene la unidad y el orden, es el bien común, un valor de perfección del que «participan» las partes del todo y que asigna a las partes «funciones parciales» con miras al valor del conjunto: lo que se origina como tendencia ante el valor del conjunto es amor; el amor de muchos a un valor comunitario, cuya irradiación *(bonum diffusivum sui)* unifica a los muchos como *virtus unitiva,* fundamenta la comunidad entre personas, una comunión mutua de sentimientos, una «conciencia del nosotros». En su naturaleza social individual, la persona es sujeto de estas relaciones sociales que pertenecen al orden real, aunque accidental. El conjunto no tiene una existencia separada como una hipóstasis por encima de las partes, sino que es una unidad de orden, de actividad y de fines en los miembros. Al haber una acción comunitaria con vistas al bien común, la misma comunidad es una realidad. Su categoría óntica corresponde al valor del respectivo bien común. El valor del bien común suscita necesariamente las tendencias correspondientes en las personas, que así obtienen (de diversa manera) un objeto y no quedan en manos de la arbitrariedad. Si presuponemos el mismo plano axiológico, al valor del conjunto le corresponde una prioridad frente al bien particular de los individuos gracias a su carácter universal «participado» por los miembros de la comunidad. En realidad, sólo una comunidad es capaz de realizar muchos valores elevados que entran dentro de una vida humana plena, así que el bien del individuo depende en gran manera del bien común. Además de esto, el individuo se sabe obligado en conciencia, frente a la comunidad, incluso a los mayores sacrificios personales [9]. No se prescinde de la

[6] G. Gundlach, *Gesellschaft,* II. *Wesen:* StL III (⁶1959) 819-822; el mismo autor, *Sozialphilosophie:* StL VII (⁶1962) 337-346; G. Wildmann, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft* (Viena 1961).

[7] B. Häring, *Das Heilige und das Gute* (Krailling 1950).

[8] E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch* (Salzburgo 1935); A. P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohles bei Thomas v. A.* (Heidelberg 1954); A. F. Utz, *Etica social* (Barcelona 1961); D. v. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft* (Ratisbona ²1955).

[9] Cf. la serie de textos de Tomás de Aquino en Utz, *op. cit.* Son especialmente conocidos los siguientes pasajes: «Bonum commune multorum melius et divinius est quam bonum unius» *(S. Th.* II-II, q. 31, a. 4 ad 2); II-II, q. 47, a. 10c ad 2; «Homo non

dignidad de la persona. La comunidad sólo está por encima del individuo en cuanto que éste es una parte de ella y debe realizar determinadas tareas parciales en bien del conjunto (y, por tanto, también en bien de sí mismo). Pero el hombre no es nunca únicamente, y según todas las dimensiones de su esencia, una parte del todo, por ejemplo, del Estado, y por eso la comunidad nunca puede disponer de él «totalmente», como si la persona no fuera sino un «medio» o «cosa» en comparación con el todo. No es la comunidad, sino la persona, la que posee el carácter de sustancia. Gracias a su carácter espiritual, es libre, responsable y abierta a lo trascendente. El todo no suprime las partes, porque el bien común es «el concepto que resume esas condiciones sociales de vida que permiten alcanzar plena y rápidamente la propia perfección a las comunidades y a los miembros individuales» [10]. El desarrollo de los valores personales y comunitarios es fruto del mutuo intercambio. «Pues la persona humana es y debe ser el comienzo, el sujeto y la meta de todas las instituciones sociales» [11]. Las «instituciones» externas de la comunidad no pueden tampoco equipararse al valor personal del conjunto de la comunidad, dotado de una naturaleza más elevada que lo meramente institucional, que no es sino un valor de servicio frente a lo personal. Por tanto, esta filosofía social que hemos esbozado acentúa el *ethos* de los valores de comunión (en el principio de solidaridad) y la dignidad de la personalidad y de las comunidades menores cercanas a la persona (en el principio de subsidiaridad). A partir de estos principios fundamentales, se define el papel de la autoridad en una comunidad, así como las obligaciones de la justicia social y del amor [12].

Según la orientación de cada escuela, pasará más al primer plano el valor de la persona individual o el valor personal de la comunidad. También dentro de la teología habrá que plantear la cuestión de si los valores últimos sobrenaturales tienen carácter individual o son valores comunitarios.

Los principios fundamentales de la doctrina social son los que han de conformar la realidad concreta. Para eso resulta imprescindible un conocimiento más exacto del material social. En este punto es de gran utilidad la *sociología.* Esta se preocupa por encontrar el diverso carácter de las estructuras sociales particulares y por elaborar de acuerdo con ello las distintas relaciones que se dan entre el hombre y la comunidad. Para nuestra problemática adquieren especial importancia la sociología pastoral orientada de una manera empírica, que nos hace ver entre otras cosas que la conducta religiosa está muy condicionada por los factores sociales, y la sociología religiosa general, que estudia las estructuras de las comunidades religiosas en su proyección al exterior y sus efectos sobre la sociedad [13].

La *teología social* [14] debe ser algo más que una sociología e ir más allá de una «doctrina cristiana sobre la sociedad» entendida de manera meramente filosófica. Su función frente a una doctrina social filosófica basada en el derecho natural no se limita a estimular y controlar. El encuentro entre la doctrina social católica y el pensamiento evangélico se hace más difícil cuando se presenta, con demasiada

ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum» *(S. Th.* I-II, q. 21, a. 4c ad 3); «Pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum» *(St. Th.* II-III, q. 64, a. 2c).

[10] Constitución pastoral *Gaudium et spes,* n. 26.

[11] *Ibid.,* n. 25.

[12] J. Höffner, *Christl. Gesellschaftslehre* (Kevelaer [3]1964) 40-70.

[13] E. K. Francis, *Soziologie:* StL VII ([6]1962) 415-456 (bibliografía); O. Schreuder, *Religionssoziologie:* StL VI ([6]1961) 830-837; G. Le Brass, *Études de sociologie religieuse,* 2 tomos (París 1955-1956); B. Häring, *Macht und Ohnmacht der Religion* (Salzburgo 1956).

[14] A. Geck, *Sozialtheologie:* LThK IX (1964) 925-926.

ingenuidad, la «ley moral natural» como un bloque de leyes con consistencia propia y autosuficiencia emanado de un Dios creador entendido en sentido deísta. Es casi inevitable que se conciba semejante derecho natural como un obstáculo entre Dios y el hombre (haciendo retirarse en parte a Dios), que convertiría el diálogo personal de la fe en imposible o innecesario al abrirse en el derecho natural una vía natural de salvación para llegar a una justicia sin Cristo. Por tanto, la doctrina social del derecho natural debe ser incorporada a la teología, explicando la relación entre la naturaleza y la gracia de manera histórico-salvífica, y no como un sistema de dos pisos superpuestos.

1. *La comunidad en el orden de la creación*

a) Unidad de la creación.

Una teología de la unidad y la comunidad del hombre lleva implícito el conocimiento de que se da una *comunidad trascendental* con Dios, que en primer lugar significa al menos la apertura del hombre a la pregunta sobre el misterio del ser por encima de nosotros, en nosotros y con nosotros. En la vivencia religiosa de la revelación la persona supera su subjetividad y se encuentra con lo santo. En la comunicación personal de la fe experimenta, finalmente, la profundidad de su propio yo, al ser interpelada en su carácter único para que tome una decisión libre. Este conocer comunicativo se manifiesta como una ciencia que no es una ciencia de dominio, egoísta e interesada frente a algo que cae en nuestras manos como un valor utilitario, sino una ciencia amorosa y esencial que afirma y ama al interlocutor en sí mismo, en su valor personal (y no sólo en el valor que tiene «para mí»). Evidentemente, Dios es el único que puede capacitar y llamar al diálogo a ese interlocutor tan distinto de él que es el hombre. Este diálogo lleva a la *fe en Dios creador,* a partir del cual se comprende todo ser y el ser junto a otros hombres. De esta forma, el hombre aprende a conocer el orden de la creación en un sentido que no tiene nada que ver con las «ciencias naturales». Reflexionando sobre la historia de su elección, Israel llegó a la fe en el Dios creador [15]. A la «fe» precede un entender inquisitivo y atisbador de la comunidad entre Dios y el hombre sobre la base de la analogía en el ser y el conocimiento del ser que se da entre ellos. Esta posibilidad «natural» de conocimiento para la que Dios ha dotado al hombre se convierte gracias a la revelación en una participación en la «ciencia esencial» amorosa con la que Dios conoce su creación. En el volumen V se desarrollará la teología de la comunidad humana dentro del orden de la redención. En estas páginas vamos a hablar sobre todo de la comunidad humana como una realidad de la creación. No se trata de un tema meramente filosófico, sino de un tema teológico si se toma en serio el primer artículo de fe («*Creo* en Dios..., creador...»). En ningún momento nos está permitido prescindir aquí de la historia de la salvación, porque la «fe» en el Creador sólo ha podido nacer dentro de ella, pero no vamos a tratarla con anterioridad a otras cuestiones de las que hablaremos más adelante.

La reflexión sobre la unidad y la comunidad en la creación no puede comenzar por la persona como si fuera una sustancia ahistórica para considerar después sus

[15] G. v. Rad, *Theol. des AT* I (Munich ⁴1962) 149-153; A. Hamman, *Der christliche Glaube an den Gott der Schöpfung:* ThGl 55 (1965) 452-459; P. de Haes, *Die Schöpfung als Heilsmysterium* (Maguncia 1964); A. Hulsbosch, *Die Schöpfung Gottes* (Viena 1965).

relaciones con otros seres y finalmente con Dios [16]. Los Padres, y especialmente Agustín y Tomás, siguen un camino distinto, empleando para la explicación de la creación un *ejemplarismo teológico:* todas las cosas proceden a través del Logos del modelo originario que es Dios, y a través de Cristo tienden a asemejarse a su modelo final y alcanzar la unidad y la comunidad con Dios. El Creador encontró que todo «era bueno», porque gracias a su decisión amorosa y libre las criaturas reproducían su propia magnificencia. La riqueza multiforme del Dios único se manifiesta en el cosmos único, universal y polifacético en el que el hombre es el centro y el lazo de unión entre el macrocosmos y el microcosmos. Todo lo que está fuera de Dios, hasta ese mismo valor temporal de comunicación, tiene antes del tiempo su morada en Dios [17]. Dios crea por medio de su palabra lo que contempla en sí mismo como imitable por la creación (la idea), de tal forma que a todo lo creado es inherente, en medio de toda su *dissimilitudo,* una *similitudo* con Dios, un Logos creacional. Las huellas del Creador están señalándonos al Creador en lo creado como una especie de sacramentalismo natural.

A diferencia, sin embargo, del platonismo, el origen y el modelo originario de lo creado no es un ser divino neutro, sino el Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Dios del amor. La acción histórico-salvífica del Dios trino nos permite llegar a conocer algo sobre la esencia inmanente de la Trinidad: el Dios único es persona como unidad absoluta, como fundamento originario de la participación (el Padre); es persona como ser participado, como ser pronunciado, engendrado, como pluralidad potencial de las ideas y, por tanto, como lugar en el que ocurre la creación potencial y la comunicación de Dios a lo que está fuera de Dios (el Hijo); es persona como relación de amor del ser comunicado, como fuerza amorosa que unifica lo relativamente diverso en Dios y lo plural potencial fuera de Dios y lo hace constituir una comunidad [18]. La unidad y la comunidad de la esencia en la oposición relativa de las personas: ése es el *misterio de la Trinidad, modelo originario de toda unidad y comunidad de las criaturas y del hombre.* La persona divina posee la plenitud de su esencia como valor de comunión en la forma de la comunicación; por eso la idea originaria de la creación (que es en primer lugar *lex aeterna* en Dios) es también la *ley universal de la comunidad* [19]. El bien uno y simple en Dios (a pesar de su personalidad relativa) aparece en las criaturas como múltiple, pero ordenado, sin embargo, a un cosmos; en todo caso, según la idea originaria de Dios, el todo ordenado es lo «que debía ser primero». Pero lo que no puede incluirse en el orden del todo como una de sus partes no corresponde con el modelo originario de Dios y no es bueno. El grado de valor de lo creado se mide según el valor de su posición en el orden del universo y en su modelo divino originario. Por eso lo universal (que debe realizarse históricamente a través de su participación en lo individual) ocupa un lugar más elevado en la escala de valores y se encuentra más próximo a Dios que lo particular, y el todo tiene la preeminencia sobre la parte [20].

[16] A. Halder y H. Vorgrimler, *Ich-Du-Beziehung:* LThK V (1960) 595-598; A. Darlap, *Kommunikation:* LThK VI (1961) 409s.

[17] C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie* (Einsiedeln 1959; trad. española: *El sentido teológico de la liturgia,* Madrid 1959) 41-43.

[18] H. U. v. Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963) 83; J. Felderer, *Dreifaltigkeit* V, 4: LThK III (1959) 557.

[19] F. Pilgram, *Physiologie der Kirche* (Maguncia 1860) 32; A. Auer, *Weltoffener Christ* (Düsseldorf ²1962) 87.

[20] Sobre esta visión (tomista) unitaria, cf. E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch* (Salzburgo 1935) 141-169; L. Berg, *Sozialethik* (Munich 1959) 170-175; F. Pilgram, *op. cit.,* 19-20.

Sin embargo, Dios crea *al individuo* como miembro del todo y está presente a él de una manera inmediata, y no sólo a través de realidades intermedias (como en una estructura escalonada del universo, a la manera de Plotino). Las cosas particulares existen como participación del todo, y la necesidad de comunicación con el todo es algo que va incluido en su naturaleza. Por eso todas las criaturas buscan inquietamente la plenitud de su valor y poseen una tendencia a la más elevada realización actual de la unidad en Dios como un *desiderium naturale* del bien total, del modelo originario del que participan. Esta orientación dinámica al todo no se funda en la esencia concreta como tal, sino que se basa en la *virtus unitiva* del bien común que está por encima de todas las partes. De esta manera, el universo está orientado hacia Dios como máximo bien común, porque participa de su ser bueno. La «ley universal de la comunidad», que existe en primer lugar en Dios como *lex aeterna,* fundamenta en su comunicación a la criatura la ley igualmente universal del amor, la tendencia final al ser y al ser perfecto, tendencia que no es nunca realizable de manera aislada; como determinación esencial ordena a la pluralidad o a las partes hacia el todo y en último término hacia Dios y es en sí misma principio de orden entre las partes. La armonía en la acción presupone ya una unidad y una comunidad. El orden y la comunicación nacen al ser atraído lo parcial por el valor del todo, y no se construyen arbitrariamente desde abajo. Carece de valor el que las partes existan aisladas sólo para sí. Unicamente la actualización de lo múltiple en la unidad manifiesta la perfección divina. Esta visión global de la creación [21] y de su orden procede de la unidad personal y de la comunidad en Dios y desemboca en la contemplación del amor como dinamismo fundamental, propio de toda criatura, hacia el bien, hacia el bien común universal.

Pero ¿no existe aquí una confusión entre el orden de la creación y el de la redención? Habría que preguntar más bien si no se da en la creación una forma previa de esa *caritas* que se manifiesta en el orden de la redención. Una teología que no sea estática, sino que esté orientada de manera histórico-salvífica, acepta en nuestros días la idea fundamental de aquella escuela medieval que entendía *el Logos de la creación como prólogo de la encarnación.* Dios ha concebido de antemano a la criatura de manera irrevocable como el ser al que se dirige la comunicación de Dios en Cristo, como cuerpo potencial del orden de la redención [22]. Tanto si se parte del concepto de la *creatio continua* (esto es, de la continuación de la creación en la conservación del mundo y en la providencia) como si se comprende la *conservación del mundo* como una reacción divina contra el poder destructor del pecado, en todo caso el que el mundo siga existiendo históricamente en la unidad y la pluralidad es obra del amor divino. Dios como causa primera y las causas segundas creadas actúan en un único amor que tiende a un aumento de valor. Al movimiento descendente del modelo divino a la criatura corresponde un movimiento ascendente en la creación que va de lo individual material a lo espiritual supraespacial, hasta llegar a la unidad de todo el mundo con el absoluto (sin que este dinamismo alcance por sus propias fuerzas tal meta). Siempre que se realiza históricamente este movimiento amoroso dirigido a un

[21] Cf. *supra,* notas 8-9. Además, A. F. Utz, *La teología y las ciencias sociales,* en *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 547-567; G. Thils, *Théologie des réalités terrestres* (Brujas 1946); L. Berg, *Vom theol. Grund der Sozialethik,* en *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung* (Düsseldorf 1958) 68-88.

[22] K. Rahner, *Problemas de la teología de controversia sobre la justificación,* en *Escritos* IV, 245-280; íd., *Naturaleza y gracia,* en *Escritos* IV, 215-243; íd., *Schöpfungslehre:* LThK IX (1964) 470-474; J. Ratzinger, *Schöpfung:* LThK IX (1964) 460-466.

fin (que no es cíclico en un sentido arcaico) tiene lugar ya una preparación del misterio cristiano, de esa profundísima comunicación y participación de amor entre el Creador y la criatura. El sujeto activo de este movimiento es sobre todo la persona capaz de configurar la historia [23]. Así persiste una cierta continuidad entre la forma previa del amor en la creación y su plenitud en la gracia, que se ha ido preparando desde el comienzo.

b) La comunidad humana.

Dios realiza su plan salvífico —empezando por la creación— en una serie continuada de acontecimientos históricos. En este conjunto de acontecimientos todas las cosas desempeñan un papel dentro del todo. En su economía salvífica, Dios ha atribuido también un papel determinado a la humanidad. La humanidad única, que abarca a todos los individuos históricos, se encuentra ante Dios como un único sujeto con una función, como *una única* persona [24].

α) *La comunidad como semejanza.* Al crear Dios al hombre como imagen suya ha querido dar a todas las criaturas *una* cumbre, *un* señor y *un* representante de Dios. La imagen divina del hombre se encuentra realizada de la misma manera en todos los individuos. «La semilla de la palabra divina ha nacido para todo el género humano» (Justino); a partir de la primera creación, el género humano es por eso una unidad corporativa, *una «naturaleza humana» única,* aunque esto sólo aparece con toda nitidez a partir de la unidad de la acción histórico-salvífica de Dios con la humanidad y ante todo a partir del «hijo del hombre» Cristo [25]. A la luz de esta realidad es muy significativo que la creación de «Adán» en Gn 1,26s se refiera en general a la humanidad; conviene también destacar que los Padres prefieren hablar de la creación de toda la humanidad y no sólo de los individuos, así como el hecho de que en el mito del hombre originario bisexual se acentúa la unidad de la naturaleza [26].

Es evidente que el individuo no puede ofrecernos nunca toda la riqueza de la idea divina del hombre. Por eso Adán reconoce que necesita una persona que le ayude. Ambos reciben la bendición de la fecundidad. En la especificación múltiple se hace claramente visible el valor total de lo humano. Cada uno es una realización de la humanidad única; por eso todos proceden de una misma descendencia y tienen una obligación mutua, solidaria, «consustancial» dentro de la familia única de la humanidad. Se trata de una analogía con la comunidad vital tripersonal que se da en Dios. Por tanto, la condición social del hombre no es mera consecuencia de su pobreza, de la necesidad de ayuda corporal y espiritual, sino que es

[23] C. Weier, *Die natürlichen Ordnungen in ihrer schöpfungsmässigen und heilsgeschichtlichen Bedeutung,* en O. Iserland (ed.), *Die Kirche Christi* (Einsiedeln, s. f.) 236; J. Ratzinger, *Kirche,* en *Wahrheit und Zeugnis* (Düsseldorf 1964) 464-466.

[24] Sobre la designación «notablemente secular» del hombre para dominar sobre la creación como mandatario de Dios, cf. G. v. Rad, *Theologie des AT* I (Munich ⁴1962) 160, nota 19; E. Gilson, *Der hl. Augustinus* (Hellerau 1930) 324.

[25] Justino, *2 Apol.,* cap. 8, n. 1; H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Einsiedeln 1943) 249; G. v. Rad, *Eikon:* ThW II, 390; M. J. Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik* (Friburgo 1878) V, 1, 77-79; II, 194-196. La expresión «Hijo del hombre» alude a cierta preexistencia de la humanidad en los designios de Dios. Cf. W. Eichrodt, *Teología del AT* I (Madrid 1976) 446; cf. Y. M.-J. Congar, *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos:* «Concilium» 11 (1966) 5-28.

[26] H. de Lubac, *op. cit.,* 23-30; H. Eibl, *Augustinus* (Olten 1951) 160; J. Schildenberger, *Adam:* LThK I (1957) 125-130; L. Berg, *Sozialethik* (Munich 1959) 177-181, 229-238.

más bien una expresión creada de la plenitud de la esencia trinitaria, que se crea en lo social una imagen suya. El mismo *bonum humanum* sólo se realiza plenamente en toda la humanidad. La *solidaridad de los hombres* es, por tanto, un don antes de convertirse en una tarea. Se encuentra ya en los hombres en forma de disposición, y sólo de manera secundaria es obra del esfuerzo humano. La narración del paraíso nos habla de la amistad del hombre con Dios y al mismo tiempo de una armonía con todo el cosmos, en cuyo centro se halla el hombre. Unido con el cosmos de manera solidaria desempeña en la cumbre de éste un papel de mediador ante Dios. Por eso el hombre no consigue su perfección última sin el cosmos [27]. Pero más urgente que la unidad cósmica es la *fraternidad* dentro de la familia de la humanidad. En ella debe reflejarse el hecho de que Dios no es sólo «uno», sino que es una comunidad vital tripersonal en el amor recíproco. Esto nos lleva a fijarnos en la persona.

β) *La persona social como semejanza.* La humanidad, que como conjunto es *una única* imagen de Dios, tiene su centro en la *persona* individual. Así como la humanidad no es una emanación de Dios, tampoco la persona es emanación de la humanidad. No es sólo numeralmente una parte determinada del todo (como la mota de polvo en el montón), sino que es *pars praecipua* del todo. *Pars pro toto!* La persona es capaz de representar al todo, puesto que recibe su propio ser del modelo originario y único del todo, del mismo Dios. Pero no es imagen de Dios en el aislamiento, sino en su bisexualidad, y de una manera más general en su naturaleza social, en la orientación hacia el tú, en la determinación hacia el nosotros. Por tanto, en la persona se realiza la plenitud del todo (de una forma creada limitada) por medio de la participación.

La manera occidental de entender antitéticamente la relación (o la prioridad) entre el individuo y la comunidad (que ideológicamente tiende con frecuencia a destruir uno de los dos polos) no corresponde a las categorías bíblicas [28] de la representación y de la *personalidad corporativa.* Según esta concepción, «a veces la comunidad se concreta en un único representante, y a veces la comunidad no es sino la 'ampliación' de un único miembro» [29].

¿Deberemos «desociologizar» la Biblia por lo que respecta a la concepción hebrea de la personalidad corporativa? A ello se opone —en cuanto que el orden de la creación es la única forma histórica previa del orden de la redención— la realidad de la *alianza* que establece Dios con su pueblo a lo largo de la historia de una manera cada vez más estrecha. La comunidad de alianza no es simplemente un modelo fruto de la manera de pensar semítica, sino que es una realidad: el escalonamiento de las alianzas va marcando de modo esencial el progreso de la historia de la salvación; se celebra la alianza en el culto y se la vive (moralmente) en el terreno social; sin esta comunidad se ve el hombre excluido de esa corriente vital que procede de Dios [30].

La revelación muestra de manera cada vez más clara que la pertenencia a la

[27] V. A. Demant, *Theology of Society* (Londres 1947) 13-18; A. P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls* (Heidelberg 1954) 58-60; A. Auer, *Weltoffener Christ* (Düsseldorf ²1962) 88-93.

[28] P. Honigsheim, *Gemeinschaft und Individuum* I: RGG II (Tubinga ³1958) 1349.

[29] J. de Fraine, *Adam et son lignage* (Brujas 1959).

[30] G. v. Rad, *Theologie des AT* I (Munich ⁴1962) 143-149, 382-393; W. Eichrodt, *Teología del AT* I, 387ss. Eichrodt reconoce que según la Biblia se da una continuidad desde la creación del cosmos hasta la salvación de Israel, que incluye también (en la alianza davídica) la consumación mesiánica. *Ibid.* II, 236ss: Las ordenaciones de la comunidad, portadoras de vida y establecidas en tiempos antiguos, incluyen el *ethos* de los individuos.

alianza no es obra únicamente del vínculo de la sangre, sino de la voluntad, elección y vocación divinas. Se comunica al pueblo a través de personas individuales, y la peculiaridad de la revelación del Dios de la alianza despierta de manera irresistible el sentimiento de que la relación con Dios es individual. Frente al peligro de una «ideología comunitaria», peligro que quizá debiera explicarse sociológicamente, son los profetas sobre todo los que destacan el *contacto inmediato de la persona con Dios* [31]. Cada uno se encuentra con su responsabilidad ante Dios; a cada uno Dios le llama por su nombre como persona libre. Este hecho se compagina por encima de toda lógica con la naturaleza social del hombre y con la libertad de Dios, que crea libremente su imagen a partir de la plenitud de su vida tripersonal. Porque Dios llama a la existencia y a la alianza a través de su palabra creadora y por amor. Dios crea al hombre como su interlocutor libre, aunque le esté obligado por un «conocimiento de amor» y no «de dominio». La acción recíproca de la palabra y el amor, tal como se nos presenta con especial claridad en la alianza, produce la comunidad personal. Son sobre todo la palabra y la fuerza del amor las que nos permiten también la comunicación con el prójimo, que es a su vez una realización de la imagen *única* que Dios tiene del hombre: «Ex una igitur eademque caritate Deum proximumque diligimus» [32], y la palabra verdaderamente humana está siempre en relación con el Logos [33]. La comunicación en la palabra y en el amor tiene su sede en el núcleo mismo de la persona, en su *conciencia.* La persona se descubre a sí misma precisamente en su papel de mediadora entre Dios, el hombre y el cosmos y en su responsabilidad de amor; podemos decir incluso que la persona cobra conciencia de sí en el encuentro con el tú (por ejemplo, en la familia), al que desde este punto de vista le corresponde la prioridad [34].

Tampoco nos es lícito salir al encuentro del prójimo con un conocimiento de dominio que le haga violencia; el otro se convierte en una personalidad libre y se desarrolla al ser afirmado por nosotros y participar de un intercambio de valores materiales, culturales y, finalmente, espirituales. Por tanto, se exige del individuo la apertura al prójimo, el respeto a su campo de libertad, una *proexistencia* que supera la mera coexistencia porque es una disposición para la comunicación de la propia plenitud de valor, del *amor benevolentiae et amicitiae.* Esto nos lleva a formar comunidades (en el juego, en el trabajo, en el arte, la ciencia, la amistad y la fe) y no significa una reducción de la persona, sino la seguridad y potenciación para su *libertad.* El yo no puede desarrollarse de acuerdo con su esencia si no es en la comunidad [35]. «Paucis humanum vivit genus!». Las personalidades fuertes comunican algo de su abundancia de valores, contribuyendo así de manera decisiva al enriquecimiento y progreso de una comunidad. Esto nos recuerda el concepto bíblico de la «personalidad corporativa» (y tiene su antagonista en la fuerza destructora de algunos individuos, o incluso en el anticristo).

[31] W. Eichrodt, *Teología del AT* II, 237ss; V. Hamp, *Bund:* LThK II (1958) 770-774.

[32] Agustín, *De Trinit.,* 88, 12 (PL 42, 949).

[33] Cf. B. Häring, *Das Gesetz Christi* III (Friburgo ^{6}1961; trad. española: *La ley de Cristo,* 2 vols., Barcelona ^{2}1965) 520-526.

[34] Cf. A. Vetter, *Die Personalität des Menschen,* en *Handbuch der Sozialerziehung* I (Friburgo de Br. 1963) 16.

[35] J. Ratzinger, *Sustitución/Representación:* CFT IV (Madrid 1967) 292-303; R. Guardini, *Lebendige Freiheit,* en *Lebendiger Geist* (Zurich 1950) 15-55; H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Einsiedeln 1943) 204s. El yo experimenta también su libertad cuando vuelve sobre sí mismo. Pero en el interior de la persona se encuentra entonces el mayor bien común, que es Dios.

Sin embargo, hasta el más pequeño gesto de amor es algo que se dona a la humanidad toda. Este amor es participación de la palabra de Dios que crea por amor. Hace que los individuos se incluyan en ese carácter total de la humanidad como manifestación creada de la comunidad vital tripersonal que existe en Dios.

La naturaleza social no nace, por tanto, en última instancia, de un «impulso de comunicación» de la persona meramente humano, sino que, del mismo modo que la personalidad, tiene su origen en la palabra y amor creadores de Dios. La persona es en su conciencia una estación transmisora. Por medio del lenguaje y del amor comunica activamente a otras personas valores que sólo son suyos por participación, pero que aumentan gracias a esa acción. Por eso no debemos provocar *un conflicto fundamental entre los valores de la personalidad y los valores de la comunidad.* El que quiere salvaguardar los primeros no tiene por qué temer a los segundos. La creciente interdependencia entre los hombres (socialización) no da origen necesariamente a una «masificación» contraria a la persona, a pesar de que algunos observadores no comprometidos y ciertos intelectuales aislados se esfuerzan por entenderlo así. Esa interconexión social creciente, si no olvida el amor a la persona, puede procurarnos también una mayor amplitud del campo de libertad de los individuos. ¿No ocurre también en la naturaleza que cuanto más unitaria e integrada es la estructura total tanto más diferenciadas y más evolucionadas están las partes de un todo? [36]. Y, sobre todo, en Dios se juntan la mayor elevación de lo personal y la unidad y comunidad más íntimas. En él no se da la soledad ni el egoísmo, sino el intercambio perfecto. Por eso su imagen tampoco debe permanecer aislada. Si el microcosmos y el macrocosmos creados van ascendiendo de manera concéntrica y centrípeta hasta la cumbre de su representante y mediador, el hombre libre, la vida y el desarrollo de esta persona no adquieren pleno sentido sino en la apertura, en el sacrificio generoso por los otros, en esa comunicación de la «palabra» y del «amor» que brotan de manera centrífuga, en el papel de mediador entre Dios, los demás y el cosmos. Cuando se sacrifica la persona por amor a la comunidad no se pierde ningún valor personal. Y, al contrario, cuando la comunidad establece presupuestos favorables para el desarrollo de la persona individual, está atendiendo a su bien común. La ley de la «solidaridad» incluye la ley de la «subsidiaridad», que favorece a su vez el campo de la libertad. El bien común no exige nunca la destrucción de valores personales; pero el sacrificio y la entrega amorosa de lo personal en favor de otros miembros de la comunidad constituye una de las posibilidades supremas del hombre; la revelación es la que nos lo ha hecho comprender plenamente [37].

El buscar libremente el bien común crea comunidad y aumenta el valor personal. Lo primero que se presupone para eso es la *espiritualidad* de la persona, que hace posible la superación de la individualidad espacio-temporal y que como «tendencia a la trascendencia» evita la autosatisfacción. Su causa final es la ordenación al todo gracias a la comprensión personal de su sentido [38]. El comportamiento en la comunidad se confía a la conciencia racional. Por eso se puede decir, por ejemplo, que el Estado se ha puesto en manos de la razón humana, la cual recibe su mandato de Dios [39]. La capacidad cognoscitiva racional y amorosa del

[36] Según Teilhard de Chardin, la concentración progresiva de elementos cada vez más complejos lleva a una unidad vital cada vez menos imaginable. Cuanto más diferenciadas están las partes, más elevada es la unidad. Cf. O. A. Rabut, *Gespräch mit Teilhard de Chardin* (Friburgo de Br. 1961) 23s, 43, 79s; G. Salzmann, *Die «Personalisierung» bei Teilhard de Chardin* (Munich 1963) 707-721; H. de Lubac, *op. cit.*, 289-311.

[37] F. Klüber, *Grundlagen der kath. Gesellschaftslehre* (Osnabrück 1960) 150s.

[38] G. Salzmann, *op. cit.*, 715.

[39] H. Thielicke, *Theol. Ethik* II/2 (Tubinga 1958) 24s.

hombre tiene que encontrar el orden natural de las partes en el todo, como es una distribución «racional» de las funciones y el trabajo para bien del conjunto. Pero esa «racionalidad» no puede subsistir ni desarrollarse si no es en el intercambio inteligente de valores espirituales dentro de una comunidad personal.

Mientras que el carácter de semejanza divina que tiene el espíritu se ha convertido en un conocido *topos,* hemos de destacar que esa semejanza divina atañe también a la *corporalidad* del hombre. «De esta forma, el alma es un espíritu que se hace consciente de sí mismo conforme va edificando su cuerpo en estrecha relación con el mundo» [40]. Lo espiritual necesita el medio de lo corporal. El medio más noble de comunicación de los valores espirituales y personales es el lenguaje, que está unido al cuerpo. Los hombres dependen materialmente unos de otros. Ante todo, la bisexualidad de la persona, que es a la vez personal y social, nos demuestra claramente que su semejanza divina está en relación con el cuerpo. La corporalidad es al mismo tiempo un factor de singularización y de especificación. El hombre, como ser espiritual y material, se encuentra en tensión entre la posibilidad abierta de desarrollo del espíritu y su ligazón y limitación espacial y temporal a lo corporal. La comunicación concreta a través del medio de la corporalidad no puede realizarse de manera inmediata y vital, sino en un círculo reducido y, por tanto, no se realiza primeramente en toda la humanidad ni en el cosmos en general, sino dentro de comunidades pequeñas. Posteriormente, la relación mutua y la interconexión entre grupos particulares forman la totalidad en su existencia concreta. Una solidaridad que sólo valiera para el conjunto y que no tuviera en cuenta las relaciones sociales concretas entre personas vivas tal como pueden realizarse a través del medio de la corporalidad, en lugar de acreditarse en ellas sería un *pathos* vacío, un fanatismo sentimental utópico y sin compromisos. Es verdad que las posibilidades fácticas de la solidaridad existencial están condicionadas por la historia: gracias a las asombrosas posibilidades de comunicación de nuestro tiempo, incluso nuestros antípodas caen más o menos directamente dentro del campo de nuestra experiencia y de nuestra acción libre.

γ) *Historicidad.* El concepto de *creatio continua,* que nos hace entender la creación por la palabra como el proyectado punto de partida de una historia [41], y todavía más la historia misma de la salvación nos muestran que la humanidad, y dentro de ella las personas individuales, están sometidas a una evolución histórica, dentro de una *conexión* espacio-temporal *de acontecimientos dirigidos a un fin.* En cuanto que la historia acontece siempre en el presente, su sujeto es la persona dramática; pero en cuanto significa relación con el principio y el fin de una época, la historicidad del hombre debe objetivarse necesariamente de manera supraindividual, sobre todo en la intercomunicación de comunidades humanas que posibilitan una continuidad histórica por encima de las generaciones [42]. Sin el medio de la comunidad, el hombre no se inserta dentro de la corriente de la evolución histórica.

Al actualizarse la salvación de Dios de una manera histórica progresiva, tiene que comunicarse a los individuos a través de la comunidad, que anuncia la fe y hace posible la respuesta de fe. Otras religiones no cristianas nos muestran también

[40] J. Mouroux, *Grösse und Elend des Menschen* I (Viena s. f.) 55; G. v. Rad, *Theologie des AT* I (Munich ⁴1962) 158s; M. Reding, *Der Aufbau der christl. Existenz* (Munich 1962) 33-59; H. Thielicke, *Theol. Ethik* I (Tubinga ²1958) 328s.

[41] W. Eichrodt, *Teología del AT* II, 107ss.

[42] Cf. MS I, 68, 86-88; C. Weier, *Die natürlichen Ordnungen...,* en O. Iserland (ed.), *Die Kirche Christi* (Einsiedeln s. f.) 192; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte* (Munich 1964).

que una experiencia histórica de revelación forma comunidad. Y a la inversa: al «tener nuestra salvación en su esencia más profunda carácter social, toda la historia se convierte en la mediación imprescindible entre Dios y cada uno de nosotros» [43]. Dios realiza la salvación en la objetividad histórica y social, y no en la subjetividad aislada. Esto no ocurre solamente en esa irrupción de Dios en la historia concreta de la salvación, sino que Dios dirige los acontecimientos dentro de la misma historia general de la salvación, lo que se describe empleando las expresiones *creatio continua,* conservación del universo y providencia [44]. Esto comunica *a la historia* una *dimensión de profundidad* que la eleva muy por encima de un mero proceso histórico natural. En último término, se trata de un acontecimiento interpersonal entre Dios y la humanidad, que toma «el carácter de una ordenación de vida de valor eterno» [45]. Esta relación vital ordenada es, desde luego, de naturaleza dinámica, porque la humanidad debe ser conducida a su destino de manera histórica y final.

La «fuerza unitiva» del valor supremo y universal proporciona a todo ser, que ha llegado a ser gracias a la participación creada y análoga de la plenitud de ser de Dios, una «inquietud», una tendencia óntica natural al valor total de la creación y a su modelo originario. Este *desiderium naturale* alcanza en la comunidad humana *el grado de la conciencia y de la libertad* y, por tanto, una apertura espiritual. La tendencia a expresar dinámicamente la unidad y riqueza de Dios, *tendencia que se da también de una manera callada en la criatura desprovista de* alma, puede ser actuada libremente por el hombre. El hombre cumple su destino, en primer lugar, cuando es una sola cosa consigo mismo, cuando no desarrolla dinamismos apersonales que llevan a una ruptura de la unidad de la persona y van en contra de su propia orientación esencial, de la tendencia óntica de la persona según el orden de la creación. La psicología individual moderna (A. Adler, seguido por C. G. Jung) proclama la *unidad de toda la personalidad,* que debe realizarse de manera histórica y dinámica, del mismo modo que la Escolástica pregonaba el equilibrio de las tensiones en el «término medio» superior de la virtud [46].

Si el hombre ha de manifestar en forma de imagen la unidad de Dios y la plenitud de la comunidad personal divina, deberá activar cada vez más sus potencias sociales. Una ley natural innata le impulsa no sólo a buscar ayuda en otros, sino a ayudar al que está en necesidad. Encuadrándose libremente en la comunidad y desplegando su capacidad de tipo profesional, político o doméstico, en un intercambio de valores activo y al mismo tiempo receptivo, la persona va madurando y consigue, por otra parte, que la comunidad progrese hacia su valor conjunto ideal. Condición indispensable para que la comunidad se aproxime de manera dinámica a su imagen ideal es la colaboración y participación activa y lo más amplia posible de todos los miembros, respetados en su libertad y dignidad personal, para bien del conjunto. Por encima de la mera satisfacción de los intereses particulares de los individuos y por encima de una solidaridad y subsidiaridad, entendida de manera meramente estática, se requiere un «ser para los otros» histórico, concreto y dinámico, al que se puede llamar *amor social,* aunque no sea sino una forma previa del amor cristiano al prójimo. En él se pretende un desarrollo de los valores personales y de la unidad social aspirando a una figura ideal que en el orden concreto de la creación es inalcanzable y trascendente. En último

[43] H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Einsiedeln 1943) 145.
[44] W. Eichrodt, *Teología del AT* II 108ss. Cf. en este volumen las pp. 443-455.
[45] *Ibíd.,* 91.
[46] J. Böckmann, *Aufgaben und Methoden der Moralpsychologie* (Colonia 1964) 149-151.

término, esta intencionalidad social de la persona se dirige a algo absoluto. En caso contrario, no se entendería el hecho de que una persona se sienta incondicionalmente obligada a ofrecer en algunos casos su propia existencia biológica en favor del prójimo. Sin una *apertura y dinamismo hacia lo trascendente,* sólo nos resta una humanidad superficial, que se mueve obligadamente en un girar en torno a sí misma dentro de la historia. El ser humano quedaría absorbido dentro de lo social intramundano. Ese ideal sobresaliente de perfección al que apunta la humanidad, la comunidad final con Dios, que por el momento sólo se presenta en forma de sombra, arroja luz sobre el sentido de una libertad personal que no se busca a sí misma ni intenta poner a su disposición y utilizar al otro mediante un mero conocimiento de dominio, sino que se sabe obligada a servir a la elevación del otro. Así comienza a desligarse la libertad personal de las ataduras del propio yo. La inquietud y la apertura a una determinación trascendental apunta al sentido último desde el que hay que entender todo crecimiento y proceso histórico, la tendencia a la humanización de nuestro mundo, la aspiración a un mayor respeto por los valores de la persona dentro de una interconexión e integración crecientes de la humanidad en todo el planeta.

Este dinamismo incluye también un componente cósmico. A través de la corporalidad del hombre, *participa también el cosmos en la tendencia a la unidad y la comunidad,* aunque apenas podamos decir cómo se verifica. Desde luego, dentro del mundo es irrealizable el dinamismo de la sociedad humana. Eso plantea al menos a la razón natural la cuestión de cuál es la meta de la elevación histórica y social de la humanidad y del cosmos, en cuanto que este último está en relación con el hombre. La respuesta, que no es capaz de dar la razón sola, reza así: se trata de la representación ontológica y simbólica, libre y consciente, de la unidad y comunidad divinas, que en su cumplimiento histórico creciente es y debe ser adoración primero ontológica y después libre, consciente, personal y social de Dios [47]. Esta concepción se nos presenta con toda claridad en el orden de la redención.

2. *La comunidad en el orden de la redención*

En el volumen V se tratará más extensamente de la comunidad humana dentro del orden de la redención. Sin embargo, no podemos prescindir aquí de esta perspectiva, porque entonces sería demasiado grande el peligro de glorificación o demonización de la realidad social creada. Tanto la Biblia como la situación real de la humanidad nos muestran que la humanidad orientada de manera dinámica a su modelo originario de unidad y comunidad no es una plena realidad, sino en parte solamente una imagen ideal. La mayoría de los cristianos protestantes creen que ni siquiera es posible reconocer la imagen originaria de lo que debía ser en la imagen presente de lo que es, acuñada por el pecado.

a) El pecado.

El pecado forma un muro de separación entre Dios y el hombre. Destruye la relación con su modelo originario, que es un constitutivo esencial de la persona. Atenta contra la imagen *única* de Dios en el hombre. Por eso, la ruptura con Dios y la pérdida de la comunidad con él conducen también a la *escisión de la solida-*

[47] A. Darlap, *Gemeinschaft:* LThK IV (1960) 648-651; A. Auer, *Weltoffener Christ* (Düsseldorf ²1962) 295s.

ridad interhumana. La Escritura alude expresamente a estas consecuencias del pecado: la acusación que hace Adán a su compañera Eva; el descubrimiento de la desnudez y la pérdida de la inocencia respecto de la bisexualidad; el fratricidio entre sus hijos; la alabanza que entona Lamec a la venganza y la fuerza; la desavenencia social (lingüística) de los constructores de la torre de Babel, etc. Lo problemático no es la solidaridad originaria, sino la división dentro de la humanidad [48], porque el hombre no ha sido creado para el conflicto, sino para la convivencia y la comunidad. El pecado deja herida su naturaleza social y desencadena dentro de la sociedad y en el cosmos unos antagonismos que socavan el orden armónico del conjunto y desfiguran incluso como fuerzas destructoras y desintegrantes el orden unitario de la creación, obra de la palabra y reflejo del amor de Dios.

Sin embargo, la desmembración de una unidad originaria en una comunidad polifacética no es un pecado ni una caída. Las tensiones polares y el juego dialéctico de las fuerzas entre las partes de un todo o entre los miembros de una comunidad pueden ponerse al servicio de una síntesis superior. El mismo *malum metaphysicum* de la naturaleza, que se muestra incluso en la destrucción de las partes para bien del todo, puede estar de acuerdo con la ordenación de Dios. De lo contrario, habría que decir que Dios sólo puede crear el mundo más perfecto posible, lo que significaría negar la libertad del Creador. La culpa destructora no reside en una imperfección de la creación, sino en la ausencia o en la *negación de la orientación de amor a Dios en su imagen.* La alteración de la ordenación de amor en el hombre es «un aspecto de la culpa, que no sólo pesa sobre él como individuo, sino precisa y primariamente sobre la comunidad, a la que en lo sucesivo falta esa fuerza suscitante del amor en el ámbito sexual, familiar y tribal, y que por eso no es capaz de levantar a los hijos hasta ese nivel de amor requerido para la libertad del individuo y de la comunidad» [49].

La ausencia de amor es una infidelidad a Dios y a su imagen. Su consecuencia es la ruptura de la unidad personal y de la solidaridad interhumana. Por eso, según los Padres, el Adán *unido* fue disperso por toda la tierra (ADAM = *A*natole, *D*ysis, *A*rktos, *M*esembria) [50]. No se refieren al crecimiento y extensión de la humanidad, sino a la tendencia centrífuga, a la pérdida de su centro y, por tanto, a esa dispersión de fuerzas que deberían progresar dinámicamente hacia una mayor perfección. Ahora la humanidad diviniza egoísmos estériles de todo tipo, en vez de expresar de manera fecunda la unidad y la plenitud de la comunidad vital divina y convertirse ontológica y personalmente en una glorificación de Dios. La dispersión de fuerzas producida por el orgullo y el odio infecundos es un obstáculo para el avance de la humanidad hacia su meta, que sólo es posible en el amor. En el ámbito intramundano se halla en peligro el bien común, esto es, el desarrollo de las personas unidas de manera solidaria en la comunicación de la palabra y del amor. La ciencia esclavizadora del dominio expulsa a la ciencia liberadora del amor y no es capaz de crear sino *pseudocomunidades contrarias a la persona.* Así, la Escritura nos cuenta que la mujer como castigo del pecado tiende al hombre, quien dominará sobre ella. «La forma natural del amor desaparece en este presagio de desamor personal (como codicia y como poder)» [51].

El egoísmo exige su tributo. Al apartarse la comunidad de su sentido se origina

[48] V. A. Demant, *Theology of Society* (Londres 1947) 11-15.
[49] H. U. v. Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963) 109.
[50] Esa es especialmente la opinión de Agustín *(In ps.,* 95, n. 15: PL 37, 1236). H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Einsiedeln 1963) 30s.
[51] H. U. v. Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963) 261.

necesariamente una *solidaridad en la catástrofe*. Cuando la humanidad deja finalmente de estar en su lugar propio como coronación de las demás criaturas, pierde también su centro el cosmos [52]. Si se toman absolutamente en serio estas consecuencias de la caída, como es el caso sobre todo entre los teólogos protestantes, nos extrañaremos de que haya todavía un orden en el mundo. Este orden se debe a la mano de Dios, que conserva el universo. Dios castiga, pero no aniquila; porque no quiere prescindir del hombre. La *creatio continua* o la conservación del mundo por la *providencia* divina se manifiesta también en el *estado poslapsario*. La misma lejanía universal de Dios se equilibra de alguna manera con la solidaridad salvífica de Dios con su creación. La «paciencia» de Dios no permitió que se destruyera por completo en la caída la semejanza divina [53]. De una manera escalonada y progresiva se fue restaurando la unidad entre Dios y el hombre por medio de *pactos de alianza*. Según la Escritura, el hombre ha recibido nada menos que la promesa de una descendencia que aplastará la cabeza de la serpiente (Gn 3, 15). Según la tradición sacerdotal, Dios concierta en Noé una alianza con toda la humanidad y hasta con todos los seres vivos (Gn 9,8-17), de manera que dicha alianza alcanza un carácter universal, cósmico y eterno. Todos los pueblos (cf. la lista de pueblos a continuación, en Gn 10) se nos presentan como una familia que ha sido llamada a la alianza con Dios. Después de la confusión de lenguas, es elegido en el pacto con Abrahán un pueblo de Dios. Pero en Abrahán y en su descendencia «serán bendecidas todas las naciones de la tierra» (Gn 12,3; 28,14). En último término, una alianza de Dios con el hombre se refiere siempre a toda la humanidad, aunque ésta aparezca representada en un solo hombre. La comunidad especialmente escogida *representa a todos. Pars pro toto*. La distancia entre Dios y el hombre va disminuyendo progresivamente en la alianza con Abrahán, con Moisés y con David. La relación comunitaria de los miembros de la alianza con Dios se va haciendo cada vez más estrecha y abarca todas las situaciones de la vida, en especial las relaciones sociales con el resto de los afectados por la alianza. Las relaciones comunitarias familiares, políticas (tribu y pueblo) y económicas tienen cada una sus propias leyes, pero sobre todas ellas se impone el orden de la relación comunitaria con Dios. Es «justo» el que se ajusta a esta relación. Por tanto, la ordenación moral es parte integrante de esta ordenación de la comunidad [54].

La *historia general de las religiones* nos ofrece un paralelo de esa pedagogía salvífica de la Biblia [55]. En la época del «pansacralismo primitivo», la religión es algo propio de las familias o de las tribus. Estas comunidades, totalmente necesarias para la existencia, tienen en sí mismas carácter sacro, aunque es posible que algunos individuos desempeñen un papel especial en la *religión de la familia*. En la fase de formación de los Estados se constituyen las *religiones* de las tribus y *de los pueblos*. El derecho del Estado se desarrolla en la línea de evitar los intereses particulares que ponen en peligro a la comunidad (contiendas entre tribus).

[52] A. Auer, *Weltoffener Christ* (Düsseldorf ²1962; trad. española: *Cristiano de cara al mundo,* Salamanca 1964) 111-121; H. Thielicke, *Theol. Ethik* II, 2 (Tubinga 1958) 21.

[53] G. v. Rad, *Theol. des AT* I (Munich ⁴1962) 169; F. Pilgram, *Physiologie der Kirche* (Maguncia 1860) 38-43; cf. MS I, 94-104.

[54] G. v. Rad., *op. cit.,* 383; W. Eichrodt, *Teología del AT* I, 267s; H. Küng, *Christenheit als Minderheit* (Einsiedeln 1965) 29s.

[55] G. Mensching, *Soziologie der Religion* (Bonn 1947); J. Hasenfuss, *Gemeinschaftsmächte und Religion* (Aschaffenburg 1964); H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Friburgo de Br. 1963); P. Rossano, *Le religioni non christiane nella storia della salvezza:* SC 93 (1965) 131*-140*.

Continuando cierto pansacralismo, el Estado y el derecho tienen carácter sagrado, mientras que la religión, por su parte, es algo propio del Estado. Finalmente, en la «época axil» de la historia del universo [56] se llega a la irrupción de las culturas superiores, a la sustitución del pensar imaginativo por el conceptualismo, a la desacralización de la naturaleza y del Estado, a una filosofía y religión que ya no son míticas y cuyo sujeto es el individuo. En la *religión superior,* que adopta el carácter de una comunidad espiritual universal, se derrumban las fronteras de la sangre, la tribu y la nación. En este proceso histórico, que no hemos hecho sino esbozar simplificándolo, podemos ver una *praeparatio Evangelii.* El camino conduce a una comunidad religiosa que tiene su «asiento» no ya en las colectividades de la sangre o de la nación, sino en la conciencia [57] de las personas. Eso no significa prescindir del carácter social de la religión, sino sublimarlo. Cuando, según la Escritura, Dios comunica su salvación proponiendo y estableciendo una alianza y cuando por medio de los profetas recuerda la responsabilidad de cada uno, apunta a la misma realidad: aunque la religión tenga carácter social, en ella se interpela a la persona individual.

El hombre puede rechazar la interpelación de Dios (arrastrando al mismo tiempo a la humanidad a la pérdida de la salvación de manera solidaria) y romper la alianza, pero «más allá de toda ruptura de la alianza y del diálogo se encuentra la verdadera alianza y el diálogo ininterrumpible en el que Dios coloca todo lo quebradizo. El todo que Dios funda en el comienzo y juzga 'muy bueno' sólo puede romperse en fragmentos dentro de esa totalidad permanente» [58].

De esta forma, también en el estado poslapsario aparece históricamente cada vez más claro lo que es la «ley universal de la comunidad» según el plan de Dios, y el hecho de que Dios la sigue manteniendo a pesar de los fallos humanos, haciendo por amor que el fallo de los individuos se convierta en una *felix culpa* a la vista de esa totalidad y comunidad mayores que él pretende.

b) La redención.

Sólo la consumación en Cristo nos revela el sentido último de la promesa de Dios (en la palabra) de comunicarse a sí mismo (en el amor) a la humanidad. La comunicación entre Dios y la humanidad en el orden de la creación debe considerarse como fundamento y presupuesto de su plenitud en el orden de la redención, hasta el punto de que el primer orden no puede entenderse sin tener en cuenta el segundo. En la redención, Dios tiende un puente sobre el abismo que había abierto el pecado y llena la apertura humana a lo trascendente con una presencia que supera toda esperanza.

Esto se verifica por medio de *Cristo,* que, según Pablo, es la *imagen* perfecta del Padre invisible, la cumbre propia y señorial del cosmos. El hijo del hombre no es ya imagen y representante de Dios únicamente como expresión análoga de la magnificencia de Dios en lo creado, sino mediante la incorporación de la humanidad a la vida divina y la comunicación de la verdad y amor divinos al mundo del hombre. Por la encarnación se reúnen en esa imagen única y total de Dios todas las cosas que estaban dispersas. La humanidad, y a través de ella el cosmos, recibe en Cristo su sentido íntimo y su cumbre, y ocupa su puesto verdadero. Esto presupone, si no queremos aceptar la arbitrariedad, que ya en la creación el hombre ha sido predestinado a la unidad, que es sanada en la medida

[56] H. U. v. Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963) 195.
[57] Constitución pastoral *Gaudium et spes,* n. 16.
[58] H. U. v. Balthasar, *op. cit.,* 260.

en que había sido rota por el pecado. La «ley universal de la comunidad», que es en primer lugar *lex aeterna* en Dios, aparece en sí misma, aunque todavía no ha sido revelada plenamente la solidaridad humana y cósmica en Cristo. Lo que «no ha sido incorporado» a la imagen *única* del Hijo «no está redimido». Pero lo que ha sido reunido estructuralmente por la encarnación para la unidad y la comunidad con Dios ha de «pasar» a través de la mediación de la cruz y la resurrección para llegar a la comunidad real de vida con Dios. La entrega desinteresada y la obediencia de Cristo [59] desbancan el poder del diablo, que «echa a perder» la unidad e introduce un reino opuesto de rebelión, egoísmo y disensión, para restaurar la humanidad unida en Cristo. Desde la cruz, Cristo atrae a sí todas las cosas y congrega así al «Adán disperso» [60]. La humanidad nueva y unida no nace de la naturaleza misma, sino que proviene de un nuevo nacimiento. No se construye desde abajo, «no por mano de hombre», sino desde arriba, como *la ciudad que es templo de la presencia divina entre los hombres* [61]. La concentración de la noosfera, la socialización creciente, el trabajo en equipo de hombres organizados técnicamente, no conducen con la necesidad de un proceso de la naturaleza a la unidad universal en la comunidad personal. Estas fuerzas de la naturaleza son ambivalentes y pueden engendrar también un animal apocalíptico, un ser colectivo que esclavice la dignidad de la persona con una «ciencia de dominio» sin límites. Lo que se opone a los planes de Dios cae, desde luego, bajo un juicio de carácter universal (que sólo tiene pleno sentido cuando los destinos de los individuos se integran en un todo dentro de una continuidad histórica) [62].

Dios ha empezado su obra sin nosotros, y él es también el que dará a la comunidad su forma definitiva, pero no sin nosotros. La redención supera la *dissipatio* del pecado mediante una *collectio virium* de toda la humanidad en un dinamismo dirigido a la consumación final. Para eso el Señor glorificado otorga a la humanidad el don del Espíritu. Este don, aceptado en la fe y en la conciencia, hará madurar los frutos del Espíritu, como son los valores de comunión del amor, la amistad, la alegría, la paciencia, la amabilidad, la bondad, fidelidad, mansedumbre, pureza (Gál 6,22). Y estos fermentos de lo espiritual deberán determinar el comportamiento social. Pero una evolución de las relaciones sociales hacia una mayor verdad y fraternidad presupone una conversión de los corazones [63]. A ello nos llama la *kénosis* del Logos, su obediencia hasta la muerte. Esa llamada a la conciencia libre es el modo de «dominio» de Cristo en el mundo presente. Fundamenta una comunidad en el Espíritu que se basa en la fe y en el amor y que debe abarcar a todo el hombre; por tanto, también su constitución social, sus relaciones sociales en la familia, el matrimonio, la amistad, la profesión, el Estado, y también en su unión con todo el cosmos. El dinamismo del Espíritu nos lleva a través de la conciencia personal hasta la construcción de la *civitas Dei*. Por eso Cristo busca el seguimiento espacial y social y funda la comunidad de los discípulos [64]. Esta entelequia sigue vigente en la Iglesia. Pero a través de la conciencia personal, la levadura del Espíritu tiene que hacer fermentar también a las comunidades naturales para que no refrenen el movimiento de la humanidad hacia la comunidad final con Dios, sino que en el lugar en que se encuentran lo hagan posible

[59] A. Auer, *Weltoffener Christ* (Düsseldorf ²1962) 136-139.
[60] Cf. *supra*, nota 50.
[61] Y. M.-J. Congar, *El misterio del templo* (Barcelona 1962).
[62] H. U. v. Balthasar, *op. cit.*, 131.
[63] G. Thils, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten* (Salzburgo s. f.) 169-179.
[64] A. Vögtle, *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusnachfolge*, en *Sentire Ecclesiam* (Friburgo de Br. 1961) 50-91.

o lo exijan. Sin embargo, a la conciencia personal es a la que va dirigida la llamada a ese «camino estrecho» del seguimiento, que conduce hasta la *lata caritas*. Nos pide que nos liberemos de muchos egoísmos y renunciemos a muchos lazos que antes habían excluido a otros. Porque al dinamismo del espíritu no corresponde sino la apertura y la intervención en favor del crecimiento de los demás. Toda actuación sustitutiva y a veces dolorosa por el bien de los demás y el progreso del conjunto es, según Agustín, un «verdadero sacrificio»: «Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate Deo inhaereamus, relate scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus». Toda ayuda solidaria para crecer en valores verdaderos, para lograr una mayor *beatitudo,* una vida mejor, acerca más a Dios al otro o a la comunidad a la que se demuestra esa bondad. La meta de semejante «sacrificio» no es la negación de sí mismo en cuanto negación, sino la transfiguración pascual de la humanidad en la comunidad definitiva, que, según Agustín, es una *sociedad de entrega personal y social a Dios:* «Tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium» [65].

El sentido último de la comunidad humana es, por tanto, el amor, que unas veces posee carácter preferentemente cultual y otras más humano y social. A partir del orden de la redención, debe postularse también de manera «retrospectiva» este destino para los *campos «profanos» sociales,* que son fragmentos dentro del orden cósmico orientado a la glorificación. Desde luego, las realidades sociales sobrenaturales, como la *Iglesia,* no deben tomarse inmediatamente como modelo de las comunidades del orden de la creación: una familia no es un convento, ni una escuela una casa de ejercicios, ni el Estado un *corpus mysticum* [66]. La misma Iglesia no es algo fuera del mundo ni asocial, sino que adopta en un proceso histórico estructuras sociales del mundo que la rodea para irradiar por su parte como «principio vital» de la comunidad la levadura de lo espiritual. Pero mientras que ella misma es de manera inmediata sacramento del reino de Dios, las comunidades profanas sólo están orientadas hacia ese reino de una manera remota. En este campo no corresponde a la Iglesia dar instrucciones de tipo «técnico», sino comunicar posturas «espirituales». De esta forma, la comunidad profana cuenta con una «legislación propia», aunque sólo dentro del marco más amplio del todo. Así, por ejemplo, la ciencia objetiva política y sociológica deberá ajustarse a una adecuada imagen del mundo [67].

3. *Comunidades concretas*

a) La familia.

En nuestros días, la familia está evolucionando desde la gran familia patriarcal a la familia en la que los esposos son compañeros. Pierde en este proceso muchas funciones sociales, pero consolida su carácter personal. Este cambio sociológico nos enseña que no es lícito desarrollar a partir de la imagen bíblica de la familia una teología supratemporal de la misma. A esto se añade el hecho de que la Escritura habla más bien de clan, tribu y matrimonio que de familia. La teología de la familia habrá de partir de la doctrina bíblica sobre el matrimonio y la comunidad; presupone, por tanto, una teología de la sociedad. Nos encontramos

[65] *De civ. Dei,* 10, 6 (CSEL 40, 1, 454; 456, 6-8); Y. M.-J. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona ²1963).
[66] G. Thils, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten* (Salzburgo s. f.) 105.
[67] A. Auer, *Weltoffener Christ* (Düsseldorf ²1962) 291.

aquí con un campo que todavía no ha sido suficientemente roturado [68]. A continuación vamos a hablar del sentido de la familia según el orden de la creación, lo cual no es posible sin considerar el orden de la redención, aunque de éste se tratará más extensamente en otro lugar.

La familia, que es la unidad elemental de vida de la sociedad, tiene su fundamento en *la fecundidad creadora del amor conyugal.* En ella las personas superan el propio yo y pasan al nosotros. Es evidente que la comunidad vital libre y personal de los esposos no puede desarrollar una acción creadora autónoma; porque el hijo es concebido dentro de un orden dado, no dentro de un orden construido arbitrariamente, y por eso se le recibe como un regalo [69]. La comunicación de vida biológica y personal es una participación en la fuerza creadora de Dios, un acontecimiento dentro de la *creatio continua* universal. En el hijo, que es una persona humana, el todo alcanza un nuevo centro de sentido y un nuevo sujeto de su dinamismo. El hijo es imagen y representación de sus padres, pero de tal manera que esa cadena de semejanzas en el nexo histórico de las generaciones nos remite a la paternidad de Dios respecto a la humanidad, creada a su imagen [70]. Los padres, por su parte, son para el hijo representantes y sustitutos de Dios, de su orden y su amor [71], puesto que participan de su carácter de autor *(auctoritas).*

Los padres se realizan de la manera más perfecta no en la reproducción egoísta de sí mismos, sino en el amor mutuo y en la responsabilidad y disposición de servicio de la paternidad y maternidad. Por el contrario, los hijos experimentan y desarrollan su ser humano en la vida protegida de la «casa», a la «mesa» de los padres, al sentirse continuamente «interpelados» por ellos. El hijo llega a ser capaz de vivir en comunidad gracias a la experiencia de un amor no merecido, personal, que conduce a la libertad. De esta forma, en los valores de comunión de la familia se reflejan la unidad y la comunidad personales de Dios [72].

La vivencia de Dios, así como la conducta social respecto a otros, dependen en gran manera de la situación familiar. La imagen del padre y de los padres, que se imprime desde muy temprano en el hijo, la seguridad y confianza originarias que el hijo experimenta (o echa de menos), muy pronto en la familia pasan a la imagen de Dios del futuro hombre, así como a su imagen de la «madre» Iglesia, etc. La consecuencia es una conducta abierta, confiada (o temerosa, defensiva), religiosa y social (o asocial). La familia, por medio de una interpelación mutua y continua, de un oír y obedecer, comunica el conocimiento fundamental de la verdad; gracias a la solicitud y al amor entre sus miembros surge en ella una relación comunitaria libre que no está sometida a una ciencia de dominio, sino que une la libertad con la responsabilidad mutua, y enseña la fidelidad, la disposición para el sacrificio y la sinceridad; en la familia se forma la afectividad, el «corazón», la conciencia, la sensibilidad no instintiva, sino personal, para captar los valores, es decir, la «región propiamente comunicativa» de la persona en su relación con Dios y los hombres. Esto es decisivo para la formación individual de la personalidad y capacita para la vida comunitaria, que debe su existencia

[68] E. Gössmann, *Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit* (Munich 1964) 76; J. Höffner, *Rettet die Familie,* en *Wahrheit und Zeugnis* (Düsseldorf 1964) 281; J. Leclercq y J. David, *La familia* (Barcelona 1965).

[69] H. Wollasch, *Familie* III: LThK IV (1960) 10-14.

[70] Cf. Lc 3,38: «... qui fuit Seth, qui fuit Adam, qui fuit Dei».

[71] H. Thielicke, *Theol. Ethik* II, 2 (Tubinga 1958) 333.

[72] B. Häring, *Ehe in dieser Zeit* (Salzburgo 1940; trad. española: *El matrimonio en nuestro tiempo,* Barcelona 1968) 166-169; J. Höffner, *Ehe und Familie* (Münster 1965) 60-87. Cf. *supra,* nota 68.

a la comunicación y al intercambio de valores personales [73]. Y aunque parezca que los beneficiados son, sobre todo, los hijos, la vida de familia «educa» también a los padres para que lleguen a un amor desinteresado; en último término, toda la sociedad vive de los valores sociales que se cultivan en la familia.

La familia sana fomenta las *categorías originarias del amor:* en el *amor de los padres* al hijo, ese inclinarse creador, protector, desinteresado y comprensivo, el llevar a la autonomía libre: en el *amor de los hijos* a los padres, esa confianza que lo espera todo y que sin preguntar nada se sabe dependiente y segura, un amor personal que primero «se alimenta» y después se hace agradecido y personal; en el *amor entre hermanos,* la solidaridad originaria y abandonada del convivir, que conserva las peculiaridades de los miembros y crea un equilibrio entre ellas; por eso el mismo *amor de amistad* extrafamiliar y el *amor conyugal* hunden sus raíces en la familia [74]. Estas son las formas fundamentales de la vida social y —como nos lo muestra la Escritura— también de la vida religiosa: paternidad, filiación, fraternidad, amor al prójimo, unión solidaria, respeto a la persona y a su libertad. La familia, que es en el mismo orden de la creación una participación representativa de la unidad y comunidad personales de Dios, entraña por eso un valor ejemplar para toda comunidad humana y es al mismo tiempo una «forma previa» de las comunidades del orden de la redención. Y debido a la caída del hombre, que causa especiales estragos dentro del ámbito de la familia, ésta necesita también de la redención. La gracia del redentor le llegará especialmente a través del sacramento del matrimonio [75].

En concreto, la familia es el modelo de *solidaridad* social, porque ésta va incluida en la familia como propiedad esencial suya, y a ella le ha sido encomendada; no hace falta empezar por construirla. La familia, que está enraizada en las generaciones pasadas (gracias a los lazos de la sangre y los valores de la lengua, la cultura, las costumbres y la tradición en general) y que pasa al futuro de una manera histórica y dinámica, nos muestra con especial claridad que la comunidad es más que la suma de los miembros, que en ella va creciendo una «totalidad» personal a partir de la unidad del «cuerpo del matrimonio» [76]. La *subsidiariedad* es también un postulado esencial de la vida familiar. Los padres, por su misma naturaleza, ayudan a que otros seres se vayan independizando, y es en la familia sobre todo donde se aprende a respetar la individualidad del otro. Los padres, a quienes se confía de manera especial esta tarea subsidiaria, alcanzan verdadera autoridad no sólo cuando ejercen su dominio sobre los hijos, sino también cuando cultivan la personalidad de los mismos comunicándoles auténticos valores y formando su conciencia. La familia no debe sacrificar nunca genuinos valores personales para conseguir ventajas de tipo económico o de «política familiar». La concentración de la vida familiar en la esfera personal, tal como se va imponiendo en el cambio sociológico actual, es algo positivo, aun cuando se le quiten a la familia muchas «funciones» sociales; así, por ejemplo, raras veces seguirá desempeñando el papel de una institución económica de producción. Por el contrario, le interesa a la misma sociedad hacer lo posible por evitar que se pierda la función de la familia en lo personal; por ejemplo, facilitando el «retiro de los padres», remediando el aislamiento de los hijos cuyos padres trabajan, ayudando

[73] A. Vetter, *Der anthropol. Ansatz,* en *Handbuch der Sozialerziehung* I (Friburgo de Br. 1963) 11-35.

[74] D. v. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft* (Augsburgo 1930) 51-91.

[75] Constitución pastoral *Gaudium et spes,* n. 48.

[76] Cf. R. Egenter, *Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Lichte des Totalitätsprinzips:* MThZ 16 (1965) 167-178.

a ampliar el espacio vital reducido (que no permite una vida normal entre hermanos), evitando que la vida pública se introduzca en la esfera personal de la familia y de la fidelidad de los esposos y que se prive a la familia de su función educativa, cultural y cultual.

La humanidad pierde algo esencial cuando se desvirtúa la primera representación vital de su unidad. Sin embargo, la familia no debe encerrarse en un egoísmo doméstico, sino que, como imagen de esa unidad y comunidad de personas que se da en Dios, tiene que *comunicar a los demás sus valores personales y sociales*. Lo cual no significa que la sociedad o las comunidades concretas que existen dentro de ella deban ser «familias» en sentido propio. Esto sería un «familiarismo» falsamente entendido (G. Ermecke). Pero la sociedad necesita «participar» de los valores de la familia. La familia en su conjunto (y no sólo en sus miembros) debe constituir un punto de confluencia de relaciones sociales, irradiar el sentido de solidaridad, orden, verdadera autoridad, disposición desinteresada de servicio, y, sobre todo, crear los presupuestos humanos de una auténtica imagen de Dios, desempeñando así una función de mediadora en favor de una mayor apertura religiosa de la humanidad. Porque la familia ha de mantener en movimiento el dinamismo de toda la comunidad, aportándole nuevos miembros independientes a la vez que asegura su continuidad. Este es un servicio desinteresado que prestan los padres a la sociedad, un «verdadero sacrificio» en sentido agustiniano, ordenado a impulsar a la humanidad hacia su sentido último, hacia la comunidad definitiva. Esa semilla de inmortalidad descansa sobre la familia terrena, que como tal es perecedera, puesto que no poseemos aquí abajo «morada permanente» (Heb 13,14), sino que vamos de camino hacia las «moradas de la casa del Padre» (Jn 14,2) y hacia el «banquete» de su mesa [77].

b) Las corporaciones intermedias.

Entre la familia y el Estado median muchas y diversas estructuras sociales. En el AT, ya antes de la formación del Estado (y después de su desaparición), la *gran familia* y el *clan* como sujetos de derechos y de propiedad desempeñan un papel muy importante, pues el individuo se siente dentro de ellos integrado y comprometido socialmente. En la *unidad* mayor, sacra, de la *tribu* los clanes se capacitan para su reunión política y religiosa en la alianza de las doce tribus. En estos grupos aparece claramente la idea bíblica de la comunidad: el carácter comunitario de la vida y de la salvación; el papel mediador de representación y sustitución (para la salvación y para la ausencia de salvación) del patriarca de la tribu, del rey, del padre de familia, etc. («personalidades corporativas»); la historicidad de las comunidades en la serie de generaciones. A lo largo de todo el cambio de estructuras sociológicas se conserva su sentido. En la transformación de la apariencia externa se muestra claramente la fuerza creadora de la humanidad. La humanidad y las personas no podrían desarrollarse libremente en todas sus dimensiones si quedaran reducidas a comunidades de la misma sangre y no les estuviera permitido sobrepasar esas fronteras. Así como en la Edad Media ocupaba el primer plano de la conciencia la cristiandad única y más adelante los Estados nacionales, en nuestros días puede ser legítima la reivindicación del individuo por parte de un pluralismo sin fin de corporaciones intermedias. Innumerables intereses de tipo económico, político, cultural, científico, ideológico, llevan hoy día a la formación de grupos, prescindiendo por completo de los lazos de amistad o de religión. Tomadas cada una por separado, las corporaciones intermedias profanas no tienen un

[77] J. Höffner, *Ehe und Familie* (Münster 1965) 63, 92-95.

carácter supratemporal, mientras que, por ejemplo, la familia, como célula originaria de la sociedad, es una institución permanente, lo mismo que el Estado, gracias a la tarea que le corresponde de asegurar los intereses terrenos del bien común universal de los ciudadanos.

Si intentamos encuadrar teológicamente esas corporaciones intermedias, hemos de tener en cuenta su diversidad. Algunas de ellas son en cierto modo una ampliación de la familia (como el clan de los emparentados por la sangre) o al menos analógicamente ciertas formaciones paralelas de naturaleza personal, que han ido creciendo orgánicamente a partir de colectividades previas, como son la comunidad de un pueblo o de una vecindad, la asociación de amigos o los partidos ideológicos (que a menudo son pequeñas «células» dentro de un grupo mayor). Psicológicamente, nace aquí una *comunidad* del tipo *nosotros,* con una gran solidaridad entre los miembros. En otros grupos, por ejemplo, en el caso típico de la sociedad anónima, el acento no recae sobre el «nosotros», sino sobre el «yo». En ese caso se crea una *sociedad* para fomentar los respectivos intereses y utilidades por medio de un acuerdo o intercambio contractual. Se respeta al otro como sujeto de derechos, pero como primera intención no se le ama por su valor personal, sino que se le considera únicamente en su «valor para mí». A la sociedad anónima se añaden otras formas de organización y asociaciones de producción con distribución de funciones; finalmente, las bandas de carácter instintivo y gregario y la multitud convertida en «masa» [78].

¿Qué sentido tiene en el orden de la creación esta tendencia a la formación de un pluralismo de comunidades? La naturaleza humana se manifiesta aquí como multidimensional y social. No puede desarrollar la riqueza de sus dotes en el aislamiento ni en una estructura social única y cerrada, sino que debe poder extenderse a diversos niveles de valores, y esto en relación social con los demás. Ahí aparece al mismo tiempo la limitación del hombre como criatura. El hombre no se basta a sí mismo. Debe estar necesariamente abierto a otros, vivir y trabajar con ellos de manera *solidaria.* Es cierto que esto no es sólo un signo de limitación humana, sino también el desbordamiento de la riqueza social de la persona. Si no queremos que esa unión interhumana quede reducida a un *pathos* vacío, tiene que exteriorizarse en formas concretas, que en parte se deben a la situación histórica y en parte son elegidas libremente por los individuos (que de esa forma vuelven a ponerse límites). Estas comunidades ofrecen a la persona una posibilidad de irradiación, en cuanto que amplían *el campo de su libertad.* Junto con personas que piensan como él, el hombre puede ejercer un influjo activo y eficaz sobre el conjunto social mayor, por ejemplo, el Estado, y de esta manera darse cuenta de su responsabilidad por el todo. De esta forma, el hecho de ser miembro se realiza para bien del todo, gracias a la corporación personal intermedia, que es una parte «representativa» del todo. *Pars pro toto!* Se requiere aquí la *subsidiaridad,* en cuanto que cada individuo y cada grupo pequeño, que trabajan dentro de la sociedad en orden al bien común, no deben encontrar obstáculos; antes bien, en caso de necesidad, ser ayudados [79], para que enriquezcan a la comunidad y a ellos mismos gracias a la propia iniciativa y a la responsabilidad conjunta. Así resulta posible un progreso en la sociedad. Sin embargo, de la misma naturaleza de las cosas se sigue la existencia de ciertos campos de competencia. Cuando el individuo o las comunidades subordinadas no pueden desempeñar satis-

[78] J. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln* (Francfort del Main ^{3}1955); F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig 1887, ^{8}1935).

[79] A. F. Utz, *La teología y las ciencias sociales,* en *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 547-567.

factoriamente ciertas tareas que miran al bien común, debe tomarlas sobre sí la correspondiente comunidad mayor que sea capaz de hacerlo, y en algunos casos, quizá el propio Estado; porque la subsidiaridad pide que todas las tareas encaminadas al bien de la humanidad las ejercite la corporación que mejor preparada esté para hacerlo.

Desde el punto de vista teológico, el bien del conjunto abarca también los presupuestos para el desarrollo favorable de la persona individual. El individuo tiene que estar en el todo como persona. Del mismo modo que ha sido llamado por Dios con su propio nombre, no debe ser absorbido por la comunidad como un mero número en el anonimato de una colectividad. Acecha ese peligro cuando una sociedad desarrolla superestructuras totalitarias y absorbe las estructuras de carácter personal de las corporaciones intermedias. Por lo general, sólo en éstas puede la persona hacer oír su voz. Cuando la palabra ha de atravesar una distancia vasta e impersonal pierde su tono humano y su calor [80]; apenas despierta resonancia personal. El mismo amor pierde también gran parte de su carácter humano cuando hay que cultivarlo en un círculo de personas que ya no puede abarcarse con la vista. El respeto por los valores personales exige que se manifieste el amor humano en un orden dado de proximidad personal, entre los parientes cercanos, los colaboradores de una empresa y, en general, el «prójimo» correspondiente. Siempre que pueda formarse de una manera más humana una comunidad, llevando a los que participan de ella a una comunicación libre entre compañeros, se debe tender a ello. Para la sociedad total, esto sólo es posible a través de las corporaciones intermedias. Es naturalmente lícito que ciertas organizaciones e instituciones mayores trabajen de una manera relativamente «impersonal» de acuerdo con su propio carácter, pero eso sólo en el campo de los valores utilitarios, que no deben convertirse en fines por sí mismos, sino permanecer al servicio de los valores personales de comunión. En caso contrario, se corre el peligro de que unos «funcionarios administren objetivamente», en vez de «humanamente», a unos individuos atomizados y que prevalezca la ciencia avasalladora de un aparato técnico sobre esa ciencia amorosa que conduce a la personalidad del prójimo a la libertad.

Por tanto, es imprescindible atender a las corporaciones sociales intermedias [81]. El peligro estriba en que pongan sus «intereses de asociación» por encima del bien común del todo y que por *egoísmo de grupo* desarrollen una solidaridad interna separatista. La libre competencia y la iniciativa de los individuos y de los grupos personales es algo muy valioso, pero puede perjudicar al juego orgánico del todo. Aquí tropieza la libertad de formar comunidades con una frontera necesaria. La autoridad de la sociedad superior (del Estado) no debe constreñir el crecimiento libre y creador de la sociedad ni «dirigirlo» arbitrariamente, pero sí asegurar *la armonía del todo.* Sin embargo, la organización estatal por sí sola no es capaz de controlar los egoísmos desenfrenados, sino que éstos pueden de hecho alzarse con el poder del Estado. Hay que encontrar las fuerzas contrarias saludables en una visión positiva de la sociedad y de la persona pluridimensional. Esta es la tarea de la fe. Y la fe la desempeña dirigiendo su mirada a la Trinidad histórico-salvífica e inmanente, a la obediencia del Hijo del hombre, que ha unido lo que estaba disperso haciendo al mismo tiempo rico lo que era pobre.

[80] G. v. Mann-Tiechler, *Theol. Sozialgrundlagen,* en *Handbuch der Sozialerziehung* I (Friburgo de Br. 1963) 89.

[81] Cf. *Le conclusioni della XXXVII «Settimana Sociale dei Cattolici Italiani», Articolazione della società e valori della persona:* «L'Osservatore Romano», n. 212 (15 septiembre 1965), 9s.

c) El Estado.

El Estado se presenta primero en forma rudimentaria en los clanes autónomos y en las entidades comunes más reducidas. En nuestros días, el tipo de Estado es el Estado nacional. Antiguamente existían estructuras universales que en la práctica abarcaban una gran parte de la sociedad civilizada que vivía en comunicación. Este hecho nos impide considerar a alguna de las distintas formas de Estado como la expresión válida e inmutable del orden de la creación o introducir demasiados elementos concretos en una supuesta definición «atemporal» del Estado, como territorio, pueblo, poder estatal, autarquía, soberanía. Existe un pelibro ideológico cuando se equipara simplemente el Estado con la sociedad y cuando se entiende lo político como la estructura fundamental de la existencia social, que absorbe todas las demás categorías, o cuando se absolutiza el Estado como el espíritu objetivado de la humanidad por excelencia [82].

Igualmente, la *Escritura* nos habla tan sólo de formas muy concretas de Estado. Según los evangelios, el mismo Jesús no adoptó ninguna postura expresa o inmediata en lo tocante a las cuestiones «técnicas» del orden social (Mt 22,21; Jn 19,11), pero reconoce plenamente la autoridad estatal. Las cartas de los apóstoles (Rom 13,1-7; 1 Tim 2,2; Tit 3,1; 1 Pe 2,13-17) toman una postura positiva respecto al Estado de acuerdo con la tradición judía y helenista, admitiendo el origen divino de la verdadera autoridad y poder del Estado, la obligación en conciencia de obedecerle, la tarea de servicio que le toca como retribuidor, guardián y promotor del bien. Por otra parte, la Escritura insiste en que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres, y nos habla de lo opuesto al buen Estado, la comunidad totalitaria del anticristo y la bestia (Ap 13) [83]. Este juicio diferenciado nos previene para que seamos cautos al valorar el Estado como una estructura natural dentro del orden de la creación.

A partir de una altura determinada de la evolución histórica, el Estado es necesario. Puede nacer de diversas maneras: «delegando» en un magistrado político esa autoridad «paterna» que por voluntad divina corresponde a los cabezas de familia o de tribu [84], o a través de otros factores históricos y contingentes. Pero no se trata de una reunión puramente arbitraria de individuos, sino que es algo más que la suma de los miembros. Su creación se le impone al hombre a partir de un determinado estadio de su evolución; debe crearlo como una «institución natural», sin la cual la humanidad, dispuesta por su misma naturaleza para la convivencia, no puede llegar a «dominar la vida». Por eso el Dios creador sustenta el Estado de manera mediata, mientras que la persona, semejante a él, ha sido creada inmediatamente. El orden del Estado, que ha de ser sobre todo un orden de paz y derecho en la vida social, es un elemento querido por Dios dentro de la *creatio continua* de la humanidad. Es una forma de conservación y dirección del mundo por Dios. Por tanto, el Estado participa, por encima de las personas intermedias, de la *lex aeterna* de Dios, que como orden de la creación, con poder sobre la historia, irradia su luz en el mundo de los hombres y es reconocida en su carácter obligatorio por la conciencia individual [85]. Por eso el Estado, en último término, es una creación del Logos. La política no es una zona en la que no cuentan ni

[82] H. Peters y otros, *Staat:* StL VII (⁶1962) 520-563; J. H. Kaiser, *Staatslehre:* StL VII (⁶1962) 589-606 (con bibliografía).

[83] V. Zsifkovits, *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1-7* (Viena 1964); H. Thielicke, *Theol. Ethik* II 2 (Tubinga 1958).

[84] La Iglesia luterana deriva la autoridad del Estado de la función del padre. Cf. H. Thielicke, *op. cit.*, 333-337.

[85] V. Zsifkovits, *op. cit.*, 93-98.

Dios ni la ética. Por encima del orden del Estado se encuentra el sentido creado de la existencia social [86].

Desde luego, el Estado *no se identifica simplemente con la sociedad* ni con el conjunto social. Sigue siendo únicamente una «institución» y sirve a las personas fomentando los valores de comunión dentro del ámbito intramundano. En el orden de valores, el primer puesto a la cabeza del cosmos no lo ocupa el Estado institucional, sino la persona. Sin embargo, el bien común personal, al que sirve el Estado, está por encima del bien privado de cada uno de los miembros y de las comunidades menores. Si lo político no agota todas las dimensiones sociales de la persona y el Estado no es tampoco el todo social de la humanidad, representa, sin embargo, al todo dentro de un campo determinado del ser y de una manera limitada. Aunque no sea más que fragmentariamente, representa al todo de un modo más amplio que cualquiera de las corporaciones sociales intermedias. La *solidaridad* en el ámbito del Estado se extiende a los valores de comunión que abarcan los aspectos individuales del bien en la vida social e intentan conducirlos a un equilibrio armónico. De manera mediata, el Estado sirve así a la plenitud personal del ser de los miembros, a una más expedita comunicación de valores entre ellos y al progreso de la cultura humana. En cambio, la tarea inmediata del Estado es el bien común, concepto que resume las condiciones favorables para el desarrollo de la persona y de las comunidades de personas. Por eso se le ha encomendado al Estado «reunir la buena voluntad» de los ciudadanos, de modo que los intereses particulares y los egoísmos no pongan en peligro al todo ni a los individuos, sino que sea posible la elevación dinámica e histórica de los hombres mediante la cooperación de todos. Frente a la tentación de las tendencias totalitarias, la *subsidiaridad* debe proteger el papel de la persona y de las comunidades menores de personas dentro del todo. Puesto que el Estado sigue su curso gracias a la persona que posee cualidades sociales, y puesto que como institución tiene frente a ella una función de servicio, debe fomentar la participación personal y activa de los individuos en la vida del Estado. Cada cual ha de poder realizar la parte que le corresponde en el todo, a ser posible libremente, con responsabilidad e iniciativa. El Estado debe evitar toda restricción no objetivamente fundada (mirando al bien común) del campo de libertad y fomentar las verdaderas posibilidades de desarrollo del individuo [87]. Por eso el Estado no se mezcla en la vida familiar ni en la religiosa de los individuos, a menos que en interés del orden público deba establecer ciertas condiciones mínimas. El Estado debe respetar el hecho de que la persona se eleva por encima del todo político hasta un orden trascendental, en el que en su conciencia responde moralmente de su conducta respecto al Estado, porque está abierta a la palabra de Dios, y en el que recibe el impulso que la lanza al servicio desinteresado y sin afán de dominio respecto del todo. Si el Estado, a través de la persona del gobernante, exige obediencia, tiene que dirigirse de nuevo a la conciencia, y no le es lícito emplear esos medios indignos del hombre como son la coacción o el «lavado de cerebro», cosa que en cierto sentido ocurre también mediante la adecuada manipulación de los medios de masas.

El Estado, como pluralidad de personas que se han unido con vistas a su bien común intramundano y social, no puede cumplir su tarea sin *autoridad*. Nos referimos con ese nombre al órgano de formación de la voluntad común en el Estado, que hace posible la ordenación convergente de todos hacia la misma meta. Puesto

[86] R. Hauser, *Das christologische Motiv der polit. Ethik der christl. Konfessionen,* en *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung* (Düsseldorf 1958) 229-256; A. Auer, *Weltoffener Christ* (Düsseldorf ²1962) 266-299.

[87] A. F. Utz, *Etica social* (Barcelona 1961).

que son muchos y muy distintos los caminos que llevan al mismo fin, es de necesidad natural una institución que pueda adoptar de manera obligatoria la opción imprescindible. Esa institución es en el mismo grado que el Estado un elemento del orden de la creación. El órgano que ostenta la autoridad puede presentarse de muchas maneras. En el sentido de la subsidiaridad lo ideal sería que la formación de la voluntad común se efectuara sobre una base lo más amplia posible de personas activas y libremente participantes, en cuanto esto se acomoda realmente al bien del conjunto en las respectivas situaciones históricas. El Estado y su autonomía se «encomiendan» a la libertad de los ciudadanos.

La autoridad debe estar provista también de un poder coercitivo y punitivo. Esto no está en contradicción con la imagen que hemos descrito del Estado, sino que es una consecuencia del *pecado*. Es verdad que el Estado es, en primer lugar, un elemento de la creación buena de Dios, pero el no tener en cuenta las consecuencias del pecado en el terreno político sería algo ajeno a la realidad y a la revelación. La coerción y el castigo sólo tienen sentido cuando se trata de hacer frente al mal. Si se traspasa ese límite, sobreviene un abuso de poder que, en caso de que el mal vaya en aumento, puede alcanzar el nivel de lo demoníaco. La teología protestante propende a considerar el Estado predominantemente como una ordenación necesaria establecida por Dios para evitar el pecado *(arcere malum)*. En todo caso, el dar toda su importancia al pecado nos ayudará a discernir mejor la *función histórico-salvífica* del Estado. Es una «gracia» de Dios en el ámbito «natural» (en el que sería mejor, desde luego, que evitáramos la palabra «gracia»). Sirve para conservar el orden creado de la vida social, presupuesto esencial del orden de la redención. El Estado es en ese orden el ejecutor del poder divino en el terreno histórico. El Estado se halla también al servicio de Dios cuando evita el pecado y lo castiga, siendo así una expresión del «juicio» de Dios [88].

Es posible que el *aspecto religioso* de la política sea pasado por alto por gran número de gobernantes y ciudadanos. Quizá fuese distinta la situación hace algunos siglos, en una sociedad cristiana y no pluralista, dirigida de forma patriarcal u oligárquica. Sin embargo, «ontológicamente», el Estado puede seguir realizando en nuestros días su función dentro de la «historia general de la salvación». Puede mantener el orden de manera que los hombres libres, sin que otros les estorben indebidamente, viviendo en paz y protegidos por el orden público, promuevan en conciencia, individual y conjuntamente, el bien común. Si eso significa una manifestación y un aumento de auténticos valores de comunión, el Estado no es solamente una representación (aunque sea fragmentaria) de la unidad y la comunidad de Dios, sino que cumple también una misión (en cierto sentido como condición previa) en lo tocante a la venida del reino. En sentido agustiniano, el Estado puede ir preparando el camino a la venida de este reino, llevando a cabo un incremento del verdadero bien y felicidad. Esto sólo se hace evidente en el orden de la redención, que ilumina también el sentido del Estado como «institución natural». Ahí se nos muestra claramente la caída en el abuso del poder como una consecuencia del pecado, mientras que en la obediencia por amor y en la impotencia del Verbo encarnado frente al Estado aparece el sentido último de la comunidad humana, la comunicación universal en el amor, en el que el yo se olvida de sí mismo y todo orden social nacional limitado se ve «superado» en un nivel más elevado de valores. El orden de la redención demuestra que el poder no es un fin en sí mismo y que el mismo Estado no tiene sino un carácter «provisional» [89].

Pero estas reservas no nos permiten ver solamente en el Estado una interven-

[88] A. Auer, *op. cit.*, 267; H. Thielicke, *Theol. Ethik* II, 2 (Tubinga 1958).
[89] H. Thielicke, *op. cit.*, 300-303.

ción de Dios contra el pecado ni entenderlo como lo opuesto a la «ciudad de Dios» Según Agustín, toda comunidad nace por el amor de muchos a *un único* valor (o valor aparente), que desarrolla una *virtus unitiva,* porque «bonum est diffusivum sui». Dentro del *orden de los impios,* todos llevan en sí la «imagen del hombre terreno», que como valor central los une en el «goce» de los bienes terrenos ésta es la «ciudad del mundo», una caricatura del orden, porque en ella, como en una banda de ladrones, lo que mantiene unidos a los miembros es la tendencia egoísta al poder, a la ganancia y al placer La *ciudad de Dios* es ese orden pacífico que lo abarca todo, en el que viven en gracia los individuos, las familias y las comunidades mayores, llevando en sí la imagen de Dios, es decir, viviendo de Dios como valor central unificante, «gozando» de él y amándose mutuamente en él El *Estado político* es la convivencia de los ciudadanos de la ciudad del mundo y la de Dios Los ciudadanos de la ciudad de Dios son hombres Su cuerpo exige la participación de los bienes materiales, para los que se ha organizado el Estado civil De esta forma toman parte en la ordenación pacífica de los ciudadanos con su propia responsabilidad y llevando conjuntamente las cargas que impone Pero mientras que los ciudadanos de la ciudad del mundo «gozan» *(frui)* de los bienes terrenos dentro del marco del Estado político y quedan absorbidos por ellos, los ciudadanos de la ciudad de Dios no gustan de esos bienes por ellos mismos, sino que los «emplean» *(uti)* como medios dentro de un orden dirigido a una meta superior Por tanto, los ciudadanos de la ciudad de Dios tienen una obligación con el Estado político Cuando la autoridad civil quebranta el orden, dichos ciudadanos lo siguen observando, aunque es mucho lo que han de soportar De esta forma, la ciudad de Dios robustece al Estado político y contribuye a conservar la paz y el orden Ahora bien no es lícito identificar a la Iglesia con la ciudad de Dios, porque *tempore sacramentorum* los ciudadanos de «la ciudad del mundo» pertenecen también a ella La ciudad de Dios se encuentra allí donde la «imagen» de Dios es una realidad viviente y vigorosa como preparación terrena de la comunidad perfecta con Dios, por tanto, en el Dios hombre y en todo tipo de vida conforme a Cristo [90]

Sin embargo, el Estado es un *logos spermatikós* en relación con esa meta de la vida social y de la historia, la comunidad universal definitiva ¿Habremos de postular mientras vamos caminando hacia esa última unidad *la unión institucional de todos los hombres bajo una autoridad mundial internacional?* La respuesta será positiva si en los intereses terrenos y en la situación histórica actual sólo semejante unión es capaz de proporcionar determinados valores de comunión de gran importancia, entre esos valores estaría, por ejemplo, la paz internacional, la seguridad en el intercambio de bienes económicos (para equilibrar las diferencias de nivel de vida que son fuente de conflictos), el progreso de la cultura por medio de una comunicación de valores espirituales que no imponga una uniformidad, etcétera [91] El acento se ha desplazado de la familia al Estado, pasando por las corporaciones intermedias, y, de manera creciente y necesaria, de la solidaridad a la subsidiaridad que preserva el campo de la libertad Este desplazamiento exigiría de una formación estatal internacional, en primer lugar, una estructura federalista y antitotalitaria Sin embargo, incluso una constitución estatal internacional de toda la humanidad seguiría teniendo solamente un valor fragmentario y «provisional» en relación a la *tota redempta civitas,* que será en Cristo la imagen plena y la realidad de la unidad y comunidad divinas

GEORG HOLZHERR

[90] E Gilson, *Der hl Augustinus* (Hellerau 1930) 301 322
[91] Constitución pastoral *Gaudium et spes,* nn 83 90

BIBLIOGRAFIA

SOBRE LA TEORIA SOCIAL EN GENERAL

Auer, A , *Weltoffener Christ* (Dusseldorf ²1962, trad española *Cristiano de cara al mundo,* Salamanca 1964)
Balthasar, H U v , *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963)
Berg, L , *Sozialethik* (Munich 1959)
Demant, V A , *Theology of Society* (Londres 1947)
Ermecke, G , *Die Sozialtheologie als christliche Gesellschaftslehre und ihre Beziehungen zu verwandten Wissenschaften* ThGl 48 (1958) 1 18
Fraine, J de, *Adam et son lignage* (Brujas 1959)
Geck, A , *Christl Sozialprinzipien Zum Aufbau einer Sozialtheologie* ThQ 130 (1950) 28 53
Geppert, T , *Teleologie der menschl Gemeinschaft* (Munster 1954)
Gundlach, G , *Katholische Soziallehre* StL IV (⁶1959) 909 930 (con bibliografía)
Haring, B , *Fuerza y flaqueza de la religion* (Barcelona 1958)
Hildebrand, D v , *Metaphysik der Gemeinschaft* (Ratisbona 1930, ²1955)
Hoffner, J , *Christl Gesellschaftslehre* (Kevelaer ³1964)
— *Evangelische Soziallehre* StL III (⁶1959) 193 209 (con bibliografía)
Kluber, F , *Grundlagen der kath Gesellschaftslehre* (Osnabruck 1960)
Kulp, B , *Kurzgefasste kath Soziallehre* (Colonia 1962)
Litt, T , *Individuum und Gemeinschaft* (Leipzig ³1929)
Lubac, H de, *Catholicisme* (París 1938, ²1952)
Marmy, E , *Mensch und Gemeinschaft in christl Schau* (Friburgo Suiza 1945)
Messmer, J , *Das Naturrecht Handbuch der Gesellschaftsethik, Staats und Wirtschafts ethik* (Innsbruck ³1958)
Monzel, N , *Solidarität und Selbstverantwortung* (Munich 1960)
Nell Breuning, O v , *Einzelmensch und Gesellschaft* (Heidelberg 1950)
Plattel, M G , *Der Mensch und das Mitmenschliche* (Colonia 1962)
— *Der Mensch in der Gesellschaft* (Colonia 1966)
Rich, A , *Christliche Existenz in der industriellen Welt* (Zurich ²1964)
Simons, E , *Comunidad* SM I, 824 827
Thils, G , *Théologie des realites terrestres* (Brujas 1946, trad española *Teologia de las realidades terrenas,* Bilbao 1956)
— *Théologie et realité sociale* (Tournai 1952)
Utz, A F , y Groner, J F (eds), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius XII,* 2 tomos (Friburgo Suiza 1954)
Utz, A F , *Formen und Grenzen des Subsidiaritatsprinzips* (Heidelberg 1956)
— *Etica social* (Barcelona 1961)
Verpaalen, A P , *Der Begriff des Gemeinwohles bei Thomas v A* (Heidelberg 1954)
Walraff, H J , *Sozialwissenschaften* StL VII (⁶1962) 406 415 (con bibliografía)
Weier, C , *Die naturlichen Ordnungen in ihrer schopfungsgemassen und heilsgeschicht lichen Bedeutung* en O Iserland (ed), *Die Kirche Christi* (Einsiedeln s a) 191 291
Welty, E , *Gemeinschaft und Einzelmensch* (Salzburgo 1935)
Wildmann, G , *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft* (Viena 1961)

SOBRE LA TEORIA DE LA FAMILIA

David, J , *Familia* SM III, 83 95
Ermecke, G , *Der Familiarismus als Ordnungsidee und Ordnungsideal des sozialen Le bens* (Paderborn 1947)
Gossmann, E , *Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit* (Munich 1964)
Haring, B , *Ehe in dieser Zeit* (Salzburgo 1960, trad española *El matrimonio en nuestro ttempo,* Barcelona 1968)

Hirschmann, J. B., y otros, *Ehe und Familie:* StL II (⁶1958) 972-1064 (con bibliografía).
Höffner, J., *Ehe und Familie* (Münster ²1965).
Leclercq, J., y David, J., *La familia* (Barcelona 1965).
Violett, J. (ed.), *Von Wesen und Geheimnis der Familie* (Salzburgo 1952).

SOBRE LA TEORIA DEL ESTADO

Dombois, H., *Der gegenwärtige Stand der ev. Staatslehre,* en *Spannungsfelder der ev. Soziallehre,* edit. por F. Karrenberg y W. Schweitzer (Hamburgo 1960) 129-139.
Fürstenberg, F.; Schilling, W., y Schweitzer, W., *Staat:* RGG VI (³1962) 291-305 (con bibliografía).
Kaiser, J. H., *Staatslehre:* StL VII (⁶1962) 589-606 (con bibliografía).
Mikat, P., *Kirche und Staat:* StL IV (⁶1959) 991-1050 (con bibliografía).
— *Estado.* II: *Elaboración sistemática:* CFT II (Madrid 1966) 43-55.
Nell-Breuning, O. v., y Sacher, H., *Zur christl. Staatslehre* (Friburgo 1948).
Peters, H., y otros, *Staat:* StL VII (⁶1962) 520-563 (con bibliografía).
Rich, A., *Glaube in politischer Entscheidung* (Zurich 1962).
Rommen, H., *Estado:* SM II (Barcelona 1972) 865-880.
Schlette, H. R., *Estado.* I: *Sagrada Escritura:* CFT II (Madrid 1966) 37-43.
Schlier, H., *Die Beurteilung des Staates im NT,* en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo de Br. 1956) 1-16.
Thielicke, H., *Ethik des Politischen,* en *Theol. Ethik* II, 2 (Tubinga 1958).
Zsifkovits, V., *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1-7* (Viena 1964).

SECCION SEXTA

TEOLOGIA DEL TRABAJO Y DE LA TECNICA

Como ser consciente, el hombre, por su misma naturaleza, se ve sometido a una tensión entre dos polos que nunca puede alcanzar ni integrar, pero tampoco rechazar ni separar, evitar ni eliminar por completo de la realización de su vida.

Hacia abajo tira la materia. Hacia arriba, Dios. Dios es el horizonte infinito de su esencia, al que nunca podrá alcanzar y con el que nunca podrá fusionarse por completo; sin embargo, tampoco puede negarlo ni desconocerlo: siempre le quedará al hombre una trascendencia hacia arriba.

La materia es ese elemento que el hombre no puede nunca disolver totalmente en el espíritu ni llegar a dominar plenamente con su pensamiento o con su voluntad. El hombre queda siempre apresado dentro de un elemento que no es completamente él mismo, que al mismo tiempo sirve de base a su espíritu y lo reprime, lo alimenta con impresiones siempre nuevas y le impide remontarse a la altura, le proporciona fuerza y, sin embargo, dificulta su voluntad, lo fomenta y limita al mismo tiempo. La materia, que le pertenece, le hace darse cuenta de que no es por completo él mismo; que no existe por sí mismo y nunca llega a abarcar plenamente su existencia; que no es solamente poder, sino también impotencia; que no es un ser absoluto, sino contingente y vulnerable; que no es creador, sino criatura. Proviene de unos fundamentos en los que es incapaz de ahondar [1].

[1] Sobre las siguientes indicaciones, cf. la fundamentación general de H. Gross (capítulo VI, sección segunda). En nuestro tema resulta imposible separar completamente las

1. *Evolución de la teología del trabajo*

a) El relato de la creación.

Esta relación entre el hombre y la materia se expresa en la Biblia de manera enérgica y clara mediante las imágenes y las narraciones de la historia de la creación. El hombre es un ser compuesto. El «polvo» y el «aliento de Dios» forman parte de su esencia (Gn 2,4); algo muerto y algo viviente, la materia y el espíritu se encuentran unidos en él.

Pero, según la Escritura, esta unión no tiene nada de indigna, no presenta en sí ningún tipo de contradicción maniquea. Tampoco procede de una evolución ciega o necesaria del universo, de una lucha entre la materia y el espíritu, ni es una variante accidental del ser, sino que se trata de una obra del Dios sabio, ordenador, amoroso, creador. Por eso no va de ningún modo en contra de la naturaleza ni es algo que debe disolverse. Por el contrario, esa disolución significaría la muerte. La unión supone algo positivo, una animación y elevación de la materia, su participación en la vida y en el soplo divinos. Y ese soplo encuentra en ella su lugar de asentamiento, su posibilidad de acción y su realidad, su propia existencia.

Este ser no se halla aislado o flotando en el vacío. La Biblia sitúa en seguida al hombre en un «jardín» (Gn 2,8). Más aún: este nuevo ser no ha sido meramente «tomado de la tierra» y no sólo lleva en sí como un elemento esencial el «barro», sino que además no puede conservar ni desarrollar su existencia sin el uso, intercambio, acción y reacción continuos con la materia. «De cualquier árbol del jardín puedes comer» (Gn 2,16). Esa alusión y orientación a la materia no se concibe, en primer lugar, como una maldición ni una carga, sino como un regalo: como un «paraíso». Y esto no sólo en un sentido y contexto sobrenatural, sino también natural, si es que es oportuno hacer ya aquí esta distinción.

Sin embargo, el regalo y la misión, la elevación y la dignidad, van todavía más adelante: Adán, el hombre, tiene que labrar su «jardín» (Gn 2,15), «someter» la tierra, «dominar» sobre las aves del cielo y los peces del agua y sobre todos los animales que reptan sobre la tierra (Gn 1,28).

La relación del hombre con la materia, con el mundo material y sus bienes, según ese relato de la creación, siempre tan asombrosamente genial, no es algo meramente factual, estático; no es una mera necesidad ni un uso, sino que es un elemento dinámico que consiste en hacerlos útiles, trabajarlos y dominarlos. A lo largo de todo el contexto, el relato nos insinúa que tanto la mutua ordenación y la comunidad entre el hombre y la mujer como la misma orientación hacia el mundo material y su dominio sobre él tienen algo que ver con la semejanza con el Creador y con el «aliento» de Dios.

Pero, según el testimonio del mismo Génesis, esta relación fundamental, esencial, positiva y dinámica del hombre con el mundo material no ha permanecido inalterada. Sin embargo, la alteración no ha provenido de la materia ni de la

afirmaciones teológicas de las filosóficas. La Biblia se ocupa aquí de un mundo de experiencias y de ideas que no tienen nada que ver con las realidades, conceptos y conocimientos actuales. Está comprobado que una teología puramente bíblica del trabajo resulta bastante improductiva (cf. los trabajos de Haessle, Rondet, Hauck y Bienert). Para llegar a verdaderos resultados hay que confrontar las afirmaciones de la Biblia con los conocimientos actuales, o mejor aún: elaborar una síntesis de ambas cosas. Esta solución podría aplicarse también a otras cuestiones en las que desempeña un gran papel la evolución histórica. Cf. J. David, *Teología de las realidades terrenas,* en *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 675-700.

mutua ordenación entre el hombre y el mundo material, sino del espíritu: del espíritu del hombre, que «quería ser como Dios» (Gn 3,5), y de una potencia espiritual oscura e inaprehensible, cuya esencia no ha podido explicar exactamente la teología hasta el día de hoy. Es verdad que se nos describe el pecado original con gran profundidad empleando la imagen de la comida de un fruto material (Gn 3,6), pero el núcleo de este relato es el intento de emancipación frente a Dios, la desobediencia, el pretender elevarse por encima del Creador, fundamento originario y absoluto de la existencia, el intento de «ser como Dios».

El castigo está en consonancia con la culpa: su efecto llega al ámbito material (Gn 3,16-19), pero su elemento esencial es la alteración de la relación con el Creador. La ausencia de gracia que significa, la pérdida de la relación adecuada con el Absoluto, produce también la pérdida de la relación adecuada de dominio sobre lo «visible», limitado, contingente: «Espinas y abrojos te producirá..., con el sudor de tu frente comerás el pan» (Gn 3,18s).

Pero dentro de ese mismo relato bíblico, hasta esa brecha que se ha abierto en la existencia humana y que no proviene de la naturaleza, sino que tiene unos fundamentos mucho más profundos, se ve salvada por una promesa (Gn 3,15); en último término, el cumplimiento de esa promesa no será consecuencia del arrepentimiento o el esfuerzo del hombre, sino que provendrá de una manifestación de gracia hecha por Dios, Creador, misericordioso y redentor.

En una revelación de conjunto y en una teología que se mantenga cercana a la revelación deberán desarrollarse estos cuatros elementos fundamentales: la ordenación mutua esencial, inevitable, fruto de la creación, entre el hombre y la «materia»; la misión de dominar el mundo material de una manera dinámica; la alteración producida por el pecado; la redención, próxima y remota, y la consumación escatológica.

b) Teología del trabajo en una economía estática.

No es de extrañar que no todos los textos de la revelación fueran capaces de mantener intacta y en toda su grandeza esa amplia y magnífica concepción de los primeros capítulos del Génesis. En ellos se reflejan momentos de elevación y momentos de decadencia de tipo cultural, social, religioso y moral; en alguna ocasión destaca o se oscurece más un aspecto, y en otras ocasiones, otros. Esto puede aplicarse a todas las relaciones entre el hombre y el mundo visible, pero en especial a la concepción del trabajo, la técnica y la cultura [2]. Durante largas épocas se ve (y se experimenta) más la fatiga que la capacidad de conformación y el dominio, se siente más la seducción que la ayuda que significa para el hombre el mundo de lo material. Con todo, llama la atención el hecho de que, por ejemplo, en los Salmos las quejas proceden más bien de la persecución y opresión por los hombres que de las catástrofes de la naturaleza, como los incendios, sequías, malas cosechas, la enfermedad o la muerte. Y cuando se habla de estos fenómenos, no se atribuyen a la «naturaleza», ni tampoco a los demonios, sino casi exclusivamente a los pecados de los hombres y la correspondiente ira de Dios.

En una época en la que la economía se mantenía estacionaria y reducida a ambientes muy limitados, en la que apenas se advertía un progreso técnico, y en la que, por otra parte, los ricos y poderosos explotaban desmedidamente a los trabajadores, la Sagrada Escritura intentaba salvaguardar la *dignidad del trabajador,* especialmente por medio de las siguientes recomendaciones y determinaciones:

[2] Cf. H. Rondet, *Theologie der Arbeit* (Wurzburgo 1957); W. Bienert, *Die Arbeit im Lichte der Bibel* (Berlín 1949).

α) El *descanso sabático.* No sólo tenía la función de asegurar al trabajador el descanso necesario, sino que gracias a su carácter religioso unía su espíritu y su trabajo con las metas superiores del ser humano (cf., por ejemplo, Ex 20,8-11 y Dt 5,12-15).

β) La *prevención* de la codicia, rapacidad y avaricia (por ejemplo, Am 2,6ss; 4,1; 5,11). En una época en que no era fácil aumentar los bienes, y la riqueza de uno se producía casi siempre a costa de la pobreza del otro, el problema de la justicia era sobre todo cuestión de repartir los bienes existentes, y al mismo tiempo un aviso de no ahogar la dignidad humana del rico en la avidez de bienes materiales ni de aplastar la dignidad del pobre por falta de lo necesario para la vida. En la misma línea apunta la primera exigencia de no retener el salario ganado por el trabajador; se consideraba que ese pecado «clamaba al cielo»; el pobre se encontraba bajo la protección del Altísimo (Dt 24,15s; Lv 19,13).

La distribución equilibrada de los bienes no constituía todavía un problema de circulación económica ni residía tampoco la solución al problema de la pobreza en el aumento de la producción, sino en el reparto de los bienes existentes de acuerdo con la dignidad humana (por ejemplo, Dt 15,7-18).

γ) La Sagrada Escritura conocía también junto a la carga opresiva del trabajo la *alegría* del mismo, en especial en algunos salmos (por ejemplo, el Sal 104). Pero la alegría se cifraba sobre todo en el trato con la naturaleza y en la espera de una rica cosecha gracias a la bendición de Dios; el desarrollo de las propias fuerzas, el crecimiento interno y el robustecimiento del hombre gracias a su trabajo, el mismo progreso, no entraban todavía en el horizonte de perspectivas de esta cultura.

El mandato de evitar la pereza tenía ante todo una fundamentación subjetiva: la pereza es el comienzo de todos los vicios (cf., por ejemplo, Eclo 22,1s).

δ) A pesar de la alegría que proporcionaban el esplendor, el oro y las piedras preciosas, los trajes costosos y los perfumes nobles, que se admiraban sobre todo en el templo y en los reyes, y en los que se veía también una muestra de la elevación del nivel de vida, la Escritura no perdió de vista la *seducción* que amenazaba al hombre: conceder más valor al esplendor externo que al crecimiento interno. Se veía claramente no sólo el peligro de que el «rico» oprimiera al pobre por codicia, sino también que ahogara entre «cardos y espinas» su propia tendencia superior (Jr 9,22; Sal 52,9; Prov 11,28, etc.).

La recomendación, tan frecuentemente repetida, de dar *limosnas* (Dt 15,11; Prov 3,27s) no se concebía solamente como una manera de ayudar a los pobres, sino también en el mismo grado como una ayuda para que los ricos se liberaran de la esclavitud a los bienes materiales y los espiritualizaran. Gracias a las limosnas dadas con liberalidad, el hombre creyente caía profundamente en la cuenta de que esos bienes no provenían tan sólo de la actividad humana, sino sobre todo de la mano creadora de Dios y de su bendición, y de que estaban destinados a ser medios para la realización de la humanidad y al mismo tiempo un testimonio de acción de gracias al Creador.

En cambio, la fuerza creadora, la invención, lo artístico, apenas tenían un significado positivo en el antiguo Israel ni en el mismo Nuevo Testamento. En el caso de que se dieran, estaban demasiado unidos con el paganismo, el culto a los ídolos, la petulancia y las acciones violentas de los pueblos más cultos que rodeaban a Israel; por tanto, difícilmente podía reconocerse en ellos un valor positivo. Solamente encerraba un significado positivo lo que servía inmediatamente al culto divino, y en especial la poesía y el canto.

En la misma primera carta a los Corintios leemos todavía: «Por tanto, ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo a gloria de Dios»

(10,31). Ni siquiera se habla del trabajo profesional. Lo mismo ocurre en Col 3, 16s; Ef 5,19; 1 Cor 14,26.

En la Edad Media la situación no había cambiado mucho. El mismo santo Tomás no ve en el trabajo sino una cuádruple finalidad: producción de los bienes necesarios para la vida, remedio contra la pereza, freno de la concupiscencia, posibilidad de dar limosnas (*S. Th.* I-II, q. 187, a. 3). Compara la vida «activa» con la contemplativa, y como es natural dentro de su filosofía y siguiendo la manera de pensar griega, otorga a esta última la preferencia. Unicamente en la estética, en la filosofía del arte, aparece la intuición de otra valoración distinta, a pesar de que el acento recae sobre todo en la obra de arte y mucho menos en la creación artística.

c) Hacia una nueva concepción.

En la época moderna empieza a abrirse camino una nueva valoración, y eso ocurre en primer lugar en el terreno profano, sin la teología y con frecuencia en contra de ella. Cuando en el paso del siglo XV al XVI, en la época del Renacimiento, irrumpe con fuerza el humanismo, la Ilustración, la conquista de nuevos continentes, la autonomía de las ciencias y de las artes, el incremento de las ciencias naturales, la técnica y la economía, la transformación de los Estados en su estructura interna y externa, la disolución y desaparición de la sacralización medieval de todos los terrenos de la vida, se impone una nueva visión y concepción. La teología, que había estado durante demasiado tiempo a la defensiva, tardó bastante en seguir esa línea; no es posible negar la paradoja de que todos los campos profanos llegaron a su autonomía y a su desarrollo la mayor parte de las veces en contra de las posturas eclesiásticas, mientras que, por otra parte, todos ellos, al menos tal como entendemos modernamente esos campos, se desarrollaron en un terreno que estaba impregnado de cristianismo y que llevaba su sello. Esto no es sólo un puro hecho histórico, sino que cada día se reconoce más claramente que se trataba de una cuestión de principios. Fue la fe en el carácter creado de la materia, en la semejanza divina del hombre, en la participación del hombre en la superioridad sobre el mundo y la fuerza creadora de Dios la que preparó el terreno para que se desarrollaran plenamente una ciencia, una técnica y una economía libres del animismo, la magia y la divinización de la naturaleza [3].

2. *Reflexión sistemática*

a) Esencia del trabajo.

La esencia del trabajo humano se va descubriendo a lo largo de la historia, en la que ha ido evolucionando tanto el trabajo como la reflexión sobre él; y se ve cada vez más claro que no es otra cosa que el *revestir a la materia de espíritu.* Gracias a esa investidura se desarrolla el mismo espíritu, desplegando cada vez más y más conscientemente su capacidad de conocer, querer, planear e imponerse. Pero también se desarrolla la materia, pues mediante la investidura del espíritu no sólo se vuelve cada vez más específicamente apta para ser empleada por el hombre, sino que se «espiritualiza», se humaniza, expande cada vez más sus posibilidades en todos los sentidos, viéndose arrastrada al ámbito humano y tornándose así más semejante al espíritu. Al ofrecer la materia resistencia al espíritu,

[3] Cf. sobre este punto, por ejemplo, los trabajos de F. Dessauer, J. Hommes y K. Brockmöller.

le estimula mucho más, limita la voluntad mediante su sistema de leyes, y al mismo tiempo le espolea para que aplique y desarrolle cada vez más sus fuerzas. Así, por ejemplo, una máquina de escribir o un cerebro electrónico (computador) no pueden construirse sin tener en cuenta las leyes propias de la materia, que se ve llevada desde su forma externa accidental a su núcleo más íntimo por la fuerza del espíritu conocedor y constructor, y de esa manera queda liberada para unas posibilidades cada vez mayores; la máquina de escribir y el computador aprovechan así las posibilidades más internas de la materia, y al mismo tiempo significan algo que supera sencillamente las leyes peculiares de la materia, algo que se encuentra más próximo al espíritu dotado de conocimiento que a las leyes propias de la materia. Es un caso semejante, por otra parte, al del lenguaje humano o al de una sinfonía, que no pueden darse sin ondas sonoras, pero que son algo infinitamente mayor, algo realmente nuevo, más emparentado con el espíritu que llamamos materia.

En esta lucha por penetrar y configurar la materia crece el mismo espíritu; se libera de la arbitrariedad y al mismo tiempo obtiene un aumento de libertad, se hace más consciente de su propia fuerza, saborea por adelantado nuevos horizontes y se imagina lo infinito de una manera nueva. Además, al superar esta lucha las fuerzas del individuo y obligarle a reunirse y colaborar con otros, robustece la comunidad humana, mientras que el resultado de esta lucha crea nuevas posibilidades para la amplitud y la intensidad de ese carácter comunitario.

Es verdad que, como toda acción humana, también este esfuerzo y su éxito resultan, en último término, ambivalentes: pueden conducir al hombre a fronteras siempre nuevas de su esencia y acercarle de ese modo al Creador infinito, pero pueden también embriagarle de sí mismo, encerrarle en ese mundo suyo tan amplio (que, sin embargo, sigue siendo siempre limitado) y llevarle así, finalmente, a lo absurdo y a la destrucción de sí mismo; en la cumbre de su capacidad puede llegar al nihilismo. Esto se nos presenta de una manera intuitiva y trágica en la narración bíblica de la torre de Babel y su fin.

b) Jalones en la evolución del trabajo humano.

Así, es posible reconocer los siguientes momentos en la evolución de la creación humana:

α) En primer lugar, el hombre trabaja *para conservar su vida* y hacerla más fácil, puesto que el Creador le ha ordenado de forma ineludible que emplee las cosas materiales. Elabora las cosas de la naturaleza visible para hacerlas más apropiadas a sus necesidades y más abundantes. Desde el punto de vista religioso, eso significa que el Creador le ha ordenado que colabore de alguna manera a su existencia terrena, que no se comporte de un modo puramente pasivo, en plan de soportar las cosas, sino que tome parte activa en su conservación y desarrollo.

β) El hombre no trabaja solamente para sí, sino también para los *suyos:* asume una responsabilidad activa sobre la existencia y el desarrollo de otros hombres que le han sido confiados; activa el espíritu comunitario en un círculo reducido, experimentable y experimentado de una manera personal y al que responde de forma positiva.

γ) No sólo trabaja *para* otros, sino también juntamente *con* otros. La comunidad de trabajo es una nueva forma y experiencia del espíritu comunitario; el orden, la mutua ordenación y la subordinación se van desarrollando. Se amplía el campo para la organización, la dirección y autoridad, ejercicio y concentración del poder, observancia de la justicia, responsabilidad y responsabilidad conjunta, fidelidad, disciplina, lealtad y preocupación por los demás.

δ) En el trabajo no sólo configura el hombre la materia externa, sino que se desarrolla y se conforma también *a sí mismo;* no sólo en sus facultades corporales, sino también en las espirituales, y entre éstas no sólo en su conocimiento, sino también en su voluntad.

ε) En el trabajo, y sobre todo en el más altamente evolucionado, el hombre adquiere al mismo tiempo una mayor *independencia* de la materia y un mayor *señorío* sobre ella. Y como ese señorío procede de la semejanza con Dios Creador, se desarrolla también esa semejanza.

ζ) Mediante el trabajo no sólo se domina el mundo material, sino que se le conduce a un plano *superior;* queda penetrado por el espíritu, «humanizado» y aproximado al espíritu. Se despliegan las posibilidades que le son propias y al mismo tiempo se las lleva más allá de sí mismas, a nuevas dimensiones más próximas al espíritu.

η) Una vez que la evolución del trabajo, la economía, la ciencia, la técnica, ha conseguido que el hombre no sólo emplee las cosas de la naturaleza, sino que las configure más y más, se nos descubre insospechadamente el carácter dinámico tanto del mundo material como del espiritual: el mundo no es un lugar terminado y estático de contemplación y acción, sino un *proceso.* La imagen estática del mundo se ha transformado en una imagen dinámica; la unidad del mundo, lo mismo que la unidad de la humanidad, no se concibe meramente como algo que ha establecido así el Creador, sino como una unidad que se va desarrollando y conformando por sus propias fuerzas dentro de la historia.

Por eso es necesario que la misma *imagen de Dios,* elaborada por la teología, tome de nuevo con más fuerza esos rasgos dinámicos que posee en la revelación y que dentro del sistema conceptual platónico-aristotélico no han pesado ni influido de la manera adecuada [4]. El mismo concepto de *naturaleza* no quedará inalterado después de este proceso dinámico de transformación, lo mismo que todas las consecuencias que se siguen de ese hecho para la teología de la encarnación, de la eucaristía, la Iglesia, la historia, la comunidad, la escatología, y también en especial para las exigencias morales. Ya no resulta tan sencillo ni tan claro el describir qué es «naturaleza» o «naturaleza inmutable» y hasta qué punto entraña carácter normativo en el orden moral. La antropología y la moral se encuentran en este momento ante nuevos puntos de partida.

θ) La mayor parte de los motivos y elementos citados de una teología de la creación humana son expresados y confirmados tanto en la encíclica *Mater et magistra* (1961) como especialmente en la constitución pastoral *La Iglesia en el mundo actual* (1965). La constitución llega incluso a derivar de ahí la misión y la obligación que corresponde a la humanidad de tender al progreso (cf. nn. 34-35. 64, los capítulos sobre la creación humana en el mundo, el fomento justo del progreso cultural, la vida económica y social). «Los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y sus familias, realizan su trabajo de forma que sirvan oportunamente a la sociedad, con razón pueden pensar que con dicho trabajo están *desarrollando* la obra del Creador, interesándose por el bien de sus hermanos y contribuyendo con su actividad personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia» (n. 34).

Pero poco después se añade con insistencia: «La actividad humana, del mismo modo que procede del hombre, al hombre se ordena. Pues el hombre, cuando obra, no sólo modifica las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende muchas cosas, cultiva sus facultades, sale fuera de sí y crece sobre sí.

[4] Cf. las obras de K. Rahner, K. Brockmöller, K. Barth y toda la tendencia de la Biblia y la teología a fijarse en el Dios *que obra.*

Este provecho, entendiéndolo bien, es de mayor valor que las riquezas externas que se pueden obtener. El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene. Del mismo modo, todo lo que hacen los hombres para lograr una mayor justicia, una más amplia fraternidad y una ordenación más humana de las relaciones sociales, vale más que el progreso técnico. Porque los progresos pueden proporcionar, ciertamente, el material para una promoción humana, pero por sí solos nunca la convierten en realidad» (n. 35).

Eso significa referir todo el progreso externo y la estructura de una cultura objetiva a la esfera del crecimiento subjetivo del hombre mismo. Pero ¿es eso todo? Las obras de la cultura objetiva, ¿tendrán únicamente el valor de promover el desarrollo subjetivo de la humanidad, o conservan un valor en sí mismas?

ι) Con esto hemos planteado la cuestión del valor definitivo *escatológico* de las cosas materiales y del «mundo». La revelación nos enseña que la figura externa de este mundo es algo pasajero, o más bien, que será radicalmente transformada. Pero ¿pasará por completo la figura externa si ha realizado sus fines subjetivos? Esta pregunta viene a desembocar en la cuestión del sentido de la resurrección del cuerpo. El cuerpo significa también «mundo», y el mundo se refiere siempre al «entorno del hombre». ¿Qué quiere decir en último término la frase «porque sus obras les acompañan» (Ap 14,13)? ¿Hemos de entenderla de manera subjetiva, como méritos del que ha obrado, o más bien en algún sentido también objetivo? Dejemos planteada la pregunta, pero no es éste el lugar para responderla.

c) Filosofía y teología de la técnica.

La técnica como creación significa una forma superior de trabajo al representar en grado destacado la «investidura» de la materia por el espíritu (in-formación). Pero constituye también un nuevo escalón dentro de este esfuerzo, al mostrar algunas particularidades de gran alcance humano y teológico [5].

α) Los medios, tanto de producción como de consumo, adquieren cuantitativa y cualitativamente una *extensión* cada vez mayor. De este modo proporcionan al que los posee y domina, sabiendo producirlos o emplearlos, enormes posibilidades y factores de poder, que le aseguran una notable ventaja frente al resto de los hombres y le permiten dominar no sólo las cosas, sino también a las personas. Así fomentan y exigen la asociación de los hombres. Plantean con agudeza especial el problema del poder.

β) Esos medios alcanzan una cierta *autonomía* y se presentan ante el hombre con exigencias: piden un gran conocimiento y capacidad para su producción y, al mismo tiempo, la inversión de grandes sumas de dinero y mano de obra; para que resulten rentables financieramente dentro de la estructura social, esto es, para que «rindan», requieren que se trabaje con ahínco, y llevan así a una actividad material cada vez mayor; llegan a producir tanto, que obligan, desde el punto de vista comercial, a vender los productos, para su uso o consumo, mediante el empleo de una propaganda intensiva y costosa, que con frecuencia es inmoral y perjudica a los hombres. Por eso demandan y determinan también ciertas formas de organización social y técnica (grandes empresas, amplios mercados, propaganda, operaciones rápidas, etc.).

γ) Estos medios amenazan también con independizarse en el sentido de que no los emplea el que los ha producido, sino que llegan a tener cierta existencia

[5] Cf. F. Dessauer, *Streit um die Technik* (Francfort 1958); J. Hommes, *Der Eros der Technik* (Friburgo 1955); W. van Benthem, *Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik* (Essen 1966).

propia, que puede perdurar e influir a lo largo de generaciones. Las grandes herramientas, las máquinas poderosas, las instalaciones del tráfico, los inventos que se suceden vertiginosamente, la necesidad, por una parte, de una racionalización constante mediante la imposición cada vez más precisa de metas y la división del trabajo humano, y por otra la necesidad de seguir creando máquinas cada vez más complicadas, los procesos sociales condicionados por todos esos factores, como son la enorme competencia, las fluctuaciones de los mercados y las condiciones vitales que de todo ello se siguen, influyen no solamente en la vida de los que crean y organizan esas cosas, sino también en la vida de otros innumerables hombres, expuestos a ellas sin la posibilidad de influir por su propia cuenta. Todo esto suscita en muchos hombres, incapaces de ver todo el contexto, la sensación de que son violentados por poderes extrahumanos, por el *demonio de la técnica.*

Sin embargo, lo que se ha llamado el «demonio de la técnica» no reside en estos medios de la técnica, sino en la desproporción existente entre la evolución de los medios y la del hombre y su organización social. Reside en la falsa relación entre la plenitud y la magnitud de las posibilidades que ofrece la técnica por una parte y el hombre por otra, sus debilidades características, sus deficientes fuerzas morales, su educación insuficiente e inadecuada para emplear esos medios racional y soberanamente, su organización social anticuada y la distribución y control del poder que se consigue gracias a esos medios. Si el hombre antiguamente veía más bien lo «demoníaco» en las fuerzas de la naturaleza, ante las que se encontraba indefenso, en nuestros días lo experimenta sobre todo en los medios y organizaciones que ha creado él mismo y que amenazan convertirse en tentación de poder y abuso, o también (en manos de otros) en un destino que no se ha buscado ni se puede dominar. Esa tentación no se reduce solamente al abuso de los medios y su poder, a la falta de moderación, al dominio, opresión, violencia y explotación de otros hombres, sino que también concierne a la afirmación sin límites de la propia gloria y al sentimiento irrefrenable de poder en el hombre, que se inclinará entonces a negar o rechazar todo ser superior y toda dependencia (cf. la figura de Prometeo [6] en los griegos, así como en el *Fausto* de Goethe).

Es verdad que esa tentación existía desde siempre, como nos lo muestra el relato de la torre de Babel, de la esclavitud de Israel en Egipto, la falta de moderación de Salomón en su vejez y la de sus hijos, la «presunción de los paganos», etc. Sin embargo, en la época moderna, gracias a la amplitud y la efectividad de los medios por una parte y al racionalismo secularizado y secularizante por otra, esa tentación ha adoptado formas más frías y más palpables. Hasta qué punto pueden servirse poderes espirituales extrahumanos de estos medios y de sus tentaciones para influir sobre el hombre es una cuestión que habremos de dilucidar en otro lugar [7]. Pero lo cierto es que no domaremos ese «demonio de la técnica» rechazando, maldiciendo, aniquilando o evitando estos medios, sino solamente mediante la educación adecuada y el esfuerzo moral y mediante la organización racional y los controles sociales. En principio, el «demonio de la técnica» no desaparece cuando se le ignora, sino cuando se le domina. Aunque es verdad que puede ayudar o incluso ser necesaria la renuncia temporal. En ese caso, sin embargo, la renuncia no debería ser sólo una espera hasta que se consiguiera la fuerza moral necesaria, sino una ayuda para incrementar esa fuerza. Semejante renuncia no significaría entonces una repulsa radical ni una infravaloración de tales medios, sino una etapa de paso a una forma de uso superior, dominada y dominadora.

[6] Cf. F. Dessauer, *Prometheus und die Weltübel* (Francfort 1959).
[7] Cf. capítulo II, sección tercera.

d) La idea del progreso.

Algo similar tenemos que decir sobre el progreso y la idea del progreso [8]. No cabe negar que la humanidad ha progresado en el dominio de la naturaleza y que hay que valorar positivamente ese avance como un desarrollo de las facultades humanas y como sumisión de la naturaleza al servicio del hombre. Es también evidente que en el proceso real de la historia el progreso ha acarreado también crisis, peligros y catástrofes [9]. El hombre tuvo que aprender en amarga experiencia que el progreso externo no proporciona necesariamente el interno, por más que sin éste no pueda resultar benéfico. Puesto que con frecuencia los adelantos se realizaron en un espíritu secularizado, en proyección desenfrenada hacia el mundo y apartamiento de Dios, como expresión y medio del dominio del hombre sobre el mundo, le costó mucho a la teología (y con demasiada frecuencia también a la filosofía) reconocer los valores y justificación interna de aquéllos y abandonar su anquilosada postura defensiva. En el fondo de la idea del progreso, desmedida y a menudo acompañada de un optimismo excesivamente superficial, se encontraba no pocas veces una filosofía nominalista y escéptica, que no reconocía unas leyes internas esenciales ni en las cosas ni en el hombre, y que, en último término, no quería saber nada de un orden de la creación ni de una misión creadora.

Sin embargo, todo esto no impediría que la teología reconociera en el progreso, incluso en el externo y material, en cuanto está ordenado a la realización de toda la vida humana y humanitaria, un valor superior e incluso una misión encomendada por el Creador. El Concilio Vaticano II ha formulado concepciones y palabras notablemente positivas en su constitución pastoral (especialmente en los capítulos «Sobre la creación humana» [nn. 33-39] y «Sobre el justo fomento del progreso cultural» [nn. 53-62]). Ya antes habían presentado esa nueva visión con creciente claridad León XIII, Pío XI *(Quadragesimo anno)* y Pío XII en sus discursos a los representantes de las diversas ciencias y campos de la cultura, y sobre todo Juan XXIII en sus dos encíclicas *Mater et magistra* y *Pacem in terris*.

El padre Teilhard de Chardin [10] ha interpretado el progreso de una manera especialmente positiva. Al estilo de un iluminado, ve en él no sólo un avance y una elevación, sino también, por una parte, un desarrollo y evolución, de acuerdo con unas leyes y un plan, dirigidos por una entelequia misteriosa, de las fuerzas y gérmenes que se encuentran en la «naturaleza» del mundo material y del hombre y que constituyen precisamente su esencia, y por otra, el acercamiento a un fin previamente dado, el punto Omega hacia el que se orienta toda la evolución: en él se alcanza el máximo de complejidad, unidad y conciencia (en sentido objetivo), en el que al mismo tiempo la humanidad y el cosmos penetran por el amor y la gracia en la divinidad. Gracias al trabajo se fomenta la unidad del hombre con el mundo, y gracias a la distribución del trabajo se fomenta la asociación de la humanidad, que, por su parte, nos lleva a una pluralidad, unidad y conciencia más elevadas.

Todavía tendrá que aclarar la discusión científica hasta qué punto son defendibles y están de acuerdo entre sí y con la revelación las afirmaciones de Teilhard sobre paleontología, ciencias naturales, historia de la filosofía y teología. Pero

[8] Cf. A. Dempf, *Die Krise des Fortschrittsglaubens* (Viena 1947); el mismo autor, *Fortschritt:* LThK IV (1960) 221ss.

[9] Cf., por ejemplo, B. Manstein, *Im Würgegriff des Fortschritts* (Francfort 1961).

[10] Cf. sobre todo las siguientes obras: *Le phénomène humain* (París 1955; trad. española: *El fenómeno humano,* Madrid 1965); *L'avenir de l'homme* (París 1959; trad. española: *El porvenir del hombre,* Madrid 1963); *Le milieu divin* (París 1957; trad. española: *El medio divino,* Madrid 1959).

podemos afirmar desde ahora que sus visiones y concepciones han ejercido un importante influjo en la teología de la creación, la encarnación, la redención y la consumación del mundo.

e) El arte.

Una forma especial y especialmente elevada de «investidura (información) de la materia por el espíritu» nos la ofrece la actividad artística del hombre. Se diferencia de la técnica por el hecho de que no procede del pensar puramente racional y de la voluntad del hombre dirigida a la utilidad material, sino de su sensibilidad, su intuición y su afición al juego. No sólo sirve para un uso material, sino para expresar, intensificar y esclarecer la sensibilidad, la imaginación y la «visión» del hombre que crea una obra de arte, fomentando eso mismo en el que la percibe, contempla o escucha. Intenta a su manera penetrar en la esencia de las cosas, y es capaz de expresar y hacer ver ciertas intuiciones que no son sin más accesibles al pensamiento racional. Por eso el arte ha estado siempre a lo largo de los siglos en una proximidad especial a la religión, y la religión, por su parte, no sólo ha inspirado siempre a los artistas, sino que ha buscado sus servicios para que expresaran algo que no se puede expresar racionalmente y para que hablaran al «corazón» del hombre, que apenas resulta accesible, o que no lo es en absoluto, para la afirmación racional [11].

Por eso el arte ha sido considerado siempre como una de las actividades más elevadas del hombre, y los hombres, tanto los que lo ejercitan como los que gozan de él, han visto siempre en él un elemento «divino». Al no proceder del pensamiento puramente racional, prescinde también fácilmente del control racional, y en ese caso, dada la división del hombre por el pecado original, puede caer en el desenfreno y en lo «demoníaco».

El parentesco interno entre el trabajo, la técnica y el arte no sólo se manifiesta en el hecho de que el lenguaje habla del «trabajo» y la «obra» del artista, sino también en que el trabajo manual, en cuanto supera el escalón inferior, contiene siempre en sí elementos artísticos, y la técnica moderna, por su parte, ha vuelto a pasar de las puras formas utilitarias a las artísticas en la construcción de carreteras, puentes, edificios o máquinas (autos, máquinas de escribir y hasta utensilios de cocina). Se habla de la «belleza de la técnica». El punto de contacto más importante entre el arte y la técnica lo constituye la arquitectura, que, cuando se entiende rectamente, busca de modo directo tanto la utilidad como la belleza.

Otra semejanza entre el arte y la técnica consiste en que ambos empiezan por imitar a la naturaleza; más adelante llegan a la madurez y a la plena conciencia de sí mismos, y pretenden crear algo nuevo imitando no a las criaturas, sino al Creador. Ahí reside su cumbre más elevada, y al mismo tiempo su tentación de *hybris* [12].

f) El trabajo humano en la historia de la salvación.

De todas estas verificaciones y preguntas resulta que el mundo de la creación humana posee una significación histórico-salvífica muy variada:

— Hace efectivo y dinámico, interpreta y presupone el hecho de que el mundo

[11] Cf. la «estética teológica» de H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit,* 4 tomos (Einsiedeln 1961ss).

[12] Sobre todos estos temas, que aquí sólo pueden tocarse de pasada, cf. el estudio de H. U. v. Balthasar en MS I 774-793.

material tiene una relación personal con el hombre, finalidad de su existencia y su destino.

— Hace efectiva y dinámica al mismo tiempo la orientación del hombre hacia la comunidad, la presupone y nos abre sus posibilidades insospechadas.

— Por medio de su esfuerzo y sus resultados alimenta el deseo y la esperanza de redención de la humanidad.

— Por la investidura cada vez mayor de la materia por el espíritu humano y por esa «humanización» así iniciada de la creación extrahumana, nos indica en qué dirección se espera su consumación; y al mismo tiempo, por ese hecho cada vez más amenazador de que ofrezca motivos y campos de actividad al egoísmo y la brutalidad, el afán de poder y la presuntuosidad, la envidia y el rencor, la injusticia y la violencia, la codicia sin sentido y el lujo capaz de ahogar el alma, muestra que la verdadera redención y transfiguración ha de venir de otras dimensiones. «Pues la ansiosa espera de la creación aguarda la revelación de los hijos de Dios...» (Rom 8,19-23).

Es cierto que el mismo trabajo tiene también cierto efecto redentor. Pero la redención lo trasciende con mucho, y en último término, apunta en una dirección y dimensión muy distintas de las que señalan, por ejemplo, Marx y sus seguidores. Marx [13] ve en el trabajo el desarrollo de fuerzas, la liberación de la esclavitud de la materia y, finalmente, de toda alienación. La creación y más amplia distribución de bienestar libera las energías de la humanidad para tareas y valores más elevados. El mensaje cristiano no niega ni menosprecia estos aspectos.

Pero Marx pasa por alto que el mundo del trabajo y su éxito suscita nuevas tentaciones y peligros: el afán de poder, la búsqueda del placer, el reducirse a la tierra. La Escritura lo demuestra con ejemplos: la torre de Babel, los potentados paganos, Herodes, el rico Epulón, la amonestación ¡ay de vosotros los ricos! El trabajo y su mundo necesitan la redención. Marx ignora sobre todo que la salvación definitiva del hombre no consiste en un desarrollo de la dimensión material, por refinado que sea, ni tampoco en ir haciendo retroceder las fronteras de la existencia y del obrar del hombre —que en último término permanecen siempre dentro de lo finito—, sino en una dimensión nueva y completamente distinta.

Según la visión cristiana, el esfuerzo del trabajo tiene, en primer lugar, sentido como cumplimiento de la voluntad de Dios, de sus decretos, su juicio y su misericordia. No significa solamente necesidad física, sino también penitencia, obediencia, humildad y disciplina. Por eso mismo la realización vital del hombre implica la unión con el Dios absoluto, eterno, que llama, domina y perdona. Es cierto que el hombre tiene el derecho e incluso la obligación de disminuir ese esfuerzo para sí mismo y para los demás. En eso consiste el verdadero progreso. Sin embargo, nunca llegará a hacerlo desaparecer.

Si el trabajo se efectúa por amor al prójimo, como lo pide la Escritura (y como se subraya repetidamente en la constitución pastoral), purifica, eleva y santifica tanto al hombre que trabaja y lo dona como al que lo recibe. El trabajo libera también las mismas facultades del hombre, aunque en sentido cristiano eso ocurre, en último término, con vistas a unos fines que superan todos los éxitos visibles. El hombre debe ser liberado y elevado desde su estado de encogimiento y de cautiverio en lo perecedero a una cercanía y semejanza divinas que exceden toda comprensión terrena.

La misma creación de una comunidad y una unidad en la humanidad no tiene sentido, en último término, en sí misma, sino en la unión con Cristo, en el amor y la gracia de Dios, en la participación de la vida divina y el amor de la

[13] Cf. J. Y. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx* (Madrid 1956).

Trinidad suprema. Pero ni el mayor esfuerzo ni la mayor creación o crecimiento humanos pueden alcanzar por sí mismos esa participación, sino que es Dios quien debe concederla como don Esto confiere un carácter relativo a toda creación humana Pero no para hacerla incompleta e imposible de completar, sino para darle una plenitud que desborda sencillamente las propias fuerzas y posibilidades y que sólo puede ser dada por Dios

JAKOB DAVID

BIBLIOGRAFIA

SOBRE EL CONJUNTO DE ESTA SECCION

Auer, A , *Christliche Laienfrommigkeit im technischen Handeln,* en *Weltoffener Christ* (Dusseldorf 1960) 173 211

Barth, K , *Kirchliche Dogmatik* III/4 (Zollikon 1951) 538 618 (la vida activa), 683 744 (la profesión)

Calvez, J Y , *El pensamiento de Carlos Marx* (Madrid 1956)

Concilio Vaticano II, *De apostolatu laicorum* (1965), espec. nn 7, 13, *Constituto pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* (1965), espec. nn 33-45, 57-72

David, J , *Teología de las realidades terrenas,* en *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 675-700

Dubarle, P. M , *Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du cosmos (Rom 8,19 22)* RSPhTh 38 (1954) 445-565

Marcel, G , *Der Untergang der Weisheit* (Heidelberg 1960)

Rahner, K , *Erlosungswirklichkeit in der Schopfungswirklichkeit,* en *Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959, trad francesa *Mission et grace,* 2 vols , París 1962-63) 51-88

Rustow, A , *Ortsbestimmung der Gegenwart,* 3 tomos (Zurich 1950 57)

Schwer, W , *Stand und Standeordnung Die geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Grundlagen der berufsstandischen Idee,* en *Veroffentlichungen der Gorresgesellschaft* (1908) (Paderborn 1952)

Thielicke, H , *Theologische Ethik* II/1 *Mensch und Welt* (Tubinga ²1959); III/3 *Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualitat und der Kunst* (Tubinga 1964)

Thils, G , *Théologie des réalités terrestres* (Brujas 1964, trad española *Teología de las realidades terrenas,* Bilbao 1956)

SOBRE EL TRABAJO

Bienert, W , *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel* (Stuttgart ²1956)

— *Arbeit* (III Theologisch) RGG I (³1957) 539 545

Bovis, A de, *Les sens catholique du travail et de la civilisation* NRTh 72 (1950) 357 371, 468-478

Friedlander, M H , *Die Arbeit nach der Bibel, dem Talmud und den Aussprüchen der Weisen in Israel* (Písek 1890)

Gundlach, G , *Beruf* (I Berufsgedanke und Berufsethik) StL (°1957ss) 1087-1093

Haes, P de, *Doctrina de labore humano in Vetere Testamento* ColctMech 43 (1958) 370 373

— *Doctrina de labore in Novo Testamento* ColctMech 43 (1958) 497 500

— *Quaedam elementa theologiae de labore humano* ColctMech 43 (1958) 597-601

— *De influxu peccati et redemptionis quoad laborem* ColctMech 44 (1959) 175 178

Haessle, J , *Das Arbeitsethos der Kirche von Thomas von Aquin bis Leo XIII* (Friburgo de Br 1923)

Hauck, F, *Arbeit* RAC 1 (1950) 585-590
Il Lavoro (Enciclopedia a cura di Civardi L e Pavan P) (Roma 1963)
Lau, F, *Beruf* (III Christentum und Beruf) RGG (³1957) 1076-1081
Richardson, A, *The Biblical Doctrine of Work* (Londres 1954)
Rondet, H, *Éléments pour une théologie du travail* NRTh 77 (1955) 27-48, 123-143
Surgy, P de, *Arbeit* (Friburgo de Br 1964) 22-26
Tilgher, A, *Homo faber, Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale* (Roma ³1944)
Truhlar, C V, *Labor christianus Para una teología del trabajo* (Madrid 1963)
Varios, *La creatività del lavoro* «Studi Cattolici» (1972) 138 139
Vogtle, A, *Arbeit* (I Biblisch) LThK I (1957) 801-803
Welty, E, *Catecismo social* (Barcelona 1956)
Wingren, G, *Luthers Lehre vom Beruf* (Munich 1952)

SOBRE LA TECNICA

Benthem, W v, *Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik* (Essen 1966)
Berdjajew, N, *Der Mensch und die Technik* (Munich 1943)
Bernhart, J, *Der technische Mensch* (Munich 1946)
Brockmoller, Kl, *Industriekultur und Religion* (Francfort 1964)
Brunner, A, *Die Gefahren des technischen Denkens* StdZ 157 (1955-56) 335-346
Chenu, M-D, *Trabajo* CFT IV (Madrid 1967) 368-382
Dessauer, F, *Prometheus und die Weltubel* (Francfort 1959)
— *Streit um die Technik* (Francfort ²1958)
Dessauer, F, y Hornstein, F X v, *Die Seele im Bannkreis der Technik* (Olten 1945)
Die Technik im Dienst der Weltordnung (Dusseldorf ²1957)
Freyer, H, *Theorie des gegenwartigen Zeitalters* (Stuttgart ²1961, trad española *La época industrial,* Madrid 1961)
— *Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft* (Maguncia 1960)
Gehlen, A, *Die Seele im technischen Zeitalter* (Hamburgo 1957)
Haverbeck, W G, *Das Ziel der Technik Die Menschwerdung der Erde* (Olten 1965)
Heidegger, M, *Die Frage nach der Technik,* en *Vortrage und Aufsatze* (Pfullingen 1954) 13 44
Hommes, J, *Der technische Eros Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung* (Friburgo 1955)
— *Krise der Freiheit* (Ratisbona 1958)
— *Zwiespaltiges Dasein - Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger* (Friburgo 1956)
Klemm, F, *Der Mensch im Kraftfeld der Technik* (Munich 1955)
Laloup, J, y Nelis, J, *Hommes et machines Initiation à l'humanisme technique* (Tournai ³1958)
Muckermann, F, *Der Mensch im Zeitalter der Technik* (Lucerna 1943)
Ortega y Gasset, J, *Meditación de la técnica,* en *Obras completas* V (Madrid ⁶1964) 317 375
Varios, *Prioridad de valores en el mundo técnico y social* «Concilium» 110 (1975)

SOBRE EL PROGRESO

Dempf, A, *Die Krise des Fortschrittsglaubens* (Viena 1947)
Malévez, L, *La philosophie chrétienne du progrès* NRTh 64 (1936) 377-385
Manstein, B, *Im Wurgegriff des Fortschritts* (Francfort 1961)
Splett, J, *Progreso* SM V (Barcelona 1974) 576 581

SOBRE TEILHARD DE CHARDIN

La bibliografía sobre Teilhard de Chardin es ya casi inabarcable. Nos conformamos con citar aquí algunas de las obras más importantes:

Crespy, G., *La pensée théologique de Teilhard de Chardin* (París 1961).
Fierro, A., *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin* (Salamanca 1971).
Guggenberger, A., *Teilhard de Chardin. Versuch einer Weltsumme* (Maguncia 1963).
Lubac, H. de, *El pensamiento religioso del P. Teilhard de Chardin* (Madrid 1968).
Lucas, J., *Persona y evolución* (Burgos 1974).
Madaule-Barthélemy, M., *Introduction à la méthode chez Bergson et Teilhard de Chardin:* «Bulletin de la Société Française de Philosophie» 53 (1959) 211-216.
Smulders, P., *Evolutieleer en Toekomstverwachting bij Teilhard de Chardin:* «Bijdragen» 21 (1960) 233-280 (trad. francesa: *La vision de T. de Ch.,* París ^{2}1965).
Wildiers, N. M., *Teilhard de Chardin* (París 1961).

SOBRE EL ARTE

Balthasar, H. U. v., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik,* 4 tomos (Einsiedeln 1961ss).
Dempf, A., *Die unsichtbare Bilderwelt* (Einsiedeln 1959).
Dvorak, M., *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte* (Munich 1924).
Guardini, R., *Sobre la esencia de la obra de arte* (Cristiandad, Madrid 1960). Con este ensayo se publica otro sumamente instructivo para el tema de arte y teología: *Imagen de culto e imagen de devoción.*
Heidegger, M., *Der Ursprung des Kunstwerkes,* en *Holzwege* (Francfort 1950).
Kandinsky, W., *Du spirituel dans l'art* (París 1949).
Lützeler, H., *Einführung in die Philosophie der Kunst* (Friburgo de Br. 1934).
— *Führer zur Kunst* (Friburgo de Br. ^{7}1963).
Nohl, H., *Vom Sinn der Kunst* (Gotinga 1961).

Cf. sobre este tema también la bibliografía de MS I, 793.

CAPITULO IX

EL HOMBRE, IMAGEN SOBRENATURAL DE DIOS. SU ESTADO ORIGINAL

La temática del capítulo anterior tocaba primariamente [1] la cuestión del origen del hombre considerada en su aspecto natural, y unía a ello una exposición de lo que es propio del hombre de manera constante y por razón de la misma creación en las diversas dimensiones de su esencia y de su propia realización. Pero, según la revelación, el comienzo del hombre está también determinado decisivamente por un aspecto sobrenatural. Vamos a exponer ahora este aspecto, hablando de la semejanza divina del hombre y de su estado original. Es evidente que hay que leer las diversas afirmaciones de este capítulo presuponiendo el especial problema hermenéutico del que se trataba en la sección primera del capítulo VI. Deberemos tener en cuenta además que el tema de la semejanza divina del hombre desborda la cuestión del estado original y es algo que afecta a toda la antropología teológica. De esta forma, el presente capítulo, al igual que el anterior, enlaza la consideración de un aspecto permanente con la de un aspecto histórico(-salvífico) único; el comienzo, concebido como «origen» o como «estado original», está determinando la historia del hombre de manera constante.

SECCION PRIMERA

EL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS

1. *Fundamentos bíblicos*

a) Antiguo Testamento.

La doctrina de la semejanza divina del hombre es el núcleo de la antropología del AT, a pesar de que sólo se la menciona expresa y propiamente en los primeros capítulos del documento sacerdotal (Gn 1,26s; 5,1.3; 9,6) y en dos pasajes de los libros sapienciales (Sab 2,23; Eclo 17,3). El pasaje fundamental es el de Gn 1, 26s: «Y dijo Dios: hagamos al hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza... Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo creó».

[1] Primariamente; por tanto, no exclusivamente, puesto que por motivos prácticos al tratar las diversas cuestiones hemos tenido que tocar también algunos puntos del orden de la redención.

Dentro del marco de la concepción fundamental del documento sacerdotal se trata aquí de los comienzos del obrar divino, que llevará después a la vocación de Abrahán, a Israel y a la tierra prometida. La pregunta no es, por tanto: ¿Qué es el hombre?, sino: ¿Cómo se llegó a la vocación de Israel? Dentro de este amplio contexto histórico-salvífico aparece el hombre como meta y punto supremo de la creación; a su creación precede una decisión especial de Dios. Como «cumbre de una pirámide cósmica» [2], que es lo que propiamente le da sentido, se encuentra en una relación especial con Dios. En clara contraposición con las religiones de Egipto y Mesopotamia, en las que se consideraba al hombre como descendiente inmediato de los dioses y se había nivelado toda diferencia con el mundo animal a base de admitir el paso ordinario de uno a otro, Gn 1,26 señala unos límites claros en ambas direcciones: la semejanza divina del hombre lo eleva por encima de todas las criaturas infrahumanas y lo sitúa del lado de Dios; pertenece juntamente con él a un mundo distinto, superior. Pero al mismo tiempo le separa fundamentalmente de Dios, acentuando la absoluta trascendencia divina y presentando al hombre no como «hijo», sino como «imagen». No tiene una misma esencia con Dios, sino que sólo es semejante a él.

Esto aparece claro en el término *d^{e}mut* (semejanza), empleado en otras ocasiones como sinónimo (Gn 5,1.3; 9,6), que encierra un sentido menos fuerte que *selem* (imagen) e intenta subrayar que el hombre es semejante a Dios, pero no igual. Sal 8,6, que es el comentario más importante del AT sobre Gn 1,26, describe ambos términos en el mismo sentido: «Lo hiciste poco inferior a los ángeles *(= d^{e}mut)*, lo coronaste de gloria y dignidad *(= selem)*». El hombre está emparentado con el mundo divino de los ángeles y potencias. Por eso no hay que entender tampoco el plural «hagamos...» en sentido trinitario o como una autoexhortación, sino como una deliberación de Dios con su corte celeste, el mundo de los ángeles (como en 1 Re 22,19-22; Job 1,6; 2,1; Sal 97,7.9; Is 6,1-3).

La relación de semejanza con Dios no se refiere a lo externo corporal en el sentido de la «figura erguida» (L. Koehler) o «del mismo aspecto que la divinidad» (Humbert), ni a una relación puramente espiritual del alma sola, ni tampoco a la diferenciación sexual del hombre y la mujer (K. Barth). Lo que quiere decir es más bien que el hombre en su totalidad corporal y anímica ha sido creado a semejanza de Dios, como se desprende de la manera de pensar fundamentalmente integral del AT y de Sal 8,6. Del mismo modo que en Gn 1,26 y Sal 8,6 Dios aparece obrando como soberano y por su propio poder, la dignidad específica del hombre se basa en el hecho de que ha sido llamado a participar del dominio y de los derechos soberanos de Dios en el mundo. El hombre es «en cierto sentido el que realiza el poder de Dios» [3], su «lugarteniente» [4] y «signo de su alteza» [5], y como tal es una persona libre dotada de espíritu.

El documento sacerdotal no nos habla de una disminución ni de una pérdida de la semejanza divina. Esa semejanza se conserva también después del pecado (Gn 5,3; 9,6). Gn 1,26s vale, por tanto, del hombre como tal, con anterioridad a toda decisión libre, y señala una nota constitutiva de su esencia natural. En el sentido inmediato de las palabras no se dice nada de una llamada de gracia, aunque tampoco se la excluye de manera positiva.

[2] G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* I (Munich 1957) 146.
[3] Th. C. Vriezen, *Theologie des AT in Grundzügen* (Neukirchen 1956) 190.
[4] *Ibid.*, 177.
[5] G. v. Rad., *op. cit* I, 151.

b) Nuevo Testamento.

En el NT es sobre todo la teología paulina la que reasume el tema de Gn 1, 26s como uno de sus temas fundamentales, y lo traspone al mismo tiempo al plano del orden de la redención de Cristo. Sólo se menciona de pasada y como un presupuesto evidente esa semejanza, como una propiedad natural independiente del pecado y de la gracia (1 Cor 11,7; Sant 3,9; en cuanto al contenido, también Rom 1,20). El punto central lo ocupa ahora su función cristológica y soteriológica: sólo Cristo es la imagen verdadera de Dios. El es el que restablece y consuma al mismo tiempo esa imagen oscurecida por el pecado. Ser imagen de Dios es ser imagen de Cristo. Al llamar a Cristo imagen verdadera de Dios, una de las frases centrales de la teología paulina (Col 1,15s; 2 Cor 4,4; Heb 1,3), se alude claramente a Gn 1,26s, interpretándolo cristológicamente. Cristo, como imagen perfecta de Dios, es el mediador de la creación, y como hombre perfecto, su meta. El hombre de Gn 1,26s no es sino una promesa profética del verdadero hombre Jesucristo (Rom 5,14), que aparece en los últimos tiempos escatológicos como redentor y revelador (2 Cor 4,4.6), cumpliendo así por su obediencia y consumando la promesa de Gn 1,26 (Flp 2,6-11; Col 1,15-20).

Además, la semejanza divina del hombre es participación en la semejanza divina de Cristo por la gracia y la fe. Al seguir el hombre a Cristo participa por el Pneuma de la semejanza que se revela en Cristo (2 Cor 3,18), y se «conforma a la imagen del Hijo» (Rom 8,29). Dentro de esta comunidad con Cristo recobra su dignidad originaria, que había perdido o al menos trastornado y oscurecido por el pecado (Rom 1,23; 3,23), y se convierte verdaderamente en «imagen de Dios»; esto ocurre en una segunda creación en la que se consuma y se supera la primera (2 Cor 4,4-6; Col 3,9s; Ef 4,23s). Para Pablo, la semejanza divina del primer hombre se encuentra en un plano fundamentalmente inferior y subordinado (1 Cor 15,45-49). Esa semejanza que se vuelve a alcanzar gracias a Cristo es superior a la de Gn 1,26s en la misma medida en que Cristo es superior a Adán. La restauración significa al mismo tiempo una elevación y es por eso una consumación. Por tanto, la *imago* es, en último término, un sinónimo de los demás conceptos del NT para expresar la gracia, y se halla en la misma tensión de todos ellos entre la realidad presente y la consumación escatológica todavía por llegar (Rom 8,29; 2 Cor 3,18; Col 3,19; 1 Cor 15,49).

Al situar Pablo el tema de la semejanza divina en el contexto del pecado y la redención, indicando en cierto sentido que se ha producido la pérdida de la semejanza originaria, va más allá del sentido inmediato de las palabras de Gn 1,26s y pone los fundamentos de la diferenciación técnica que se hará más tarde entre la semejanza natural y la sobrenatural. Es verdad que la preferencia temática y objetiva se otorga claramente a la semejanza sobrenatural de la comunidad con Cristo, que ha aparecido en él y que se nos comunica de nuevo por su gracia. Por tanto, hemos de entender la semejanza originaria de Gn 1,26 a partir de Cristo como punto central de la historia de la salvación, y no al revés. De acuerdo con la manera de pensar del AT, esa semejanza es ya el comienzo de la historia de la salvación y una promesa profética del Cristo que va a venir como consumación que le da sentido y que es la meta de Dios desde el comienzo (Rom 8,29s).

2. *Historia de los dogmas y de la teología*

a) Patrística.

En la teología patrística, el tema de la semejanza divina ocupa muy pronto el primer plano de interés. Se va desarrollando en las controversias con las corrientes espirituales del antiguo Oriente, con la teología de la antigüedad helenística y la teología del judaísmo tardío, en las que el concepto de imagen desempeña un papel muy importante.

La idea de que el hombre ha sido formado según un modelo existente, lo mismo que los recipientes y los utensilios de un artesano, se encuentra ya muy extendida en el ámbito del antiguo Oriente. A través del pensamiento demiúrgico y técnico de Platón llega hasta los Padres, en los que aparece todavía bajo la metáfora del pintor y del escultor (Dios como *pictor* y *sculptor* de la imagen).

Platón considera todo el mundo visible como una imagen del mundo invisible de las ideas. El mundo de las ideas no es en sí mismo de naturaleza divina, pero subsiste de manera independiente y está completamente separado del mundo de sus imágenes. No es causa eficiente ni origen de las cosas visibles, sino únicamente el modelo según el cual se originan. Por tanto, se da solamente la relación prototipo-imagen (que remite al primero, pero no participa de él), modelo-imitación.

La separación platónica entre el prototipo y la imagen desaparece siempre que llega a imponerse el pensamiento de la emanación. Entonces el modelo se convierte también en origen. La imagen participa de la sustancia del prototipo y está unida con él a través de esas etapas intermedias indefinidas de una serie descendente de emanaciones. Puesto que por principio tiene el mismo modo de ser (que en ocasiones puede convertirse en una identidad sustancial), se elimina la oposición entre sensible y no sensible. En las formas superiores de este pensamiento, la imagen misma se hace invisible y no se busca ya por eso en el mundo visible (el único que se consideraba imagen en el pensamiento de Platón), sino en el centro espiritual del hombre. De la mera referencia que se daba en Platón se ha pasado a una manifestación real de la idea. Este tipo de pensamiento se halla en las religiones mistéricas, en los *escritos herméticos,* en la Estoa y sobre todo en la *gnosis.* En esta última nos encontramos con un empleo muy abundante de la idea de imagen en el sentido de emanación de diversas series de *eikones* procedentes del Dios superior; en último término, la verdadera *eikon,* el «hombre interior» se identifica con él. En la filosofía de Plotino, punto cumbre de la especulación antigua sobre la *eikon,* es solamente el alma la imagen verdadera de Dios, en la que se refleja la sabiduría divina. Ha caído desde el reino de lo inteligible, y gracias a la *homoiosis* (concepto clave de toda la filosofía de origen platónico) debe volver a su estado originario de unión con Dios.

La teología del judaísmo tardío y del rabinismo apenas es afectada por semejantes especulaciones. La semejanza no es para ella sino un exigencia de vivir según la ley, en la que ve la expresión más perfecta de la semejanza divina.

La teoría que más ha influido en estas corrientes es la de Filón, que nos habla en primer lugar de una semejanza del hombre obtenida por la mediación del Logos invisible (como εἰκών), de tal manera que el hombre (como κατ' εἰκόνα ο εἰκὼν εἰκόνος) no es ya como en la Estoa imagen del cosmos, sino imagen del Logos. La esencia verdadera del hombre y, por tanto, el sujeto único de la semejanza es también para él el alma espiritual.

En el horizonte de estas diversas corrientes se desarrolla la teología patrística de la imagen. También ella piensa en la relación prototipo-imagen y modelo-imitación. El hombre participa de la naturaleza de Dios, pero como criatura está

fundamentalmente separado de él. Las preguntas que más preocupan se refieren, en primer lugar, al mismo modelo (¿trinitario o cristológico?), y en conexión con eso, al sujeto de la semejanza (¿solamente el alma o el alma y el cuerpo?) y también a la relación entre la «imagen» (εἰκών, *imago)* y la «semejanza» (ὁμοίωσις, *similitudo).*

En las respuestas a la primera de esas preguntas se pueden distinguir tres direcciones:

1. El prototipo del hombre es el *Logos invisible* como imagen esencialmente igual al Padre, y la copia es el alma, igualmente invisible y espiritual. En la encarnación, el prototipo viene a su imagen para restaurar su dignidad originaria. La semejanza se muestra en el λογικόν de las potencias cognoscitivas como facultad para contemplar el prototipo, y en el αὐτεξούσιον de la libertad responsable como capacidad de asemejarse al prototipo en la ὁμοίωσις gracias a la virtud y la imitación. Sólo se menciona al cuerpo marginalmente. Es un *vestigium* de la imagen, en cuanto que en él se hace visible cierto resplandor del alma. Dentro de este pensamiento se alude con frecuencia a la figura erguida y a la mirada dirigida hacia arriba como signo de su origen divino, siguiendo una idea que se encuentra documentada en otros lugares. A esta dirección pertenecen Clemente y Orígenes, y a partir de ellos casi todos los Padres griegos y la mayor parte de los Padres latinos.

2. El prototipo es la *Trinidad* divina en su unidad de naturaleza y triplicidad de personas, y la imagen es el espíritu humano (Agustín: la *rationalis mens)* en la unidad de su esencia y la triplicidad de sus potencias anímicas: *mens-notitia-amor* o *memoria-intelligentia-voluntas.* Esta interpretación es una de las grandes creaciones de Agustín y predomina durante toda la Edad Media.

3. El prototipo es *el Logos encarnado.* Adán fue creado con vistas a Cristo, que había de venir en la carne. Esa es la opinión de Tertuliano, Prudencio y, sobre todo, de Ireneo. Según él [6], el cuerpo lleno de Espíritu del Cristo glorificado es el modelo según el cual formaron al hombre las dos «manos» de Dios, el Hijo y el Espíritu. Por tanto, la imagen es sobre todo el cuerpo dotado de espíritu, cosa que posee el hombre a diferencia de los ángeles. En él se anuncia ya en el paraíso la encarnación del Logos, que es en su humanidad glorificada la realización perfecta de Gn 1,26s y la meta de toda la historia de la salvación.

La pregunta acerca de la relación entre la *imago* y la *similitudo* nos lleva al punto central de la doctrina patrística sobre la semejanza. El fundamento objetivo de esta diferenciación lo constituye la seguridad de que la semejanza como orientación dinámica tiene un progreso interno, un progreso universal histórico-salvífico de Adán a Cristo y un progreso propio de cada persona, que va de la semejanza originaria a la consumación escatológica. Puesto que en la filosofía platónica desempeña un papel decisivo el concepto de la *homoiosis* (ese irse asemejando a la divinidad que se ha encomendado al hombre) y puesto que este concepto aparece también en el texto de los LXX de Gn 1,26, era evidente cuál debía ser la terminología dominante en la teología de los Padres. Los primeros que la sacaron de Gn 1,26 fueron los gnósticos, y en sus disputas con ellos la adoptaron también los Padres. *Eikon* designa, según eso, el estado inicial, y *homoiosis,* la consumación y el camino para llegar a ella. Aunque es raro el empleo consecuente de esta terminología, el contenido que quiere expresarse así está presente en toda la patrística y constituye el núcleo de su teología de la imagen.

La semejanza divina no es una propiedad estática del hombre, sino una

[6] A. Orbe, *El hombre ideal en la teología de S. Ireneo:* Gr 43 (1962) 449-491; E. Peterson, *L'immagine di Dio in S. Ireneo:* SC 69 (1941) 46-54.

orientación dinámica hacia la consumación de sí mismo en el «parecido» con el prototipo divino. La imagen tiende a volver a su origen, y este retorno es al mismo tiempo el camino hacia un cumplimiento cada vez más perfecto de esa ley bajo la que se encuentra el hombre desde el comienzo. Por tanto, la «imagen» de Gn 1,26s es el comienzo de una evolución ascendente que nos lleva de Adán a Cristo, del *logikon* de la imagen originaria del Logos a la «semejanza» divina consumada que no se alcanza sino en la imitación de Cristo, hombre perfecto. «Como imagen, la criatura se trasciende a sí misma, esto es, *es* imagen al *hacerse* semejante a Dios» [7].

Este esquema de la consumación ascendente a partir de la *imago* inicial hasta la perfección de la *similitudo* lo desarrollan ampliamente en primer lugar Clemente y Orígenes, y a partir de ellos pasa a toda la teología patrística. Aparece incluso en las que no se emplea esta terminología. Así, por ejemplo, según Ireneo, Adán se hallaba aún en un nivel imperfecto. Poseía la *homoiosis* del Espíritu Santo, pero podía perderla por el pecado, porque el prototipo según el cual había sido creado no había aparecido todavía de manera visible. La consumación de Gn 1, 26s se le concede al hombre únicamente en la corporalidad transfigurada de la conformación perfecta con Cristo.

La distinción posterior entre la naturaleza y la gracia no interviene aquí si no es para destacar el carácter absoluto de don que tiene la semejanza con Cristo. Pero no puede identificarse con la distinción *imago-similitudo.* El mismo punto inicial del ser imagen pertenece al ámbito de lo sobrenatural, y el origen contiene en sí ya el germen de la plenitud. El movimiento hacia la semejanza perfecta no es sino el desarrollo del comienzo instituido por Dios. Por eso, los contenidos principales de la semejanza, el *logikon* de las facultades cognoscitivas y el *autexousion* de la voluntad, no son propiedades puramente naturales en el sentido de la terminología moderna, sino que abarcan también el terreno de la gracia en su unidad concreta.

b) Teología medieval.

La temática patrística penetra profundamente en la Edad Media bajo la forma característica de Agustín. Eso significa que retrocede y casi se extingue la perspectiva cristológica que ya en Agustín no desempeñaba sino un papel secundario. «Según la doctrina escolástica de la *imago,* Cristo no es tanto imagen de Dios para hacer ver a los hijos de Dios lo que son, sino más bien para mostrar a los hombres quién es Dios» [8]. Al acentuarse en las controversias cristológicas y trinitarias la divinidad de Cristo y fundarse la especulación sobre la Trinidad en la unidad de la naturaleza divina, no se considera tanto a la persona del Logos y menos aún al hombre Jesús como prototipo del hombre, sino a la naturaleza divina única que según el pensamiento de Agustín se refleja en las tres potencias del alma: *memoria-intelligentia-voluntas* o *mens-notitia-amor.* Por tanto, el sujeto de la semejanza divina es exclusivamente el alma, especialmente en su capacidad de conocer a Dios y de poseerlo en el amor, «eo quod est capax Dei», como dice Buenaventura. El cuerpo se considera como un *vestigium* de la semejanza divina.

La distinción entre la *imago* y la *similitudo* ocupa un lugar importante en la concepción de lo sobrenatural cada vez más clara. En conexión con la cuestión de si Adán fue creado en el estado de los *gratuita* o sólo de los *naturalia* (cf. sec-

[7] G. Bürke, *Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen:* ZKTh 72 (1950) 22.
[8] L. Hödl, *Zur Entwicklung der frühscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit,* en *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge* (Lovaina 1960) 356.

ción segunda), se distingue una *imago secundum naturalia* y una *imago secundum gratuita,* y empleando esta terminología, se trata el problema de la gracia del estado original. En una dirección similar se mueve el trío de elementos introducidos por Pedro Lombardo: *imago creationis (naturae) — recreationis (gratiae) — similitudinis (gloriae).* Aunque todavía resuena en él el tipo de consideración histórico-salvífica de los Padres, a diferencia de éste sirve para separar más claramente la semejanza divina natural (propia de todos los hombres y consistente en la inteligencia y la libertad) de la semejanza gratuita en el estado de gracia y de glorificación escatológica. Este pensamiento parte del orden de la actividad: la imagen de la creación se convierte en la imagen de la redención al realizarse en las virtudes del conocimiento y amor de Dios. En este sentido, la *imago* se refiere a la espiritualidad y la inmortalidad del alma (la *potentia cognoscendi),* y la *similitudo,* a su santidad y justicia (la *potentia diligendi).*

c) Teología de la Reforma.

La doctrina sobre la semejanza divina en los reformadores y en la ortodoxia tanto luterana como calvinista apenas se diferencia por su contenido de la doctrina de la escolástica medieval. Las mismas diferencias entre Lutero y Calvino no van más allá del ámbito en que se mueven las tesis defendidas durante la Edad Media. La única diferencia de cierta importancia se encuentra en Lutero, que identifica la semejanza divina con la gracia del estado original, la *iustitia originalis,* y que por eso habla más de ésta que de aquélla. En este punto le han seguido tanto la fórmula de concordia [9] como la ortodoxia luterana [10]. Por consiguiente, hablará de una pérdida completa de la semejanza por el pecado. La cuestión que podría plantearse sobre las estructuras esenciales permanentes del hombre no se presenta expresamente en Lutero. Para responderla, la ortodoxia introduce el concepto de «resto» ya empleado por Calvino.

En la teología reformada moderna han destacado especialmente por su doctrina de la semejanza Emil Brunner y Karl Barth. Emil Brunner *(Der Mensch im Widerspruch* [Berlín 1937]; *Dogmatik* II [Zurich 1950] 53-93) presenta un esbozo de la esencia del hombre a partir de su referencia a Dios, que consiste en la relación yo-tú entre la palabra y la respuesta.

Al querer Dios comunicarse a un compañero que responda con amor recíproco a la llamada de su amor, quiere al hombre como ser libre y responsable. La semejanza divina es, por tanto, una relación, y consiste en la responsabilidad. Por eso Brunner distingue la semejanza divina «estructural-formal» del AT de la «material» del NT. La primera es «indiferente... a la oposición entre el pecado y la gracia» y sigue existiendo después del pecado. Consiste en la responsabilidad libre, personal, del hombre ante Dios, en el «encontrarse ante Dios» *(Dogm.,* 71), en el «ser para el amor» *(ibíd.,* 78). La «plenitud material de esta estructura» (67), de la que habla el NT, es el uso apropiado de la responsabilidad, es decir, el «ser en la palabra de Dios» (68), el «ser en el amor» (76). Esto último se pierde por el pecado y es restaurado por Cristo. Al hacer esta distinción, Brunner acierta con el sentido exacto de la terminología católica de la naturaleza y la gracia, a pesar de que polemiza contra ella. H. Volk, *Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen* (Emsdetten 1939).

Karl Barth (KD III/1, 204-233) traduce de esta forma Gn 1,26: «Hagamos al hombre a nuestro prototipo según nuestro modelo» (205). Esto significa que «den-

[9] SD I, 10: BSLK 848.
[10] J. Gerhard, *Loci* IX, I, §§ 18-23.

tro del ámbito y esencia divinos se da un prototipo divino fundado en sí mismo» (205) del hombre, a saber: la «comunidad de sentimientos y de acciones» gracias a la cual Dios «tiene en sí mismo la diferencia y la relación del yo y el tú» (215). Esta «existencia en el enfrentamiento del yo y el tú» (207) es el *tertium comparationis* entre Dios y el hombre. Se realiza en el ser humano en la contraposición sexual entre el hombre y la mujer, en la que ve Barth la esencia de la semejanza divina. «Del mismo modo que se comporta en la esencia divina el yo que llama en relación con el tú divino llamado por él..., se comporta en la existencia humana el yo con el tú, el hombre con la mujer» (220). Por tanto, la imagen no consiste en una propiedad especial del ser humano, sino únicamente en «que Dios lo ha creado como hombre y mujer» (208), y que en ese «estar frente a otro ser semejante a él» (208) es también interlocutor de Dios con el que Dios puede hablar y obrar. En este sentido, el hombre no «posee» la imagen y, por tanto, tampoco puede perderla. Esa imagen es intención y promesa de Dios; por tanto, no puede destruirse por ninguna culpa del hombre; porque la semejanza divina en la oposición entre el hombre y la mujer es algo que apunta más allá de sí misma y que nos muestra la verdadera y única imagen de Dios, «Jesucristo y su comunidad» (213). Cf. J. J. Stamm, *Die Imago-Lehre v. K. Barth und die atl. Wissenschaft,* en *Antwort* (Festschrift K. Barth; Zollikon 1956) 84-98.

3. *Exposición sistemática*

La doctrina de la semejanza divina del hombre es el núcleo fundamental de la antropología cristiana y contiene en sí todos sus temas, de manera que podría desarrollarse a partir de ella una doctrina sistemática sobre el hombre. Sin embargo, debemos tratar aquí este tema de una manera estrictamente limitada, fijándonos únicamente en la relación entre el hombre y Dios. El mismo concepto de imagen la caracteriza ya más bien como una relación entre prototipo e imagen y no entre causa eficiente y efecto. El hombre como imagen es semejante a Dios y lleva en sí rasgos de la esencia divina, de una forma que todavía tendremos que precisar. Además, sigue dependiendo siempre de Dios como origen suyo, y por su misma existencia de imagen se refiere a él como ser superior y preeminente, sin el cual carecería de sentido su existencia y no se comprendería en su verdadera dignidad. La semejanza y la desemejanza, la procedencia de Dios y la trascendencia de su origen pertenecen a la esencia del concepto de imagen como tal, de modo que podemos percibir la relación que se da entre ella y su origen, del mismo modo que puede percibirse al artista en su obra.

Por eso la semejanza divina consiste en la referencia esencial y permanente del hombre a Dios como fundamento y figura de su ser. No es una propiedad neutra frente a la relación con Dios, sino que incluye en sí el estar referido a Dios como centro de su esencia. El hombre por su misma naturaleza está orientado hacia Dios y sólo puede ser verdadero hombre en unión con Dios. Por eso el hombre no encuentra su esencia más íntima cuando pretende definirse solamente desde abajo, a partir de su relación con el mundo de la naturaleza y del reino animal. Desde un principio es un ser responsable ante Dios y creado para él, y gracias a esa semejanza divina que constituye su verdadera dignidad, se diferencia fundamentalmente de todo el mundo infrahumano. Al ser imagen de Dios supera a todos los demás seres terrenos y no puede ser situado en un mismo plano con ninguno de ellos. Esa semejanza le convierte en el representante soberano de Dios y le declara centro y fuente de sentido de todas las cosas visibles que existen por causa de él y quieren ser configuradas por él.

Esa referencia a Dios que va incluida en la semejanza divina es algo más que un atributo estático. Es una fuerza vital que le hace preguntarse al hombre por su origen trascendente y le impulsa a buscarlo, y que incluso le levanta por encima de todos los valores terrenos, como lo entendió adecuadamente la patrística griega con su idea de la *homoiosis*. El espíritu humano rebasa todos los objetos que pertenecen al mundo y no halla su plenitud sino en la unión con su prototipo divino. Gracias a su semejanza divina está esencialmente dentro del ámbito de lo religioso y no puede encontrarse a sí mismo si no es en el encuentro con Dios. La realización fundamental de su esencia, en la que decide sobre sí mismo y sobre su destino, y que determina también toda su visión del mundo, es, por tanto, un acto religioso.

Puesto que la relación esencial del hombre con Dios es una realidad en forma de imagen, remite a Dios en una especie de conexión simbólica y lo refleja al mismo tiempo como su origen y su meta. El hombre semejante a Dios es manifestación y revelación de Dios de una manera que supera a toda la creación visible. Mientras que las demás cosas se encuentran solamente en una relación de dependencia causal de Dios, y por eso todo lo más nos revelan su poder, pero no su esencia, el hombre es un reflejo del misterio divino mismo, y en el rasgo esencial más profundo de su espíritu nos permite ver quién y cómo es Dios, esto es, pura persona en amor y libertad perfectos. El hombre es el único lugar en el mundo visible en el que se puede conocer a Dios como espíritu personal, porque nos remite a Dios no sólo en su existencia, sino también en su esencia. La autonomía relativa del espíritu humano semejante a Dios es la forma suprema de la revelación natural de Dios, aunque siga siendo una forma velada e inadecuada.

Con esto hemos respondido también a la pregunta del lugar en el que se verifica la imagen en el hombre. Como Dios es espíritu personal, la semejanza consiste en la dignidad personal, que en el hombre abarca al cuerpo y al espíritu. Por tanto, no lleva en sí la imagen divina como una propiedad, sino que él mismo es imagen. El hombre es imagen de Dios como un yo que se posee a sí mismo en el conocimiento y el amor, que no es ya un fin para otros, sino que tiene su sentido propio y se realiza en la libertad como tal ser personal. El hombre está llamado por lo mismo a ser compañero del obrar salvífico de Dios y señor del mundo visible, constituido como «poco inferior a los ángeles» y como «soberano sobre las obras de sus manos» (Sal 8,6s). Si la teología de la imagen de la época patrística y medieval atribuía la semejanza divina, la mayor parte de las veces, solamente al alma, detrás de toda esa infravaloración platónica de la corporeidad hemos de descubrir la intención más profunda de querer destacar al espíritu precisamente como el elemento configurador de la personalidad humana.

La semejanza divina afecta a la totalidad corporal y anímica del hombre. Se extiende también al cuerpo en la medida en que se hace visible en él la dignidad de la persona humana. Puesto que el cuerpo no es el recipiente de un alma que en el fondo le sea extraña, sino la encarnación del espíritu, y en ese sentido un cuerpo específicamente humano formado por el espíritu como modo de aparecer él mismo, ha sido creado también en cierto sentido «a la imagen de la semejanza divina». El espíritu humano es esencialmente espíritu en el cuerpo. Por eso tiene un sentido profundo, incluso dentro de esta consideración que reflexiona a partir de la esencia natural del hombre, la opinión de Ireneo de que es precisamente la corporalidad lo que distingue al hombre de los ángeles y de que la semejanza vale también, y no en último término, de ella.

De lo dicho se sigue necesariamente que la semejanza divina no puede ser destruida en su mismo núcleo ni perderse por efecto de la culpa. No es una propiedad que pudiera faltar a la integridad esencial del hombre sin causarle

ningún perjuicio, sino que es el centro mismo de la esencia humana y lo que le aporta su forma propia. Su pérdida significaría también la destrucción del carácter espiritual personal que se identifica con ella. Por eso, la semejanza divina que vemos formulada en Gn 1,26s se conserva también después del pecado, a pesar de que por efecto de la culpa esté dirigida hacia un bien extraño a su esencia y, por tanto, haya sido trastornada en su mismo carácter. Pero como relación sigue siendo un *debitum* que no puede perderse y que nos obliga en todo momento.

Las afirmaciones de la teología paulina sobre el primado absoluto de Cristo en esa misma semejanza divina y sobre la renovación de la imagen originaria, las alusiones que hacen los Padres al Logos hecho hombre como modelo del primer hombre y la misma doctrina sobre el estado original nos demuestran que, desde el comienzo y con anterioridad a toda decisión de su libertad, el hombre se halla dentro del ámbito de la gracia y de la vida divina, en el que está llamado a realizar su propio yo superando todas las posibilidades inmanentes de su libertad creada. La semejanza divina del hombre apunta desde siempre a la comunión de gracia con el Dios trinitario, de manera que el hombre no alcanza la misma plenitud de su semejanza natural si se opone a esta llamada divina. Por la culpa ha perdido la perfección gratuita de su vocación sobrenatural. Pero gracias a la voluntad salvífica de Dios, que permanece inalterada, se conserva esa misma vocación, de manera que la misma imagen natural perdura únicamente como algo que debe recibir la gracia divina, y por eso se diferencia fundamentalmente de la semejanza de un orden puramente natural. La doctrina de una doble semejanza divina, natural y sobrenatural, no tiene otro objeto que el de expresar con precisión conceptual esta continuidad en la discontinuidad y el carácter absoluto de don que corresponde a la gracia.

Puesto que todo el orden sobrenatural es un orden de Cristo, la semejanza divina del hombre es también una realidad de la historia de la revelación y una parte del misterio de Cristo. Como imagen de Dios esencialmente igual a él, Cristo es la única realización perfecta de las palabras de Gn 1,26. Como lo vio ya Clemente de Alejandría, Gn 1,26s es una profecía que debería cumplirse en el Cristo venidero. Su sentido más profundo estuvo oculto hasta la aparición de Cristo y se nos empieza a descubrir en su vida. Cristo es lo primero que ha querido Dios. Por eso el hombre ha sido creado por su causa, como un «esbozo previo» de Jesucristo (K. Rahner), y como tal es imagen suya. La semejanza de Cristo hace posible y consuma al mismo tiempo la semejanza del hombre. Por eso sólo en Cristo descubrimos lo que debe ser realmente el hombre. Y la obligación de imitar a Cristo se sigue de la esencia concreta de la misma semejanza. Puesto que esa semejanza ha sido planeada a partir de Cristo, el hombre no encuentra su verdadera esencia sino en hacerse igual a Cristo. En la semejanza divina del primer hombre se inaugura toda la historia de la salvación. Ese mismo comienzo todavía no completado nos remite al misterio de Cristo, como el punto central que da sentido a toda la historia de la revelación, y presenta por eso las estructuras de la gracia que se ha cumplido en Cristo. El pecado no pudo destruir esa continuidad perfecta de la voluntad salvífica de Dios. Como advirtió con toda profundidad Ireneo, el pecado no ha hecho sino «introducirse en medio», para que destaque con mayor brillo la semejanza perfecta de Cristo y para conducir de esa manera al hombre creado a su imagen hasta la consumación de la *homoiosis* en la corporalidad transfigurada.

SECCION SEGUNDA

EL ESTADO ORIGINAL

1. *Fundamentos bíblicos*

a) Antiguo Testamento.

La afirmación general sobre la semejanza divina del hombre se completa y precisa mediante el relato del yahvista sobre el paraíso y el pecado (Gn 2,4b-3,24). Esos capítulos son el fundamento de la doctrina sobre el estado original y la justicia originaria.

Lo mismo que en el documento sacerdotal, nos encontramos también aquí con una descripción de los comienzos de la historia de la salvación en el sentido de una etiología histórica. El yahvista pretende esclarecer el estado presente mediante la reflexión sobre su origen e intenta comprenderlo más claramente dilucidando su procedencia. La pregunta no es ¿cómo sucedieron entonces las cosas?, sino ¿cómo se explica nuestro tiempo con su experiencia de la culpa, el sufrimiento y la muerte? No necesitamos aceptar como fuente de su ciencia ni una inspiración divina inmediata ni una revelación primitiva conservada sin deformación hasta la época del yahvista (cosa que no sólo resulta difícil de concebir debido a la gran cantidad de tiempo transcurrido, sino que es excluida por la misma Escritura al declarar expresamente que los antepasados de Abrahán habían servido a «otros dioses»: Jos 24,2). Este relato es más bien el resultado de la reflexión de Israel sobre su propio pasado bajo la dirección del Dios único; esa reflexión condujo, a la luz de la revelación, al conocimiento del verdadero origen, mientras que reflexiones similares en otros pueblos llevaron únicamente a representaciones míticas. La fuente de Gn 2-3 es la fe de Israel que se funda en la revelación de Dios dirigida de modo especial a este pueblo. Por eso el yahvista emplea las imágenes y formas de expresión que están a su alcance. Sobre todo, emplea el lenguaje de la predicación profética. Los acontecimientos de la época primitiva deben mostrar a los israelitas que se encuentran lo mismo que Adán ante la elección entre la vida y la muerte, entre la bendición y la maldición, y que les espera un castigo similar si quebrantan la ley de su Dios.

La situación que debe explicarse mediante semejante reflexión etiológica se caracteriza por la experiencia de la culpa, la fatiga, el sufrimiento y la muerte; esa experiencia en toda su irremediable amargura permite ya imaginar que no debería ser propiamente así. Pero el Dios de Israel es «justo y recto». Su acción es «intachable» (Dt 32,4), y todas sus obras son «muy buenas» (Gn 1,31). ¿Cómo compaginar la miseria de este mundo con esa bondad divina? El yahvista responde: Dios no ha creado al hombre tal como ahora es. El primer hombre vivía en comunión con Dios y poseía la verdadera vida. Todas las desgracias son consecuencia de su propia culpa. La humanidad ha venido a parar a esta situación porque ha abandonado a Dios en la persona de su primer padre. Todos los trastornos de la vida humana tienen su raíz en la perturbación de la relación con Dios.

En este contexto, el acento de Gn 2-3 recae de manera clara sobre el relato de la caída. La narración del paraíso no es un fin en sí misma, sino que debe

preparar lo que viene a continuación y a hacernos comprender la gravedad de la culpa. Por eso nos describe un mundo que corresponde a la imagen de Dios que tiene Israel y a su manera de concebir una existencia perfecta. En el fondo, se trata de ese mundo familiar para el israelita, del que se ha eliminado todo lo negativo y lo oneroso, y en cierto modo de una «imagen en contraste con el mundo real» [11], enfocada del lado positivo. El autor al que debemos la forma actual del relato ha reunido para eso materiales de diversa procedencia, imposibles de coordinar si se entiende Gn 2 como la descripción exacta de un jardín realmente existente. El paraíso, tal como nos lo describe el yahvista, no ha sido nunca realidad. Los diversos elementos son imágenes que pretenden reflejar la constitución espiritual del primer hombre y los dones gratuitos de Dios. Las mismas transformaciones del mundo material de las que se habla en el relato de la caída no hacen sino referirse a los cambios que se han producido en el hombre mismo, que después de su pecado empieza a ver el mundo con otros ojos.

Si presuponemos esta forma de expresión simbólica, podemos deducir más o menos las siguientes ideas sobre el primer hombre a partir de Gn 2: el hombre está compuesto de un principio material y de otro principio espiritual que le comunica la vida, y por eso, según su misma naturaleza, es mortal y perecedero como todo lo terreno (2,7). Sin embargo, Dios le rodea de un amor especial y le da dones mayores de los que le corresponderían por su origen (la tierra) y su naturaleza (vida perecedera). Ese don, diferente por la categoría que ocupa, se expresa en el relato por medio de la colocación del hombre en el paraíso (2,7.8). El jardín con la abundancia de aguas y la vegetación exuberante es una imagen de la vida saludable en comunión con Dios. Es cierto que el hombre estaba «desnudo», esto es, pobre, indefenso e impotente, ante Dios (cf. Ez 16,8-13.39; Os 2, 3), pero no tenía que avergonzarse de eso, porque Dios lo había revestido con sus bienes. El hombre es esencialmente distinto de todos los animales y se le presenta como señor de todos ellos en la acción de imponerles el nombre (2,19s). La diferencia y la comunidad de los sexos se remonta también a la acción creadora de Dios. Gracias a ese origen, el hombre y la mujer están estrechamente unidos y poseen la misma esencia (2,21-24). Pero el sentido de la vida en el paraíso no consiste en el goce de una existencia libre de preocupaciones (al hombre se le impone el trabajo y la custodia del jardín: 2,15), sino en dar prueba de obediencia frente a Dios. El hombre deberá aceptar en su decisión libre la gracia de Dios y recibir como fruto de su obediencia la verdadera vida, que está totalmente en manos de Dios (2,16-17). En esta obligación del servicio obediente reside la clave del sentido de la narración del paraíso y su relación con el presente de cada momento.

En el *resto del AT* se habla a veces del paraíso como jardín de Dios (por ejemplo, Ez 28,11-19; 31; Gn 13,10; Is 51,3; Ez 36,35), pero en cambio apenas se menciona el estado original de Adán. En lugar de eso, los motivos de la narración del paraíso se emplean para adornar el tiempo de bendición que ha de venir, esperado por Israel como fruto de su fidelidad a la ley. Una alusión expresa a la gracia del estado original se encuentra únicamente en Sab 2,24, donde se destaca la orientación hacia el «ser imperecedero», y en Eclo 17,1-14. En este último pasaje, la descripción de la creación y vocación del hombre pasa insensiblemente a la descripción del pacto en el Sinaí, empleándose para ello los conceptos de la teología de la alianza. Dios creó al hombre de la tierra y a su imagen como señor de todos los seres vivos (1-6). Le dio «saber e inteligencia» (v. 7 = Dt 30,15; LXX). Además, le comunicó «el saber y la ley de vida», y estableció

[11] H. Renckens, *Creación, Paraíso y Pecado Original* (Madrid 1969).

con él «una alianza eterna» (11-12). Este paralelismo tan notable nos presenta el estado original como una primera alianza entre Dios y el hombre, y por eso mismo junto a los dones divinos destaca en primer lugar la obligación de obedecer.

b) Nuevo Testamento.

El verdadero alcance del relato del estado original no lo comprendieron totalmente ni el autor de Gn 2 ni el pueblo de Israel. Sólo se nos descubre por la revelación de la palabra de Cristo en el NT, apareciendo como el comienzo gratuito de la historia de la salvación, que tiene su plenitud en Cristo. Lo mismo que todos los demás temas del NT, las afirmaciones sobre el estado original y el pecado están exclusivamente al servicio del misterio de Cristo. Su misión es explicarnos la realidad de Cristo y mostrar claramente su amplio sentido salvífico, hacernos ver que Jesús supera las consecuencias de la culpa y restaura el comienzo puro. Así como la gravedad del pecado no puede medirse si no es a la luz de la magnitud de su acción redentora, el don de la gracia es lo que nos revela la esencia verdadera de ese origen pretendido por Dios. El NT alcanza también el estado original mediante una reflexión etiológica principalmente y lo reconoce como una parte del misterio de Cristo. Por eso hemos de contar de antemano con que el estado original no va a resultar accesible a los métodos cognoscitivos de las ciencias profanas. Como realidad sobrenatural, sólo es visible a los ojos de la fe.

A pesar de que el NT no reflexiona expresamente sobre el tiempo que precedió a la caída de Adán, sino que ve siempre en Adán al primer padre de la humanidad pecadora y dominada por la muerte, y, por tanto, contrapuesto negativamente a Cristo (Rom 5,12-21), encontramos, sin embargo, una serie de alusiones claras a la gracia del estado original. Debemos incluir ahí las afirmaciones sobre la restauración de la semejanza divina originria y en general la descripción de la obra de Cristo como devolución de lo anteriormente poseído, como reconciliación y restauración de lo perdido. Si Cristo reconcilia a la humanidad con Dios por medio de su acción amorosa (Rom 5,10.11; 2 Cor 5,18s), la discordia que precede a esa reconciliación presupone por su parte un estado de paz originaria, si queremos explicarla satisfactoriamente como «discordia» y «enemistad». Además, Cristo es el «segundo Adán», el hijo de Dios que gracias a su obediencia cumplió esa tarea en la que antes había fracasado Adán (Rom 5,12-21; 1 Cor 15, 21s.45; Flp 2,5-11). Por tanto, la situación de Adán antes de la culpa era semejante a la suya: evidentemente, Adán vivía en la luz fortificante de la gracia divina.

Lo mismo se desprende de la exégesis más probable de Rom 7,7-25 [12], que ve en el «yo» del texto al Adán del paraíso como imagen del hombre por antonomasia. Pablo se apoya aquí tan ostensiblemente en la terminología y en el hilo de las ideas de Gn 2,3, que tiene ante los ojos a Adán para hacernos ver en su destino cuál es la función de la ley. Quiere darnos a entender que no es la ley la que nos trae la vida, sino la gracia; la ley no es sino motivo para la muerte del pecado. Por eso, el mismo Adán «vivía sin la ley» (7,9) antes de que se hubiera dado ningún mandamiento. Eso significa que la historia de la salvación ha comenzado con un tiempo de gracia y de comunión con Dios. Adán poseía ya la «vida» que alcanza ahora el cristiano como fruto de la gracia de Cristo. En el fondo, Rom 7,9 dice lo mismo que Rom 6,14, aunque se aplica a una época distinta de la historia de la salvación. Así como el cristiano «ya no está bajo la ley,

[12] S. Lyonnet, *«Tu ne convoiteras pas» (Rom VII, 7)*, en *Neotestamentica et Patristica* (Festschrift O. Cullmann; Leiden 1962) 157-165 (con bibliografía más amplia).

sino bajo la gracia» (6,14), Adán «vivía» aún «sin la ley» (7,9), precisamente en el sentido de esa participación de la vida divina a la que se refiere siempre Rom 6-8 con el concepto de «vida».

Estas afirmaciones nos permiten entender mejor la doctrina del yahvista. A la luz del NT, las imágenes de la historia del paraíso nos describen la realidad gratuita de esa comunión con Dios que ha sido dada de nuevo al hombre pecador gracias a la acción redentora de Cristo. Adán poseyó ya la verdadera vida, que es ahora fruto de la redención. La mirada profética de Israel había reconocido en la creación y vocación del primer hombre el primer paso de esa historia de la salvación del AT que se nos presenta ahora como prehistoria de Cristo. Su mismo comienzo se encontraba ya bajo la fuerza eficiente de su gracia y pertenecía a la historia única de la salvación.

Sin embargo, la línea de unión que va del estado original a Cristo denota en el NT una clara dirección ascendente. La obra de Cristo consiste en elevar de categoría lo comenzado con Adán. No sólo convierte una desgracia en algo bueno, sino que corona y consuma la historia de la salvación perturbada por el pecado. Cristo es mayor que Adán, y la gracia de la redención es superior a la gracia del paraíso. Son numerosas las alusiones del NT a esta característica. La historia de la tentación se nos pinta en Marcos (1,12-33) empleando la terminología de la imagen de la caída del primer hombre en el judaísmo tardío. Jesús aparece como *el segundo Adán, que supera con mucho al primero porque triunfa sobre la tentación* en la que aquél cayó y de esa forma restituye el estado del paraíso. Dentro de la teología paulina, la designación de Cristo como imagen perfecta de Dios (Col 1,15; 2 Cor 4,4) contiene una comparación implícita con la gracia del primer hombre, poniendo por encima la gracia de Cristo. Además, Pablo sitúa expresamente a Cristo frente a Adán: Adán, el «primer hombre», no es sino un «alma viviente» y procede «de la tierra». En cambio, Cristo, el «segundo hombre», es «espíritu vivificante» y procede «del cielo» (1 Cor 15,45.47.22). Cristo es el prototipo al que tan sólo apunta Adán, como «figura del que había de venir» (Rom 5,14). Por tanto, la historia de la salvación es la historia de un crecimiento por etapas, que sólo alcanza su punto culminante y propio en la aparición de Cristo. Aunque la gracia del estado original pertenece a la realidad de Cristo, se diferencia, sin embargo, de ella como se distingue el comienzo prometedor de su consumación. A pesar de su elevada categoría, la gracia del primer hombre no es sino una etapa previa en la que está presente la gracia de la redención, aunque todavía no está consumada.

2. *Historia de los dogmas y de la teología*

a) Patrística.

La teología de los Padres se ocupa de la gracia del estado original al tratar de la situación del paraíso, al interpretar alegóricamente la historia del paraíso y al responder a la pregunta concreta sobre el tipo y estructura de la gracia del primer hombre.

Al concebir el paraíso como una realidad espacial, se le atribuía dentro de la imagen antigua del mundo un lugar determinado, como lo había hecho ya la teología del judaísmo tardío. La opinión predominante no lo buscaba en la tierra, sino en los lugares superiores, y con frecuencia en ese «tercer cielo» mencionado por Pablo (2 Cor 11,2.4). El hombre creado sobre la tierra es colocado posteriormente en ese paraíso, situado en un lugar superior, y después del pecado se le

envía de nuevo a la tierra. El paraíso sigue existiendo. Muchos Padres creen que es el lugar en el que esperan la resurrección los justos que han muerto. Con frecuencia se le hace coincidir también con el paraíso de los últimos tiempos, que, sin embargo, es superior al paraíso original en el sentido de que los justos redimidos no pueden ya perderlo. En el fondo, si entendemos rectamente todas estas ideas, no son otra cosa que imágenes de la gracia del paraíso, totalmente indebida, y de su relación con la gracia de los últimos tiempos escatológicos. Cf. J. Daniélou, *Terre et paradis chez les Pères de l'Église:* «Eranos-Jb.» 22 (1953) 433-472; F. J. Dölger, *Sol Salutis* (Münster 1920); J. de Vuippens, *Le paradis terrestre au troisième ciel* (París 1925).

Algo semejante cabe decir de la interpretación alegórico-simbólica de la historia del paraíso, en la que se consideran los elementos concretos del jardín como imagen de los dones gratuitos que ha recibido el hombre. La fuente histórica de esta exégesis es la obra de Filón de Alejandría, y el lugar en el que se adopta es la Alejandría de Clemente y Orígenes. A partir de allí se difundió como una gran corriente a todo el pensamiento patrístico.

Según esa interpretación, el paraíso se juzga sobre todo símbolo del alma humana. Adán significa el espíritu; Eva, los sentidos; la serpiente, el apetito del mal, y los animales, los movimientos sensibles. En los árboles del paraíso con sus frutos y en los ríos se descubre la gracia de Cristo en sus variadas formas. Cf. J. Daniélou, *Sacramentum futuri* (París 1950); P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (Münster 1908).

Las alusiones a la gracia del estado original fundadas en la interpretación alegórica del paraíso forman el trasfondo de las reflexiones expresas sobre el estado del primer hombre, que los Padres designan unánimemente con el nombre de estado de gracia. Hablan frecuentemente del «vestido» de la gloria con el que Dios había recubierto al hombre, e identifican la gracia de Adán con la gracia de los redimidos. Así, los Padres griegos ven en el aliento divino de Gn 2,7 la comunicación del Espíritu Santo, que habría sido restituido por el Cristo resucitado en el cenáculo (Jn 20,22), «en aquel tiempo, con el alma; ahora, en el alma» [13]. Hallamos especialmente en toda la teología de los Padres la doctrina de la restitución de la gracia originaria por la obra de Cristo. El es la verdadera imagen de Dios, que ha venido a su copia, el hombre, para volver a instaurar y a consumar su orden, destruido por el hombre. Dice León Magno: «Esta imagen renueva cada día en nosotros la gracia del redentor, volviendo a levantar en el segundo Adán lo que cayó en el primero» [14]. La gracia de Cristo es, por tanto, la gracia originaria renovada. Por eso la gracia del primer hombre pertenece al orden salvífico sobrenatural. Por haber sido dada al hombre en el momento de su creación y ser, por tanto, propia de él desde el comienzo, se la llama también *bonum naturae* [15] o *naturalis dignitas* [16], sin que se distinga expresamente entre naturaleza y gracia.

De lo que hemos dicho sobre la obra de Cristo se concluye que la gracia originaria se consideraba gracia de Cristo. Nos encontramos también con formulaciones expresas que nos hablan de la gracia de Adán como «gracia de Cristo» [17], o de que Adán vivía «en Cristo» [18]. Sin embargo, también debe aplicarse aquí la

[13] Basilio, *Adv. Eunomium,* 5: PG 29, 728s; algo semejante en Cirilo de Alejandría, *Dial. de Trin.,* 4: R 2086.
[14] *Sermo,* 12, 1: R 2192.
[15] DS 396.
[16] León Magno, *loc. cit.*
[17] Ambrosio, *Ep.,* 20, 17: PL 16, 999.
[18] Ambrosio, *In Ps.,* 39, 20: CSEL 64, 225s.

ley de la línea histórico-salvífica ascendente. Adán no es sino un precursor de Cristo. La gracia de la redención no sólo restaura el estado originario, sino que lo supera, porque nos ha sido dada en el cuerpo visible de Cristo y porque no nos lleva ya a un paraíso que puede perderse, sino al reino de la vida eterna, que ya no se pierde nunca. Esa idea del aumento de la gracia del paraíso aparece por primera vez en Clemente de Alejandría, y a partir de él se encuentra en forma más o menos modificada en todos los Padres. Es uno de los puntos capitales de la teología patrística sobre el estado original. Dice, por ejemplo, Clemente: «¡Oh misterioso milagro! El Señor ha descendido, el hombre ha resucitado, y el que había sido expulsado del paraíso consigue gracias a su obediencia un premio aún mayor: el cielo» [19].

En la evolución posterior atañe especial importancia a la doctrina de Agustín. Tiene su origen en la controversia con la negación pelagiana de un verdadero pecado original y con la concepción naturalista de la gracia a aquélla vinculada; por tanto, está esencialmente determinada por la doctrina de Agustín sobre el pecado original. Según esto, se caracteriza a la justicia originaria por la ausencia de ese elemento que constituye para Agustín la esencia del pecado original, la concupiscencia. Por eso la llama, siguiendo a Eclo 7,30 («Deus fecit hominem rectum»), *rectitudo naturae:* la unidad armónica de todo el hombre, en subordinación de las potencias inferiores a las superiores. El centro de esta *rectitudo* es la *bona voluntas,* de la que depende también la rectitud del entendimiento. El hombre poseía la gracia de Dios que le permitía permanecer en esa *rectitudo* con tal de que estuviese de acuerdo con su voluntad («adiutorium sine qua non»: R 1954-1956). Por tanto, el pecado es obra de su propia voluntad. Le ocasionó al mismo tiempo al hombre la pérdida del *adiutorium* y de la *rectitudo.*

b) Teología medieval.

La teología medieval, cuya doctrina específica sobre el estado original comienza propiamente con Anselmo, parte del principio agustiniano de la *rectitudo naturae.*

Para Anselmo, la «rectitud» *(rectitudo)* significa esa propiedad gracias a la cual todo ser es lo que debe ser. La «justicia» *(iustitia)* es la inclinación de la voluntad hacia la rectitud y, por tanto, «la rectitud de la voluntad conservada por causa de ella misma». Se da en la voluntad, pero no se identifica con ella, y por eso puede perderse. En este sentido, Adán y Eva, por efecto de una gracia preveniente *(gratia praeveniens),* eran desde el comienzo «justos»: poseían la justicia original, la *iustitia originalis.*

Siguiendo las reflexiones de Anselmo, se entiende la *iustitia* primariamente como un ejercicio de las virtudes. Pero puesto que el hombre, con las meras fuerzas de su naturaleza, es demasiado débil para la verdadera virtud (que muchas veces recibe simplemente el nombre de «gracia») y para el amor meritorio a Dios, necesita la gracia como ayuda divina, que a base de amor da una nueva forma a sus actos. Esta gracia no es *gratia elevans* en el sentido de una elevación ontológica, sino *gratia sanans.* Por tanto, no tiene que superar la falta de proporción óntica para alcanzar el fin sobrenatural (cosa que no se enseñará hasta la alta Escolástica), sino que debe apoyar y sanar las fuerzas deficientes de la naturaleza. El ejercicio de la virtud que es posible por efecto de esta gracia (en el que no se diferencian todavía conceptualmente la naturaleza y la gracia) recibe también el nombre de *gratuitum.*

[19] *Protrept.,* 11, 111, 3: GCS I, 79.

En conexión con estas consideraciones se plantea la cuestión más importante en la doctrina escolástica sobre el estado original: si Adán fue creado ya *in gratuitis* o solamente *in naturalibus* y, por tanto, si poseía las virtudes desde el comienzo o si las consiguió más adelante. Las respuestas pueden compendiarse en tres grupos, de los que por fin se impuso el último.

1. Para Gilberto Porretano y su escuela, Adán, antes de la caída, poseía únicamente los *naturalia.* Sólo habría recibido los *gratuita* si hubiese vencido la tentación.

2. El segundo grupo distingue dos fases antes de la caída. Primeramente, Adán poseía sólo los *naturalia,* esto es, la *iustitia originalis* de la naturaleza totalmente incólume, incluyendo la armonía interna de todas las tendencias y potencias del alma y también el don de la inmortalidad como posibilidad de no morir; contaba también con la ayuda de Dios para no caer, pero todavía no con la gracia de poder hacer acciones meritorias. En un momento imposible de determinar más concretamente recibe Adán los *gratuita,* esto es, el amor y todas las virtudes que le abren la posibilidad de realizar obras con mérito sobrenatural. Por tanto, este grupo distingue la *iustitia originalis* (que, aunque recibe el nombre de *naturalis,* no debe confundirse con el concepto más tardío de la *natura pura,* puesto que ésta incluye también los dones preternaturales y la ayuda de la gracia) de la *gratia sanctificans,* nombre con el que designa a las virtudes meritorias. Se fundamenta esta distinción con la ley universal del orden salvífico cristiano de que un adulto debe prepararse convenientemente para la recepción de la gracia, de modo que pueda responder también afirmativamente con su volumen libre. Esta opinión alcanza primeramente una difusión universal en la Alta Edad Media. Praepositinus (que no está de acuerdo con ella) la llama *communis,* y Hugo de San Caro, *communior et celebrior;* Buenaventura habla de ella como *communior et probabilior.* El personaje más importante de este grupo es Pedro Lombardo. Le siguen Alejandro de Hales, Alberto Magno, Buenaventura y muchos otros.

3. La tercera concepción, que comienza con Praepositinus y alcanza una gran difusión gracias a Tomás, reúne ambas fases en una. Adán poseyó desde el comienzo los *gratuita.* Fue creado *in naturalibus et gratuitis.* Tomás se da cuenta de lo que pretendía el segundo grupo, y dice que el hombre ha respondido afirmativamente a la gracia desde el primer momento de su creación (*S. Th.* I, q. 95, a. 1 ad 5). Según la doctrina de Tomás, el sujeto de la justicia original es la sustancia del alma. La *pars formalis* de la justicia original es la subordinación del alma a Dios producida por la *gratia sanctificans.* La subordinación del cuerpo al alma (junto con la inmortalidad) y de las potencias inferiores al dominio del espíritu (la integridad) es la *pars materialis* de la justicia originaria, y es la gracia la que la hace posible elevando al alma. Por tanto, la justicia original consiste para Tomás en el orden perfecto y en la armonía de todas las partes y potencias del hombre, que tiene su raíz última en la gracia santificante comunicada al alma.

Con esto asistimos a un cambio fundamental en la doctrina del estado original. Para el segundo grupo, los dones de la justicia original (armonía interna, integridad, inmortalidad) no tienen ninguna conexión interna con la gracia santificante, porque la gracia no conoce otra tarea que la de hacer posible el ejercicio de las virtudes meritorias (sobre todo, del amor). Por eso, el concepto de la *iustitia originalis* no incluye todavía el concepto de la gracia santificante. Por el contrario, Tomás considera ya esos dones como frutos y efecto de la gracia santificante. La gracia no sólo comunica las virtudes, sino que perfecciona la naturaleza del hombre en el plano del ser, de manera que sus actos son sobrenaturales y meritorios porque provienen de un principio elevado al plano sobrenatural. Eso significa que la gracia santificante se convierte en la raíz de todos los dones del estado original.

Esos conceptos que antes estaban separados llegan a fusionarse de tal manera, que desde ese momento sólo se discutirá si la gracia es una parte o solamente la raíz o la causa de la justicia original. En general, se impone la terminología empleada por los tomistas de los siglos XIII y XIV, que denomina *iustitia originalis* a todos los dones del estado original, incluida la gracia santificante. Esa necesidad de la respuesta afirmativa y libre a la gracia, uno de los puntos más importantes para la primitiva Escolástica y que todavía menciona Tomás, desaparece cada vez más de la escena y apenas cuenta en la teología escolástica propiamente dicha.

Duns Scoto toma una postura que en ocasiones se aparta de esta línea. Según él, la voluntad estaba de tal modo unida con Dios en la justicia original, que podía dirigir hacia sus propios fines esa rebelión interna y natural de las potencias anímicas inferiores del hombre. Para Scoto, esa superación de las tendencias opuestas se identifica fundamentalmente con el ejercicio de la virtud del hombre posadamita, y en especial del mártir. Por consiguiente, la armonía del estado original no es sino el resultado de una superación constante y dolorosa, que deja tras de sí en las capas inferiores del alma una cierta «tristeza» como consecuencia de la obligación de obedecer. Por eso habría sido posible un pecado venial sin que el hombre hubiera perdido la justicia original. Además, sólo habría alcanzado la inmortalidad si Dios lo hubiera llamado a sí antes de disolverse el cuerpo. Para Scoto, el hombre era también fundamentalmente mortal en el paraíso, puesto que su cuerpo está sometido a un proceso natural de disolución. Scoto no trata la cuestión de si Adán fue creado *in gratuitis* o *in naturalibus*. Cf. J. Finkenzeller, *Erbsünde und Konkupiszenz nach der Lehre des Joh. Duns Scotus*, en J. Auer y H. Volk (eds.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift M. Schmaus; Munich 1957) 519-550.

c) Teología de la Reforma.

En la teología de la Reforma, la reflexión sobre el estado original sólo interesa dentro del contexto del tema predominante del pecado y la redención. Eso lleva consigo el paso de la problemática de los dones gratuitos del primer hombre, que se describe en sentido idéntico al de la antigua doctrina como estado de gracia, de ausencia de la muerte y de integridad, a la cuestión sobre la gratuidad de la gracia del estado original. A pesar de que Lutero entendió el concepto de *naturalis*, que emplea en algunas ocasiones al hablar de la gracia del estado original (por ejemplo, WA 14, 111; 24, 51; 42, 124), en un sentido todavía agustiniano, como lo originario, lo dado desde el comienzo, aparece con más fuerza en él la tendencia a considerar la gracia del estado original como un elemento constitutivo de la esencia del hombre.

En la moderna teología de la Reforma se entiende con frecuencia el estado original de manera puramente simbólica y actualista, porque, como dice E. Brunner, se piensa que solamente «abandonando la historia de Adán» (*Dogmatik* II, 55-60) puede salvarse el verdadero contenido de la narración bíblica sobre el estado original dentro de nuestra imagen del mundo tan radicalmente transformada. Se la explica entonces como una afirmación general sobre la situación de cada hombre, que proviene siempre del pecado y, sin embargo, es llamado por Dios a la obediencia y al amor; no son, por tanto, sucesos históricos, sino las «contradicciones de la existencia» (R. Prenter, *Schöpfung und Erlösung* I [Gotinga 1958] 241) en el hombre mismo.

3. *El magisterio de la Iglesia*

El magisterio eclesiástico se ha ocupado tres veces del dogma de la justicia original: en la controversia con los pelagianos y semipelagianos en los sínodos de la Iglesia occidental de los siglos V y VI; en la disputa sobre la doctrina del estado original y del pecado original con los reformadores en la sesión quinta del Concilio de Trento, y en el transcurso de las discusiones jansenistas.

Los documentos antipelagianos contienen la siguiente doctrina: Adán, el primer hombre, poseía en el paraíso, por la gracia de Dios, una «capacidad e inocencia originales» («naturalis possibilitas et innocentia»: DS 239 = NR 217), a las que se llama también «libertad» o «libertad de la voluntad» *(libertas, arbitrium voluntatis, liberum arbitrium:* DS 239, 242, 370, 371, 383, 622). No había sido «formado como mortal» (DS 222 = NR 206), sino que vivía en una *integritas* (DS 389) en la que le mantenía la gracia de Dios mientras no pecara. Por el pecado perdió todos esos bienes.

Al igual que a los sínodos antipelagianos, lo primero que interesa al Concilio de Trento es el dogma del pecado original, y, por tanto, sólo se menciona de paso la justicia original. En esta ocasión se la llama «santidad y justicia» *(sanctitas et iustitia:* DS 1511, 1512 = NR 221, 222), o también «inocencia» *(innocentia:* DS 1521 = NR 710). Por el pecado, Adán no sólo perdió estas gracias, sino que acarreó también a la humanidad la muerte (DS 1511 = NR 221) y la concupiscencia *(concupiscentia:* DS 1515 = NR 225). Esto no significa que la voluntad libre *(liberum arbitrium)* «se destruyera por completo, a pesar de que quedó debilitada y caduca» (DS 1521 = NR 710); indicación clara de que la *libertas* y el *liberum arbitrium* de los documentos antipelagianos no se referían a la facultad de elección, propia de la naturaleza humana y, por tanto, permanente, de la que habla aquí el Tridentino, sino a la libertad gratuita (que, por tanto, podía perderse) de hacer obras buenas meritorias.

La antigua teoría de que Adán fue creado solamente *in naturalibus* (con la *iustitia originalis* en el sentido que se le daba en la primitiva escolástica), y no *in gratuitis* (la *sanctitas),* encontró todavía numerosos defensores en el Concilio de Trento. Por eso se atacó el texto del proyecto primitivo: «sanctitatem et iustitiam, in qua creatus fuit», por causa de la *sanctitas* (que se pretendía sustituir por *rectitudo)* y del *creatus.* Se llegó a un acuerdo sobre el término neutral *constitutus* y, por tanto, con la fórmula «sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat» dejaron conscientemente sin resolver la cuestión. Cf. CT V, 199-203 y *passim;* 208, 14-16.18s; 217, 7; 218.19s; 220-222; P. Sforza Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento* VII, 9, 1, tomo II (Roma 1833) 182.

En contra de las doctrinas jansenistas se defiende el carácter perfectamente gratuito de la gracia del estado original. La elevación del primer hombre a la participación de la naturaleza divina fue una «elevación indebida de la naturaleza humana» y no su «estado natural» (DS 1926 = NR 208). Por eso, Dios hubiera podido crear también al hombre sin estas gracias y dones (DS 1955 = NR 279), sin que eso significara dañar esencialmente a la naturaleza humana o dejar sin realizar las aspiraciones que necesariamente tenía (DS 1903-1907, 1909, 1921, 1923s, 1926, 1955, 2434, 2437, 2616s).

4. *La gracia del estado original. Exposición sistemática*

a) Gracia santificante.

Las palabras de la Escritura, la tradición de la Iglesia y los documentos del magisterio nos presentan como doctrina segura de fe el hecho de que el primer hombre vivió en el estado de comunión sobrenatural con Dios y, por tanto, en el estado de gracia santificante. En virtud de una demostración especial de amor por parte de Dios, fue llamado por encima del ser y de las posibilidades inmanentes de su naturaleza a la participación gratuita en la vida del Dios trino. Por tanto, en el sentido del Nuevo Testamento, era justo ante Dios y poseía todos los bienes que, según el testimonio de la revelación, están inseparablemente unidos con la justificación, y eso no sólo como pura promesa de un futuro escatológico, sino como realidad salvífica presente en él interna y transformante. Fue ungido y sellado con el Pneuma de Dios, comunicándose a él Dios mismo. Como verdadero hijo de Dios participaba de la vida divina y estaba destinado a la posesión inmediata de Dios en la consumación escatológica.

El hombre ha sido creado, por tanto, desde el comienzo como un ser llamado a la comunión sobrenatural con Dios. Con anterioridad a toda decisión personal del individuo, la historia de la humanidad está dirigida hacia un fin sobrenatural y se realiza dentro del marco de la vocación divina. Aunque este destino sobrenatural es un puro don, totalmente inmerecido, de la benevolencia divina, pertenece a la esencia concreta del hombre y, al ser vocación y determinación, no puede perderse por la misma culpa. Dios continúa pidiendo al hombre en nuestros días aquello en lo que Adán falló. En este sentido, como obligación y promesa permanente, el estado originario es un constitutivo de toda la historia de la salvación, y por eso sigue estando presente a pesar del pecado. La esencia del hombre concreto de nuestro orden encierra una dimensión sobrenatural. Sus decisiones morales se realizan ante el horizonte de la vocación divina, de manera que se encuentra de forma parecida al primer hombre ante la decisión en favor o en contra del Dios de la vida eterna y, por tanto, también en favor o en contra de su propia esencia natural.

Por consiguiente, nunca ha existido un estado de naturaleza pura. Esto vale tanto para la distinción patrística entre *imago* y *similitudo* como para la distinción medieval entre los *naturalia* y los *gratuita*. La *imago* patrística contiene en sí ya toda la finalidad sobrenatural y el perdón, y no pretende otra cosa que desarrollarse para convertirse en *similitudo*. Los *naturalia* de la doctrina medieval sobre el estado original no se identifican tampoco con la *natura pura*, sino que abarcan por lo menos también los dones preternaturales (integridad, inmortalidad) y la ayuda de la gracia, y no son sino una preparación del hombre para la recepción de la gracia santificante. Hacen posible la decisión libre, y como tal fase preparatoria son parte integrante del orden sobrenatural y se ven rodeados por él. Aun en el caso de que uno se pronunciara, con la mayor parte de los teólogos de la primitiva Escolástica y algunos recientes [20], por una comunicación posterior de la gracia santificante, eso no supondría nada contra la finalidad fundamentalmente sobrenatural de toda la historia, sino que expresaría únicamente una distinción dentro del orden sobrenatural.

Por tanto, en la gracia del estado original se manifiesta la ley que vale para toda la humanidad. El estado original no se halla en un mismo plano junto a otras fases de la historia de la salvación, sino que como comienzo comunicador de sentido tiene una significación constitutiva.

[20] Como J. A. Möhler, *Symbolik*, § 1 (edición de Geiselmann; Colonia 1958) 62-63.

b) Gracia de Cristo.

A la pregunta de si la gracia de Adán y la gracia de la redención de Cristo son idénticas, hay que responder afirmativamente con la mayoría de los teólogos. La gracia del estado original es gracia del Cristo venidero, que extiende ya su poder sobre el mundo. Esta tesis se sigue ya de los textos de la Escritura y de los Padres, que hablan de una restauración de lo perdido llevada a cabo por Cristo. Se desprende además de la doctrina de muchos Padres, que afirman que Adán fue creado a imagen del Cristo futuro, y que por eso era desde el comienzo «miembro de Cristo» o «en Cristo», y que en la redención Cristo vino como «prototipo» a su «imagen» para restaurar y consumar *su* orden, alterado por el hombre. Está incluida también de manera implícita en los relatos del AT sobre el estado original. Si el AT entiende ya el relato de la creación como una etiología de la vocación de Israel y de esa forma considera la historia del primer hombre como el primer acontecimiento salvífico y comienzo de la historia de la salvación, y si esta historia de la salvación apunta hacia Cristo como su sentido y consumación, todo ello significa que el comienzo debe pertenecer al mismo orden que la consumación.

La identidad fundamental de la gracia de Adán con la gracia de Cristo resulta, finalmente, de la doctrina bíblica general de la creación en Cristo y del primado absoluto de Cristo sobre todo lo creado (Col 1; Jn 1; Heb 1). Prescindiendo por completo de la pregunta de Scoto de si Cristo se habría hecho hombre en caso de que Adán no hubiera pecado, habremos de decir, basándonos en estos textos: ahora, en este orden así querido y creado por Dios, Cristo es el primero y lo primero que ha pretendido Dios. La primera acción amorosa de Dios, que fundamenta todas las demás, es la voluntad de que se encarne su Hijo como el centro que da sentido a todo el orden sobrenatural, al que se somete desde el comienzo toda la creación. Por eso fue creado el hombre como una parte del mundo en torno a Cristo. La misma gracia del estado original vive ya del Cristo futuro y lleva en sí las estructuras de su gracia.

Si la gracia de Adán no hubiera sido comunicada por Cristo y por causa de Cristo, vendría él como redentor a un orden que habría comenzado a ser independientemente de él. En ese caso no sería ya el primero absolutamente, para el cual y por causa del cual todo fue creado. Estaría sirviendo a un decreto extraño, que se habría tomado sin contar con él. Al no hacer otra cosa la gracia de Cristo sino satisfacer una exigencia que se manifestó en Adán y que debemos cumplir nosotros como hijos de Adán, el orden de Adán sería mayor, más original y más amplio que el orden de Cristo. Pero, según el testimonio de la Escritura, Cristo es mayor que Adán y posee en todo la primacía. Por eso el orden de Adán tuvo que ser ya orden de Cristo.

Por ese motivo, la esencia propia del estado original se nos descubre solamente en Cristo. La consumación nos permite ver el verdadero sentido del comienzo y nos lo revela como el primer capítulo de la historia de la salvación, que está dirigida por Cristo en todas sus fases y prepara su venida en la plenitud de los tiempos. Por eso solamente en Cristo se echan de ver las estructuras de la gracia de Adán. «Cristo, el Unigénito, es todo en todas las cosas. 'Comienzo', en los hombres que ha aceptado; 'fin', en el último de los santos, así como en todos los hombres intermedios. Es comienzo en Adán. Es fin de su venida. Como está escrito (1 Cor 15,45): 'el último Adán es espíritu que da vida'» (Orígenes) [21].

Pero aunque la gracia de Adán proviene de Cristo y solamente fue comunicada

[21] *Comentario a Juan* I, 34: GCS IV, 38.

por causa de él, se encuentra, sin embargo, en una clara relación de subordinación con respecto a la gracia de Cristo. Adán pertenece a una fase distinta y más primitiva de la historia irreversible de la salvación. No es sino «figura de Cristo» (Rom 5,14), «alma viviente» y no «espíritu que da vida» (1 Cor 15,45-49). Cristo es en todas las cosas y en todas partes el primero. La única razón de que se permitiese el pecado fue porque así aparecería de una manera más destacada la magnificencia de la gracia divina (Rom 5,20s). Por eso, y siguiendo a la totalidad de los Padres, hemos de considerar la gracia del paraíso como una realidad subordinada a la gracia de la redención. La gracia de la redención ocupa un lugar más elevado que la gracia del estado original. Puesto que el estado original es el comienzo feliz en todos los aspectos de la historia de la salvación, aparece en él en toda su pureza la esencia de lo que comienza, la gracia divina. En cuanto tal, se encuentra por encima de las demás fases de la historia de la salvación en las que se impone la gracia únicamente superando el pecado y las consecuencias del pecado. Pero puesto que el estado original recibe su sentido de Cristo, se halla al comienzo de un camino que sólo alcanza su meta en Cristo. Por tanto, el estado original no es el punto culminante e insuperable, como si toda la historia posterior debiera únicamente asumir ese comienzo perdido y Cristo no hiciera sino restaurar un estado anterior. Cristo lleva al hombre más allá de la gracia del paraíso, porque en él ha aparecido de modo visible el misterio de la salvación, que al principio todavía estaba sin descubrir, y porque ahora concede la gracia de su presencia corporal al hombre purificado por la experiencia del pecado.

Por eso no hacemos justicia a la gracia del paraíso si buscamos en ella todas las perfecciones posibles. Cristo, y no Adán, es el único hombre perfecto en el que se revela la esencia del hombre y de la gracia tal como fue proyectada por Dios. Como mostraremos todavía más adelante, no está en contradicción con esto el que Adán poseyera una serie de dones preternaturales que no fueron restituidos de la misma manera en la gracia de la redención. La gracia de la redención nos presenta a su manera la voluntad amorosa de Dios por lo menos con la misma perfección que la gracia del paraíso, no afectada por la oposición de la concupiscencia.

c) «Status viae».

Al encontrarse Adán por mandato divino ante la decisión entre la obediencia y la desobediencia, se hallaba al igual que todos sus descendientes *in statu viae,* en camino hacia la consumación, pero todavía no en la consumación. Debía aceptar, por una decisión libre y propia, el orden en el que Dios le había situado. Es verdad que con anterioridad a toda posibilidad de una actitud personal se encontraba en estado de gracia. Pero la gracia no debía ser algo propio y definitivamente suyo sin que pronunciara por su parte su sí a esa gracia. En este sentido, vale también para Adán la ley fundamental del orden salvífico de que Dios no salva al hombre sin el libre consentimiento del hombre mismo. Lo mismo que todos los demás, había sido llamado a la responsabilidad y tenía que demostrar la seriedad de su amor obedeciendo a la voluntad de Dios. Tampoco Adán había alcanzado ya su meta. Su situación se diferencia de la del hombre posadamita por el solo hecho de que la situación en la que debía tomar su decisión llevaba el sello de la luz fortificante de la gracia inalterada, y no el de las consecuencias de la culpa; diferencia que destaca aún más la gravedad de la culpa de Adán.

La intención oculta en la doctrina de la primitiva Escolástica de la *creatio in naturalibus* tiene relación con esta necesidad del consentimiento a la gracia y proviene de la convicción de que la gracia no alcanza su meta ni su verdadera esencia

sino al ser aceptada libremente por el hombre. En ese sentido, la Escolástica primitiva ha captado una ley esencial de la gracia y del orden salvífico que debe ser subrayada de nuevo en nuestros días, porque desde el siglo XIII ha desempeñado un papel demasiado pequeño dentro de la teología del estado original. No es para nosotros una pregunta decisiva la de cómo se efectuó esa apropiación de la gracia: si se extendió a lo largo de un cierto espacio de tiempo (en el sentido de la primitiva Escolástica) o si tuvo lugar ya en la primera decisión libre del hombre (como enseña Tomás). Volveremos a ocuparnos de ella al tratar el problema de la historicidad del estado original.

5. *Los dones preternaturales*

a) Sentido general.

Según el testimonio unánime de la tradición, el estado original incluía junto a la gracia santificante estrictamente sobrenatural algunos otros dones que están en la línea de la naturaleza humana, pero que sólo pueden realizarse mediante una gracia especial de Dios. No son algo que se deba a la naturaleza humana, porque sin ellos ésta sigue estando por encima de esa frontera inferior que constituye la base del ser hombre y que no podría traspasar sin ser destruido. Se diferencian de la gracia porque tampoco rebasan por arriba las fronteras del ser humano. Sólo es de origen divino su realización, pero no su sustancia.

El sentido general de los dones del estado original se sigue de su sentido preternatural. Puesto que perfeccionan al hombre en la dirección de su propia naturaleza humana, se hallan al servicio de ese fin específico que le ha sido asignado al hombre como persona. Los entenderemos del mejor modo posible si los explicamos como dones que permiten una autorrealización perfecta, producida por la autoposesión activa de la libertad. Por tanto, no significan nada, en primer lugar, respecto a la posesión de determinadas propiedades de tipo material. No se puede deducir sin más de ellos, como ocurrió a veces en la tradición, que el primer hombre hubiera estado dotado de todas las perfecciones posibles, que hubiera poseído las virtudes, toda la ciencia y en general toda la felicidad externa en la mayor medida imaginable. Esta idea se viene abajo desde el momento en que preguntamos cuáles son las cualidades que hemos de atribuir a semejante hombre ideal. Siempre que se concebía de esta manera al primer hombre no era sino el resultado de trasponer al nivel de lo ideal los rasgos de la imagen del hombre que en ese momento predominaba y que cambiaba con los tiempos.

Los dones del paraíso suponen un perfeccionamiento del núcleo personal del hombre mismo en sus actos centrales, de forma que el hombre podía poseerse y realizarse a sí mismo de una manera más profunda y radical, sin impedimentos antipersonales. El hombre disponía de sí mismo y de su postura ante Dios a partir del elemento originario y libre de su esencia personal, de tal manera que la voluntad espiritual imprimía su sello en todos los estratos del hombre, aun en los más alejados del núcleo personal, convirtiéndolos en una reproducción exacta de sí misma. Los dones preternaturales creaban, por tanto, el espacio en el que podía tomarse como acción de la libertad pura esa decisión que se le había encomendado al hombre.

Entre esos dones están, sobre todo, la integridad como inmunidad de la concupiscencia y la inmortalidad.

b) Don de integridad.

Según Pablo (Rom 5,12-7,25), la «concupiscencia» (ἐπιθυμία) está estrechamente unida con el pecado. Se le llega a llamar también pecado (Rom 6,12), pero no se identifica con él, sino que designa esa fuerza interna que impulsa al hombre a pecar. Para Pablo (Rom 7,7; 1 Cor 10,6), es incluso la raíz de toda la culpa humana, el egoísmo radical del hombre, que no quiere ser criatura ni recibir de Dios su vida, sino que pretende disponer de sí mismo por sí y con sus propias fuerzas. Por eso puede resumir toda la ley divina en estas palabras: «No codiciarás» (Rom 7,7). Según la exégesis implícita del Génesis hecha por Rom 7,7-25, Adán «no conoció la concupiscencia» mientras estuvo en el estado de «vida». Fue el precepto lo que le despertó y lo que le hizo engendrar el pecado y la muerte. Por consiguiente, la concupiscencia está en estrecha relación con el pecado, sin ser por eso una acción libre o culpable. «Procede del pecado y nos inclina al pecado» (DS 1515 = NR 225). El reino de la *epithymía* empezó con la culpa de Adán. Por tanto, no ejerció su dominio mientras se dio la gracia del estado original.

Estas palabras, que todavía no nos dicen nada sobre la estructura interna de la concupiscencia y de su ausencia, se entienden y se continúan en la patrística más tardía y en la teología medieval en el sentido de la *rectitudo naturae* de Agustín. La ausencia de concupiscencia (= integridad) significa aquí, en primer lugar, la unidad y cohesión de la persona con la subordinación de las potencias inferiores a las superiores, estando todas ellas a disposición del espíritu sometido a Dios. En sentido estricto, la integridad se entiende como la ausencia perfecta de impulsos sensibles en cuanto se oponen al espíritu y tienden hacia el mal, de tal manera que o estaban apagados desde el principio o estaban atados por la fuerza del espíritu elevado gratuitamente.

En los documentos del magisterio de la época de las controversias pelagianas, en el concepto de la *integritas* (DS 389) y sobre todo en el concepto de la *libertas* (DS 239, 242, 370-371, 383, 622) se incluye la inmunidad de concupiscencia, aunque no se la menciona expresamente como tal.

Aclaremos el sentido exacto de estas afirmaciones a partir de la esencia de la concupiscencia [22]. La concupiscencia no consiste tan sólo en el deseo del mal. En ese caso, no podríamos explicarnos por qué la sensibilidad, ciega para los valores morales, despertó para oponerse tan sólo a los objetos moralmente buenos. La concupiscencia es más bien la facultad que tiende de modo permanente contra la voluntad del espíritu y se convierte en apetito «malo» cuando se dirige contra la voluntad de obrar el bien. La voluntad de decisión de la persona en el hombre posadamita deberá moldear continuamente los estratos infrapersonales del hombre e imponerse a la propia tendencia a la inercia, moralmente indiferente. En esa dirección de la inclinación corporal y sensible, tan distinta de la voluntad de la persona, y en el impulso hacia el mal por efecto del pecado original se nos muestra su tendencia a la inercia en el estado actual, sobre todo como oposición al bien y propensión al mal, a pesar de que por su esencia natural puede presentarse igualmente como oposición al mal. En cuanto que el hombre experimenta la concupiscencia, así entendida, en el terreno sexual, el sentimiento de pudor puede ser también un signo del apetito sexual y, por tanto, del apetito en general, aunque primariamente contiene otros elementos. Esta oposición, fundada en la esencia del hombre, está en el orden presente inseparablemente unida a esa

[22] Cf. K. Rahner, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia,* en *Escritos* I, 379-416.

epithymía paulina que radica en el espíritu, y no en el cuerpo ni en la sensibilidad, y que impulsa al hombre como persona libre a oponerse a lo dispuesto por Dios.

La integridad del paraíso significa, por tanto, la inmunidad de la concupiscencia en este sentido amplio. En la gracia del estado original, el hombre poseía la capacidad de llegar a la perfecta posesión de sí mismo, de forma que el espíritu no estaba sometido a ese impulso elemental al mal y comunicaba también a los estratos no personales esa voluntad de decisión suya que se mueve en la pura libertad, sea porque no existía la tendencia a la inercia, sea porque la superaba con el poder de su libertad. Así cabe compaginar perfectamente con las fuentes la opinión de Duns Scoto de que la integridad del paraíso se parece en su estructura al ejercicio de la virtud del redimido. Por tanto, podemos decir con Scoto que la tendencia a la inercia de los estratos inferiores pertenece a la esencia del hombre y que por eso no estuvo apagada ni siquiera en el paraíso. La voluntad espiritual debía imponerse de una manera semejante (e igualmente dolorosa) a como lo hace después de la caída, con la única diferencia de que la gracia del estado original comunicaba al espíritu del hombre un poder que ahora ya no posee.

c) Don de inmortalidad.

Según el testimonio de la Escritura y de la tradición, la muerte es consecuencia y manifestación del pecado (Gn 2,17; 3,19; Sab 2,14; Rom 5,12; DS 222, 372, 1511). Con ello se dice implícitamente que según la voluntad originaria de Dios hubiera debido ocurrir de otro modo y que el hombre estaba destinado a la vida auténtica e imperecedera.

Las declaraciones fundamentales las encontramos en el relato del yahvista acerca del paraíso y del pecado. Dios amenaza al hombre con la muerte en caso de que no cumpla su mandato y coma del árbol del conocimiento que le ha prohibido: «Porque el día que comieres de él, morirás sin remedio»; «Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado; porque eres polvo y al polvo tornarás» (2,17; 3,19). Para el yahvista, se hallaba, por tanto, el primer hombre ante la elección entre su propia voluntad opuesta a Dios, que debía traerle la muerte, y la obediencia al mandato divino, que le prometía a cambio la vida. El hecho de que el hombre ahora deba morir y de que la muerte le llegue con tanta amargura está para el yahvista tan unido al pecado como la fatiga del trabajo, las espinas y abrojos, los dolores del parto y la relación perturbada entre los dos sexos.

Para entender mejor estas afirmaciones reflexionemos sobre estos puntos: para la fe de Israel, lo amargo y destructor de la muerte no consistía propiamente en la muerte corporal, sino en el hecho de que el muerto se ve excluido de Israel, de la comunidad de salvación y de su culto, y de que le abandona el mismo Dios (Is 38,18; Sal 88,6.12; Sal 6,6, etc.). Se considera, por tanto, la muerte como una realidad primariamente religiosa ante la cual disminuye la importancia del fin terreno de la vida. «Del mismo modo que el concepto de vida no abarca solamente la vida corporal, sino también todo lo que obtiene el justo como recompensa a su virtud, y en primer lugar, la amistad con Dios, el concepto de muerte incluye todo lo malo que le sucede al hombre como castigo por sus pecados, y en primer lugar, la pérdida de la amistad con Dios» [23]. Lo mismo se sigue de Sab 2,23s, donde con las palabras «la muerte que entró en el mundo por envidia del diablo» se alude claramente a la lejanía de Dios, y no a la muerte corporal; porque sólo su-

[23] Haag, DB 1626.

fren esa muerte «los que le pertenecen (al diablo)», mientras que los justos «están en las manos de Dios».

«Vida» y «muerte» son, además, conceptos centrales en la teología israelita de la alianza. El pueblo debe elegir entre la vida y la muerte (Dt 30,15-20), sin que ello implique que se encuentra en posesión actual de la inmortalidad. La vida se promete más bien como premio de la obediencia, mientras que la desobediencia a la palabra de Dios trae consigo la muerte (Ez 3,18-21; 14,13-23; 18; 20,11.13. 21; Hab 2,4; Bar 4,1). La postura de Israel corresponde aquí a la postura de Adán. Como ya hemos visto, en el libro de Jesús Ben Sira (Eclo 17,1-14) se funde expresamente a ambos.

A la luz de estas palabras, los conceptos de «vida» y «muerte» de Gn 2-3 se refieren principalmente y en su intención propia a la vida con Dios en la obediencia a su palabra y a la separación de Dios en la culpa, muerte del alma. Así como la situación de Adán corresponde a la situación del pueblo de Israel al hacerse la alianza, también los conceptos de «vida» y «muerte» como posibilidades de su decisión tienen en ambos casos un sentido similar. La muerte corporal, a la que se ve sometido el hombre, es imagen y signo de la lejanía de Dios. La vida que Dios le promete es la comunidad duradera e inalterada con el Dios vivo.

También el pasaje fundamental del NT, Rom 5,12, nos confirma este resultado[24]. La «muerte» de la que habla Pablo como consecuencia perniciosa del pecado es, en último término, la pérdida de la vida divina, la lejanía de Dios[25], la que nos remite como un signo la muerte corporal con toda su amargura. La vida que precede a esta «muerte» hay que entenderla, por tanto, en el mismo sentido amplio como comunidad gratuita con el Dios de la vida eterna.

A pesar de las descripciones fantásticas sobre el estado de magnificencia en el paraíso, que en buena parte se deben a la teología del rabinismo judaico, los Padres subrayan también que la inmortalidad de Adán era solamente consecuencia y signo de la comunidad gratuita con Dios. Con frecuencia (sobre todo en Agustín y en muchos escolásticos primitivos) se relaciona la inmortalidad con los frutos del árbol de la vida. En la alta Escolástica, el árbol de la vida desempeña un papel cada vez más insignificante. La inmortalidad se considera una parte de la *iustitia originalis* y es efecto de la misma causa que ésta. Para Scoto, el hombre del estado original no era tampoco inmortal en sentido terreno y corpóreo. El proceso de descomposición natural del cuerpo habría producido la muerte más tarde o más temprano. Solamente habría alcanzado la inmortalidad si le hubiera llamado Dios a sí antes de la disolución del cuerpo.

Dentro de una reflexión sistemática hemos de considerar la conexión que se da entre la concupiscencia y la muerte y entre la integridad y la verdadera vida. Del mismo modo que la concupiscencia, fruto del pecado original, alcanza su punto culminante en la muerte, porque el hombre en ese momento no puede ya disponer de manera activa de sí mismo, sino sólo soportar eso que se presenta sin haberlo llamado, la integridad original se habría consumado también en la verdadera vida. Incluso en el caso de una decisión buena, la vida terrena de Adán habría tenido que transformarse en la verdadera vida eterna, y el *status viae,* en la consumación de la meta, y quizá esa buena decisión habría sido ya el acto de dicha transformación.

Así, pues, la libertad de la necesidad de morir significa en el paraíso que al hombre creado de la tierra, y, por tanto, mortal por naturaleza, se le ha «pro-

[24] S. Lyonnet, *Le péché originel et l'exégèse de Rom 5,10-15:* RSR 44 (1956) 63-89.
[25] M. Schmaus, *Dogmatik* II (Munich ⁴1949) 374.

metido» [26] la vida eterna, que incluye la transfiguración del cuerpo, como fruto de su obediencia. Esa vida, entendida de este modo, es la que ha perdido el hombre con su culpa. Pero la promesa misma no le fue retirada nunca. La vida que debía conseguir Adán mediante un acto de obediencia es ahora fruto gratuito de la imitación de Cristo, imitación que se acredita en la experiencia de la muerte. Por tanto, sólo ha cambiado el camino que conduce a la misma meta.

d) Dones de sabiduría e impasibilidad.

Algunas veces se menciona también entre los dones del paraíso los dones de sabiduría e impasibilidad. Para probar el don de sabiduría se suelen apoyar en el acto de imposición de nombres a los animales por parte de Adán (Gn 2,20) y en las palabras sobre la mujer (2,23s). Además, se acude al principio de que Adán, como primer padre de la humanidad, debía ser más perfecto que toda su descendencia y poseer un saber general (que varios teólogos medievales extienden también al campo de las ciencias experimentales posteriores) para poder instruir a su posteridad. Sin embargo, el acto de imposición de nombres a los animales no tiene otra misión que expresar la situación de dominio en la que se encuentra el hombre frente a ellos. Las palabras sobre la mujer nos hablan de lo estrechamente unidos que están ambos sexos. Puesto que el saber de la humanidad crece también con la experiencia —y no sólo por la instrucción—, es suficiente que el primer hombre tuviera las fuerzas espirituales normales de todos los hombres. La misma decisión religiosa a la que estaba llamado Adán no presupone un conocimiento explícito del contenido concreto de la fe en el sentido de un amplio saber de dicha fe. Ni la posibilidad de la decisión ni su profundidad ni su alcance salvífico dependen de la cantidad de saber que se posee. De ahí que no sea necesario suponer una revelación por la palabra, sobrenatural y aceptada conscientemente, en el sentido de una instrucción divina de Adán. La decisión religiosa es posible siempre que el hombre asume su existencia en libertad sabiendo que es responsable ante Dios de lo bueno y lo malo. Para explicar el dogma del estado original basta estrictamente la experiencia de ese saber que normalmente consideramos asequible al «conocimiento natural de Dios».

El relato del Génesis no contiene nada que nos indique la ausencia de sufrimientos propiamente dicha en el primer hombre. Incluso subraya la obligación de trabajar. Los castigos, entre los que se cuenta también la fatiga de la vida y del trabajo, no implican una mutación de la naturaleza ni de las fuerzas físicas del hombre, sino que deben referirse a una diversa postura del hombre frente a las circunstancias de la vida que provienen de la misma realidad terrena en cuanto tal. La ausencia de sufrimiento en sentido propio no puede conjugarse con el mundo que nosotros conocemos.

e) Relación de la gracia con los dones del paraíso.

Podemos ver en la gracia, con Scoto y muchos otros, la causa última de todos los dones del paraíso. La opinión contraria, que defiende, por ejemplo, Suárez y que afirma que los dones preternaturales sólo son fruto de un decreto divino y para el tiempo del estado original, y que, por tanto, no se han presentado unidos por una conexión interna, se basa en el hecho de que en Cristo únicamente se nos ha restituido la gracia santificante, pero no esos dones. Este pre-

[26] *Ibid.*

supuesto es discutible. La gracia de la redención no se habrá realizado plenamente hasta que el hombre alcance la libertad feliz de los hijos de Dios (= integridad) en la gloria de la vida eterna (= inmortalidad). La integridad y la inmortalidad son consecuencias connaturales de la gracia de la redención en general y no están unidas a ella de manera meramente externa. Pertenecen a su forma perfecta de manifestación. La diferencia entre el paraíso y el tiempo de la redención sólo reside en la forma de su realización: lo que le debía haber correspondido definitivamente al primer hombre después de una única decisión buena es ahora fruto de la superación dolorosa del pecado y la muerte. En ese sentido, la gracia de la redención lleva también consigo la integridad y la inmortalidad, por lo que una antigua tradición cristiana habla con todo derecho de la vida cristiana como de una «vuelta al paraíso» [27].

6. *Historicidad del estado original*

No se concede un justo significado a la doctrina de la Escritura y de la Iglesia si se entiende el estado original de una manera puramente simbólica, como una afirmación sobre la situación del hombre en general. Se trata más bien de un suceso único en el comienzo temporal de la historia de la humanidad. El hombre había sido creado por Dios en estado de gracia, y por su acción culpable ha perdido para él y para toda la humanidad la vida divina que se le había otorgado; de esa manera ha dado origen a esta situación calamitosa en la que nacemos todos. En este sentido, el estado original es verdaderamente histórico. Es verdad que, como la voluntad salvífica de Dios anunciada en la gracia del paraíso se mantiene inmutable a pesar de la culpa de Adán, culpa cuyas consecuencias sufren todos los hombres y que se repite una y otra vez, el estado original y la caída siguen siendo algo presente, y puede verse en ellos una afirmación sobre el hombre y su salvación en general.

Lo que nos narra el relato del paraíso más allá del estricto contenido religioso es una forma de expresión y no un contenido doctrinal. El mismo carácter prodigioso e inverosímil de muchos de sus rasgos nos indica que no se trata de un mundo real (esencialmente cambiado respecto del actual), sino que sólo se preocupa del hombre y de la grandeza de su vocación. El paraíso no ha existido nunca como «jardín», pero sí se ha dado la gracia del primer hombre. Por tratarse de una realidad espiritual y religiosa, el estado original resulta fundamentalmente inaccesible a los métodos de conocimiento de las ciencias profanas.

El dogma del estado y pecado originales no nos dice tampoco nada sobre la apariencia corporal del primer hombre. Podemos imaginárnoslo si queremos como un tipo biológico y morfológico todavía «primitivo». Desde el momento en que una criatura es persona, esto es, espíritu que se posee a sí mismo, es interlocutor de Dios y está capacitada para la decisión religiosa ante Dios. Esa capacidad no presupone sino la posesión del alma espiritual, no un estadio determinado de civilización ni una amplia formación científica. La cuestión acerca del tipo del primer hombre según la historia de la evolución y acerca de la época geológica en que aparece sobre ella es objeto exclusivo de las ciencias naturales.

La Escritura y la tradición para nada hablan de la duración del estado original. Si aceptamos con Tomás (*S. Th.* I-II, q. 89, a. 6) que el primer acto propiamente libre y consciente del espíritu humano es una decisión sobre sí mismo

[27] A. Stolz, *Theologie der Mystik* (Ratisbona 1936; trad. española: *Teología de la mística,* Madrid 1952).

en relación con su último fin, en la que tiene lugar al mismo tiempo o bien la entrega creyente en la gracia de la justificación o la separación de Dios por la culpa grave, podemos admitir también que ese primer acto libre de Adán consistió en una decisión culpable. Semejante acto puede extenderse a lo largo de cierto espacio de tiempo sin que se pierda su unidad interna. En ese caso, las gracias y dones del estado original habrían tenido la única función de hacer posible esa decisión y de prepararle el terreno adecuado. Según esta concepción, Adán no habría pronunciado nunca su sí libre a la vocación antes de la caída.

Una gracia semejante, que santifica al hombre antes de que adopte una postura personal, es la que conocemos en el orden actual en el bautismo de los niños. En el sacramento del bautismo se le comunican al niño la gracia y las virtudes sobrenaturales, de forma que vive verdaderamente *in iustitia et sanctitate,* sin que todavía haya pronunciado su sí libre respecto a esa situación. De manera similar se le habría dado al primer hombre la gracia del estado original en el primer momento de su existencia, como un don que habría tenido que aceptar libremente para que se realizara en su plenitud, pero que en realidad no aceptó, sino que lo rechazó y de esa manera lo perdió. Esta concepción podría apoyarse en una doctrina todavía muy extendida en el siglo XV, según la cual Adán no hizo antes de la caída ningún acto propiamente sobrenatural y meritorio [28]. También la doctrina de la *creatio in naturalibus,* que nunca ha sido rechazada por la Iglesia, estaría muy próxima a esta teoría.

WOLFGANG SEIBEL

BIBLIOGRAFIA

(Además de los manuales y de las obras citadas en el texto)

I. SOBRE LA SEMEJANZA DIVINA DEL HOMBRE

Bibliografías detalladas en:

CFT II (Madrid 1966) 346-356 (S. Otto).
LThK IV (Friburgo 1960) 1087-1092 (H. Gross, F. Mussner y F. Lakner).
RAC IV (Stuttgart 1959) 459-479 (H. Merki); 771-786 (G. B. Ladner).
SM III (Barcelona 1973) 487-493 (A. Sand).
ThW II (Stuttgart 1935) 386-396 (Kleinknecht, V. Rad y Kittel).

Beautecueil, M. J. de, *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin* (París 1952) 45-82.
Bernard, R., *L'image de Dieu d'après saint Athanase* (París 1952).
Burghardt, W. J., *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (Woodstock 1957).
Burkhart, A., *Gottes Ebenbild und Gleichnis* (Friburgo 1962).
Cairns, D., *The Image of God in Man* (Londres 1953).
Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (París 1956).
Eltester, Fr. W., *Eikon im Neuen Testament* (Berlín 1958).

[28] Cf. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde:* «Augustiniana» 3 (1953) 45.

Gross, H., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen,* en H. Gross y F. Mussner (eds.), *Lex tua veritas* (Festschrift H. Junker; Tréveris 1961) 89-100.
Hödl, L., *Zur Entwicklung der frühscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen,* en *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge* (Lovaina 1960) 347-359.
Horst, Fr., *Der Mensch als Ebenbild Gottes,* en Fr. Horst, *Gottes Recht* (Munich 1961) 222-234.
Jervell, J., *Imago Dei. Gn 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (Gotinga 1960).
Köhler, L., *Die Grundstelle der Imago-Dei Lehre, Gn 1,26:* ThZ 4 (1948) 16-22.
Latour, J. J., *Imago Dei invisibilis. Esquisses sur les relations de l'anthropologie chrétienne et de la psychologie du Christ,* en H. Bouessé y otros, *Problèmes actuels de christologie* (Brujas 1965).
Leys, R., *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse* (Bruselas 1951).
Lohse, E., *Imago Dei bei Paulus,* en *Libertas christiana* (Festschrift F. Delekat; Munich 1957) 122-135.
Madariaga, B., *La «imagen de Dios» en la metafísica del hombre según San Buenaventura:* «Verdad y Vida» 7 (Madrid 1949) 145-194, 297-335.
Mayer, A., *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens Alexandrinus* (Roma 1942).
Merki, H., *Homoiosis Theo. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa* (Friburgo 1952).
Otto, S., *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian:* MThZ 10 (1959) 276-282.
Schmidt, K. L., *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament:* «Eranos-Jb.» 15 (1947) 149-195.
Söhngen, G., *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen,* en *Die Einheit in der Theologie* (Munich 1952) 173-211.
Somers, H., *L'homme, image de Dieu. Origine du thème:* «Bijdragen» 20 (1959) 126-145.
— *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne,* en *Augustinus Magister* I (París 1954) 451-462.
Stamm, J. J., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT* (Zollikon 1959).
Staudenmaier, F., *Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen:* ThQ (1830) 199-284, 403-524.
Struker, A., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christl. Literatur der ersten zwei Jahrhunderte* (Münster 1913).
Vriezen, Th. C., *La création de l'homme d'après l'image de Dieu:* OTS 2 (1943) 87-105.
Willms, H., *Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus,* t. I, *Philo v. Alexandria* (Münster 1935).
Wilson, R. McL., *The Early History of the Exegesis of Gn 1,26,* en *Studia Patristica* I (Berlín 1957) 420-437.
— *Gn 1,26 and the New Testament:* «Bijdragen» 20 (1959) 118-125.

II. PARAISO Y JUSTICIA ORIGINAL

Breuning, W., *Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Strassburg* (Tréveris 1959).
Bruch, R., *Die Urgerechtigkeit als Rechtheit des Willens nach der Lehre des hl. Bonaventura:* FStud 33 (1951) 180-206.
Bürke, G., *Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen:* ZKTh 72 (1950) 1-39.
Cothenet, E., *Paradis:* DBS VI (1960) 1177-1220 (con bibliografía).
Dubarle, A.-M., *Le péché originel dans l'Écriture* (París 1958; trad. española: *El pecado original en la Escritura,* Madrid 1971).
Feiner, J., *Origen, estado primitivo y protohistoria del hombre:* PTA (Madrid 1961) 304-334.
— *Urstand:* LThK X (1965) 572-574.
Feldmann, J., *Paradies und Sündenfall* (Münster 1913).

Frey, J.-B., *L'état originel de la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ:* RSPhTh 5 (1911) 507-545.
Fries, A., *Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm v. Auxerre* (Friburgo 1940).
Goosens, W., *Immortalité corporelle:* DBS IV (1949) 298-351 (con bibliografía).
Haag, H., *Die Themata der Sündenfall-Geschichte,* en H. Gross y F. Mussner, *Lex tua veritas* (Festschrift H. Junker; Tréveris 1961) 101-111.
— *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart 1966).
Haes, P. de, *De schepping als heilsmysterie* (Tielt, s. a).
Humbert, P., *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel 1940).
Kaup, J., *Zum Begriff der iustitia originalis in der älteren Franziskanerschule:* FStud 29 (1942) 44-55.
Kors, J.-B., *La Justice primitive et le Péché originel d'après St. Thomas* (Le Saulchoir 1922).
Labourdette, M.-M., *Le péché originel et les origines de l'homme* (París 1953).
Lagrange, M. J., *L'innocence et le péché:* RB 6 (1897) 341-379.
Landgraf, D I/1, 37-50 *(Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Frühscholastik);* 82-99 *(Das Können des Willens im Zustand der Urunschuld).*
Michel, A., *Justice originelle:* DThC VIII/2 (1925) 2020-2042 (con bibliografía).
Rahner, K., *La hominización en cuanto cuestión teológica,* en K. Rahner y P. Overhage, *El problema de la hominización* (Cristiandad, Madrid) 17-84.
Renckens, H., *Creación, Paraíso y Pecado Original* (Madrid 1969).
Rendtorff, R., *Gn 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten:* KuD 7 (1961) 69-78.
Roo, W. A. van, *Grace and Original Justice according to St. Thomas* (Roma 1955).
Rost, L., *Theologische Grundlagen der Urgeschichte:* ThLZ 82 (1957) 321-326.
Scarinci, L., *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino* (Roma 1947).
Schmaus, M., *Das Paradies* (Munich 1965).
Slomkowski, A., *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant St. Augustin* (París 1928).
Viglino, H., *De mente Sancti Anselmi quoad pristinum hominis statum:* DTh (P) 42 (1939) 215-239.
Vollert, C. O., *The Doctrine of Hervaeus Natalis on Primitive Justice and Original Sin* (Roma 1947).
Zumkeller, A., *Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde:* «Augustiniana» 3 (1953) 35-62, 165-193.

CAPITULO X

EL HOMBRE EN PECADO

En su revelación, Dios nos dice quién quiere ser él para nosotros y qué debemos ser nosotros para con él. Nuestra relación para con el Dios de nuestra salvación es la unidad concreta de los diversos momentos que se describen analíticamente en estos capítulos. En nuestra relación de criaturas con el Creador y de favorecidos por la gracia con el Dios de la alianza va incluido el hecho de que el hombre esté situado ante Dios con posibilidad de responderle, recibirle en la fe o rehusarlo en el pecado. Y la palabra del Dios revelador nos pone ante los ojos, a todos y a cada uno en particular, que el pecado se ha hecho poderoso en nosotros y sobre nosotros, de manera que necesitamos del perdón de Dios en Cristo como redención. «La Escritura encerró todo bajo el pecado, a fin de que la promesa fuera otorgada a los creyentes mediante la fe en Jesucristo» (Gál 3,22).

En el AT, los profetas y los historiadores sagrados, los «primeros profetas», forman la conciencia de Israel y descubren el pecado en el pueblo de Dios. Isaías comienza su predicación con una dura llamada: «Gente pecadora, pueblo marcado por la culpa; semilla de malvados, hijos de perdición» (Is 1,4). A Jeremías, profeta de la ruina de Judá, le dice Yahvé: «Recorred las calles de Jerusalén, mirad bien y enteraos; buscad por sus plazas a ver si encontráis a alguien que practique la justicia, que busque la verdad, y yo le perdonaría... Pues bien: todos a una habían quebrado el yugo y arrancado las coyundas» (Jr 5,1.5). Para los profetas es un axioma que los pueblos paganos son pecadores, sobre todo por su idolatría; pero ello no es motivo para que Israel se engría sobre ellos: «Pues el pecado de la hija de mi pueblo es mayor que el pecado de Sodoma» (Lam 4,6; Ez 16,46s). Además, el pecado se extiende no sólo sobre los contemporáneos de los que hablan de este modo, sino que mancha también al pueblo de Dios en toda su historia. Los primeros pecados comenzaron ya en los días de los primeros amores, en el tiempo de la marcha por el desierto, cuando el pueblo provocó a su Dios con sus quejas y con el culto del becerro de oro. Según Ezequiel, pecó ya en el mismo Egipto (Ez 20,6-10; 23,3-7). La historia de los patriarcas muestra ya pecados en el patriarca Jacob o Israel, y tampoco Abrahán era totalmente consecuente en su fe. Por lo demás, procedía de aquel grupo de pueblos que, ya desde los tiempos de Noé, se había cargado de pecados. Así, Israel y toda la humanidad son pecadores delante de Dios. «Vuestro patriarca pecó ya contra mí» (Is 43,27). Esta afirmación acerca de Jacob, el patriarca, el que lleva el nombre de Israel, sirve también para la humanidad en su conjunto. De esta perspectiva nació el relato acerca del pecado «del hombre» en el libro del Génesis (Gn 3).

El NT no habla de otro modo del pecado de todos los hombres. La incredulidad que conducirá a la reprobación del Mesías será censurada por el mismo Jesús (Mt 23) y por Esteban (Hch 7) como consecuencia de los pecados de los

padres. Pablo comienza su doctrina de la redención en la carta a los Romanos, describiendo tanto los pecados de los paganos como los de los judíos, y concluye que todos están bajo la cólera de Dios: «Nadie es justo, ni uno solo» (Rom 3, 10; cf. Sal 14,2). En el capítulo 5 de esta carta, que está lleno de júbilo por la abundancia de la redención, se contrapone a Cristo con el personaje central del capítulo 3 del Génesis, a quien se concibe como la figura histórica de Adán (Rom 5,12-21), y de este modo los pecados de los descendientes quedan relacionados con los de nuestro primer padre. Desde el principio se repite la constatación (5,12) de que «todos han pecado» (Rom 3,23). Al final del largo capítulo acerca de la reprobación provisional de Israel se repite una vez más la universalidad del pecado y de la gracia: «Pues Dios encerró a todos en la rebeldía, para usar con todos de misericordia» (Rom 11,32). Este mensaje de Pablo es expuesto por Juan en otros términos: por su incredulidad frente a Jesús, «los judíos» reniegan de su padre Abrahán y aceptan por padre al diablo (Jn 8,37-59). El mismo cambio se realiza en toda la humanidad, en «el mundo»: al rechazar a Cristo, la humanidad pasa del mundo al que Dios quería tanto, que le envió su Hijo unigénito (Jn 3,16), al mundo que está bajo el demonio, al que tiene como príncipe y que por ello odia a Cristo y a los suyos, al mundo al que Cristo no se manifiesta, por el que Cristo no pide nada; pasa, en fin, al mundo de las tres concupiscencias, que va de mal en peor (Jn 1,10; 12,31; 14,19.22; 15,18s; 16,8-11; 17,9; 1 Jn 2,16; 5,19). El pecado del mundo se sitúa frente al Cordero de Dios (Jn 1,29).

En las páginas que siguen intentaremos elaborar teológicamente, a la luz de la tradición y del magisterio, lo que se nos expone en estas y otras muchas palabras de la Escritura. En una primera lectura de los textos aducidos nos llama ya la atención el inmenso poder que tiene el pecado en nosotros y por encima de nosotros. Por eso estaría más de acuerdo con la Escritura examinar primero el pecado en la comunidad y luego el pecado en cada uno de los hombres. Pero para ser más claros y para simplificar la estructura de este capítulo vamos a proceder analíticamente y a invertir el orden. Por eso tratamos primeramente del pecado tal y como concierne a cada hombre individual; estudiaremos su carácter de oposición, su procedencia de la libertad, su esencia, su relación con Dios, su castigo y las consecuencias que tiene en el mismo hombre pecador. Solamente después hablaremos de problemas que están relacionados con nuestra común solidaridad en el pecado y que se hallan en estrecha relación con el tema bíblico del «pecado del mundo» y con el tema tradicional del pecado original.

SECCION PRIMERA

ESENCIA DEL PECADO

1. *Aspectos del pecado*

a) Falta contra Dios y la creación.

Las palabras más usadas en la Escritura en el sentido de pecar [1], la hebrea *hātā* y la griega ἁμαρτάνω, tienen el significado originario de «faltar», pero

[1] Cf. G. Quell, G. Bertram, G. Stählin y W. Grundmann, *Ἁμαρτάνω*, etc.: ThW I, 267-320; S. Lyonnet, *De peccato et redemptione* I (Roma 1957).

a menudo en el contexto se transforman en violar, faltar contra uno, faltar *contra Dios*. Es verdad que nuestra concepción usual de pecado se refiere a una falta contra la *ley* del Dios de la Biblia, pero debemos pensar hasta qué punto esta ley se incluye en la alianza y es impuesta por «Yahvé tu Dios» (cinco veces en Ex 20,2-12). El pecado encuentra por eso su forma más típica en la idolatría, que es el primer pecado prohibido en el decálogo (Ex 20,3 = Dt 5,7), el primero en ser recriminado al pueblo por los profetas (Am 2,4; Os 2,4; Miq 1,7; Jr 1, 16; Sab 1,4; Bar 1,22; Is 57,5; Ez 6,1) y en el que los otros pecados tienen su origen (Sab 14,22-31; Rom 1,18-32). La idolatría significa, sobre todo, injuria *(peša')*, reto *(kā'as)* y desprecio *(nā'as)* de Yahvé y tiene el carácter de ruptura de la alianza, así como de adulterio para con Dios. Esta concepción veterotestamentaria es ratificada por el NT y ahondada al mismo tiempo, pues Cristo nos descubre que el pecado va dirigido, en último término, contra el reino de Dios, contra él mismo (Mt 10,33; 11,20.24; 12,38-42; Jn 15,18.23-25) y contra el Espíritu Santo (Mc 3,28s y par.).

Pero Dios es el Creador que nos ha dado la gracia en Cristo. El pecado, por ello, va dirigido no sólo contra Dios, sino también contra la creación, objeto de la benevolencia de Dios. El pecado, según una definición usual, recibe el nombre de «aversio a Deo et conversio ad creaturam»; pero estas últimas palabras dan ocasión a malentendidos y a una ascética no cristiana si no se entienden explícitamente como una inclinación *desordenada* hacia las criaturas. Este desorden puede consistir en que la criatura se constituya en ídolo, pero puede también significar una perturbación del orden interior del mundo. Como el amor se extiende a Dios y a la creación, así el pecado, que es siempre negación de amor, va dirigido contra la realidad total de Dios y de su creación, contra la comunión con Dios y con el prójimo. Esto era ya conocido en la antigua alianza, aunque no con todas las proporciones y consecuencias que en la nueva, en la que Cristo equipara el amor a Dios con el amor al prójimo (Mc 12,28-34 par.) y nuestra relación con el prójimo con la relación consigo mismo (Mt 25,31-46). Que el hombre de hoy considere el pecado ante todo como una falta contra el prójimo es un gran paso hacia adelante frente a una imagen cultural en la que los mandamientos de Dios se consideraban preponderantemente como prescripciones exteriores y su respeto nos alienaba a menudo del prójimo. Porque quien atenta contra el prójimo comete una falta contra un ser que está abierto a su Creador y para quien este Creador desea ser Padre en Cristo.

b) Trastorno de la relación sobrenatural entre Dios y el hombre.

De lo que acabamos de decir se sigue que el pecado se opone a una realidad *sobrenatural*. Por cierto, hay pecados que van directamente contra el orden de la creación, por ejemplo, el asesinato; hay también pecados que chocan directamente contra las relaciones sobrenaturales que nos unen con Dios y a unos con otros, por ejemplo, la apostasía y el escándalo que de ella se sigue. En la Escritura aparece este último tipo de pecado muy frecuentemente: en su forma más extrema y rigurosa era el pecado contra el Espíritu Santo, y también, bajo la forma de incumplimiento de la ley, iba dirigido contra «Yahvé tu Dios». Esto manifiesta claramente que la creación con su orden se considera como asumida por Dios en alianza de benevolencia. Por eso también el hombre concreto pecador está elevado a la vida de la gracia o, al menos, está destinado a ella. El hombre al que se le ha regalado la vida de la gracia puede pecar si la rehúsa directamente: por la apostasía, por el endurecimiento o por una resistencia consciente a la invitación de Dios a vivir una vida íntima con él. Pero también cuando

el hombre peca dentro de la esfera de las relaciones interpersonales queda indefectiblemente afectado, en el fondo, el diálogo entre el Dios que otorga la gracia y el hombre agraciado con ella; por eso el hombre puede perder la vida de la gracia por ese tipo de pecados. Es evidente que esto no es sólo posible dentro de la Iglesia de Cristo, sino en cualquier parte donde Dios otorgue su gracia. A todo hombre se le ofrece la gracia de alguna manera, ya que la voluntad salvífica de Dios es universal; en cualquier caso, todos los hombres están elevados al orden de la gracia y dirigidos a un orden sobrenatural. Por eso, en nuestro mundo, el pecado tiene siempre un carácter sobrenatural; incluso cuando su contenido pueda quedar enmarcado dentro de lo natural, de hecho es una respuesta sobrenatural (negativa) a una gracia sobrenatural. Se podría, también aquí, especular acerca de la creación —no real, sino sólo posible— sin un fin sobrenatural, acerca de la *natura pura;* en ese caso, nuestras palabras serían meramente analógicas con respecto al pecado; pues éste es solamente un «no» contra Dios allí donde la mera relación natural entre Creador y criatura puede aún ser denominada diálogo.

En realidad, los pecados que van directamente dirigidos contra el Dios salvador van en contra de las virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad. Ahora bien: la caridad, que tiene por objeto el amor a Dios y al prójimo, es también alma, «forma» de las virtudes morales, que rigen directamente nuestras relaciones intramundanas. Junto al amor son eso mismo también las otras virtudes teologales, pues el amor encuentra su luz en la fe y su fuerza en la esperanza (como, a su vez, la fe y la esperanza sólo viven plenamente del amor). Fe, esperanza y caridad, las tres juntas, están presentes como alma de las virtudes morales. No podrían estar presentes de otro modo sino personificadas, y precisamente personificadas en las virtudes morales, si incluimos en éstas la virtud de la adoración a Dios, la *religio,* que tiene como objeto la oración, el culto y la predicación. Esto significa que también los pecados contra las virtudes teologales se manifiestan siempre como una ofensa contra la religión o contra otras virtudes morales. Así, la incredulidad frente al verdadero Dios de la salvación puede exteriorizarse en idolatría, pero también en persecución de la fe, en blasfemia y en una actitud nihilista. Y la negación del amor al prójimo origina todos los pecados que cita el apóstol Pablo en el capítulo primero de la carta a los Romanos. Tanto en el plano de la religiosidad como en el de las demás virtudes morales, el «no» del pecado puede manifestarse en una de las dos formas que siempre se implican mutuamente: como usurpación o como repulsa. El no contra Dios tiene para Israel, ante todo, la forma de un intento positivo de «ser igual a Dios» (Gn 3,5), de disponer autónomamente, por la magia y la idolatría, del don libre de Dios, de algo que es propio de Dios, de Dios mismo. La otra forma negativa del pecado se manifiesta en la repulsa de los dones y exigencias de Dios, en el asesinato de los profetas por un pueblo idólatra y en la reprobación del Hijo de Dios mismo por quienes se justificaban a sí mismos, por quienes creían que no tenían necesidad de médico. También el pecado contra el prójimo se manifiesta, ante todo, de esas dos maneras: en la usurpación y en la repulsa. Se trata, por una parte, de lo que Pablo llama «pasiones vergonzosas», a las que veía entregarse a la humanidad idólatra de su tiempo (Rom 1,26): pecados que se apoderan del prójimo, que tratan de disponer de él como de un objeto. Por otra, se trata de todos los pecados de que habla el mismo Pablo en los versículos siguientes (29-31), que manifiestan un sentimiento de repulsa y de enemiga hostilidad contra el prójimo, como «envidia, homicidio, riña, falsía y malignidad».

c) Falta contra las normas de la creación y de la historia de la salvación.

De lo dicho hasta ahora resulta que el pecado significa una violación de las leyes vigentes en el mundo concreto de la creación y de la alianza. No es una violación de unas leyes que se nos dieron en tablas de piedra y se nos impusieron desde fuera de un modo o de otro. El pecado va dirigido no contra la voluntad de Dios *sobre* nuestra realidad, sino contra la voluntad y sabiduría divinas que se expresan *en* nuestro ser. El pecado no es en primer lugar una transgresión de las llamadas «leyes positivas», sino una transgresión de las «leyes esenciales» de la realidad sobrenatural y natural, y, por tanto, sólo de las leyes positivas en cuanto están justificadas por las esenciales. Pero también con esta formulación podemos caer en un malentendido, el malentendido del «esencialismo». El hombre no sólo está situado en una realidad a la que debe conformarse, sino que es además el culmen de la realidad y lleva consigo el encargo de «dominar la tierra» (Gn 1,28), es decir, de construirla, darle forma e incluso de hacerse a sí mismo y darse forma. Nuestra voluntad libre es algo más que una capacidad para afirmar lo que está fuera de nosotros y también algo más que el poder de dominarlo; es, ante todo, la capacidad de darnos a nosotros mismos una actitud y un sentido definitivos. Por eso no debemos solamente recibir normas, sino también darlas; la «naturaleza» no lleva en sí misma normas hechas, sino que tiene la posibilidad de alcanzar un sentido pleno al ser recibida en la relación personal entre nosotros los hombres, que hemos sido recibidos en la alianza con Dios. Solamente el significado que puede tener la naturaleza en esta comunicación o el significado que esta comunicación puede transmitir a la naturaleza constituye la norma moral. El pecado es, por tanto, no sólo rebeldía contra la aceptación de las normas vigentes, sino también negación a colaborar en la construcción y formación de normas sucesivas. La «dureza de corazón» (Mc 10,5; Mt 19,8), por causa de la cual no se llevó a cabo en el judaísmo —como tampoco en el paganismo— la indisolubilidad del matrimonio, puede servir como un ejemplo de pecado que se opone al nacimiento de una norma, aun cuando Jesús, de acuerdo con la concepción de su tiempo, lo describa como abandono de una norma que ya «desde el principio» estaba vigente.

De este modo, el pecado va dirigido contra el sentido de la historia como despliegue de la libertad y, ante todo, contra la historia de la salvación. Aun cuando, por proceder de la libertad, el pecado está en la historia, va contra la historia. Aunque de hecho es sólo posible dentro de la historia de la salvación, es una resistencia que se opone a ella. Bultmann expresa una concepción, que no sólo es moderna y existencialista, sino también bíblica y cristiana, cuando califica al pecado como una caída en el pasado y a la salvación como una apertura del ser al futuro[2]. El pecado es, según esto, la «resistencia al Espíritu Santo», el cual lleva la historia de la salvación a su plenitud a través de los profetas y en Cristo (Hch 7,52). La ἀνομία o pecado contra el Espíritu Santo consiste en que este aspecto es llevado, en la vida privada del hombre pecador, hasta sus últimas consecuencias; se cierra a sí mismo todos los caminos de salvación.

Si el pecado va contra Dios y contra un mundo que ha recibido de él la

[2] R. Bultmann, *Die Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung als Aufgabe*, en *Kerygma und Mythos* I, 29. Con esto no se niega que el pasado pueda ser sujeto de la acción salvadora de Dios. Cf. J. Schniewind, *Antwort an Rudolf Bultmann*, en *Kerygma und Mythos* I, 85.

gracia de la historia de la salvación, va en su totalidad contra Cristo. Con el aumento de la gracia de Dios al enviar a su Hijo al mundo, aumenta también el pecado al rechazar a este Cristo: incluso históricamente existe una interdependencia visible entre el abandono idólatra de Dios, el asesinato de los profetas y la crucifixión de Cristo «porque se hizo Hijo de Dios» (Jn 19,7). Pero el pecado va más todavía contra Cristo, desde el momento en que él, glorificado por el Espíritu, quiere unirnos a sí: desde ese momento toda pérdida, consciente o inconsciente, de la gracia es una negativa a estar con él. Sobre todo, lo rechaza la injusticia que endurece los corazones; por eso nosotros acostumbramos denominar «anticristo» a aquel en quien la apocalíptica del NT ve encarnada esta ἀνομία, al ἄνομος por antonomasia (2 Tes 2,8). Según Juan, el anticristo está ya presente, y es un anticristo todo aquel que no quiere aceptar a Cristo (1 Jn 2,18; 2 Jn 7). En la práctica diaria de la Iglesia, este carácter anticrístico del pecado es la causa de que un pecado por el que se pierde la vida de la gracia haga indigno de la eucaristía. Pablo hizo constar esto acerca del pecado contra el amor fraterno entre los miembros de la Iglesia (1 Cor 11,17-29). Esta falta de amor está en absoluta oposición a «la cena del Señor». La intuición de la Iglesia, sin embargo, ve con toda razón una indignidad semejante en todas las ocasiones en que el hombre perjudica a su prójimo o lo menosprecia como a un objeto; por esa acción, tanto como por la incredulidad o por la resistencia directa a Dios, opone resistencia a la consumación del amor infinito de Cristo al Padre y a nosotros. El plan total de Dios, que concierne al mundo y a cada uno de nosotros, consiste en «recapitular todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, en Cristo Jesús» (Ef 1,10); por el contrario, todo pecado es, de un modo o de otro, una negativa a dejarse incorporar en él.

d) Aspectos interno y externo del pecado.

Cuando se define el pecado como una contravención de la ley de Dios, se sobrentiende que se trata de una contravención *voluntaria*. En el AT no llega a expresarse esto siempre con la misma claridad. A lo largo de toda la Biblia, el interés por la acción humana es más religioso que psicológico; apenas se encuentran nociones, hoy tan fundamentales, como «responsabilidad» y «conciencia». La «libertad» es más un concepto sociológico que psicológico, y así evoluciona hacia la «libertad de los hijos de Dios», pero no llega a un concepto exacto de «libre albedrío». En el derecho humano de Israel, incluso frente a Dios, las transgresiones «sin intención» pasan a menudo por pecados leves, mientras que Yahvé, a veces, aparece castigando sin que ni siquiera se plantee la cuestión de la culpabilidad (1 Sm 13,7-14; 2 Sm 6,6s). Sin embargo, en el mismo AT se formula un principio, sobre todo por parte de los profetas, que desplaza esa concepción legalista y mágica. Es el principio de que «Dios penetra los corazones». El corazón es la interioridad, el punto central de la persona, no sólo las facultades afectivas, sino también y sobre todo la voluntad libre como sede del bien y del mal. «El hombre ve las apariencias, pero Yahvé penetra el corazón» (1 Sm 16,7); Dios castigará a su pueblo, «porque este pueblo se acerca a mí sólo con su boca y sólo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí» (Is 29,13). En el NT, Jesús hace suya esta concepción y aclara que el hombre no se mancha con lo que entra por la boca, sino con lo que sale del corazón (Mc 7,1-23). No son las propiedades y consecuencias de la acción humana que se pueden constatar y medir desde fuera las que hacen en realidad al hombre bueno o malo delante de Dios, sino la respuesta de la persona libre plasmada en esas acciones. Mientras el hombre no se expresa a sí mismo en sus

actividades exteriores, realiza solamente «acciones del hombre» *(actus hominis)*, que no pertenecen al orden moral. Las «acciones humanas» *(actus humani)*, por el contrario, que pertenecen al orden moral, son acciones del hombre en cuanto hombre, en cuanto persona. Nacen de la libertad, que es propiedad de la persona en cuanto tal; de la «voluntariedad» *(voluntarietas)*, y mientras se realizan aquí sobre la tierra, donde el hombre todavía puede elegir en atención a su último fin, proceden de un modo especial del libre albedrío *(liberum arbitrium)*.

Aunque el pecado nace del centro de la persona, sin embargo, nuestro cuerpo y el mundo, en el que nos integramos por medio de este cuerpo, son el ámbito en el que se expresa esta decisión, en el que esta decisión llega a convertirse en una acción determinada. La Escritura reconoce los pecados interiores sólo en cuanto están unidos con los exteriores: o son deseos de una acción exterior o se exteriorizan en una palabra; la hipocresía, en último término, es una acción exterior buena que procede de una intención mala; a veces, esta mala intención se manifiesta también en otras malas acciones. Todo esto nos hace ver que lo exterior es manifestación de lo interior, pero también puede considerarse como su ocultamiento. Esto se basa en que nuestro cuerpo es el lugar donde se encuentran lo propio y lo extraño, nuestro yo y el mundo circundante. En nuestro cuerpo y por medio de nuestro cuerpo situado en el mundo expresamos nuestra actitud interior y le damos forma. Así, pues, la acción exterior y, por consiguiente, el contenido que nuestra acción recibe de nuestra corporalidad y de nuestro mundo son un *signo* de nuestros sentimientos morales. Pero, por ser signo, manifiesta y encubre simultáneamente. Por eso nuestra interioridad no puede expresarse nunca completamente a través de ella. Nuestra actitud religioso-moral no es de ningún modo una excepción en esto. Además, el aspecto exterior de nuestro mismo obrar no es penetrable desde todo punto de vista. Puede suceder que con toda buena intención hagamos acciones objetiva o materialmente malas, y con mayor razón, que nuestras acciones objetivamente buenas se estropeen por completo o en parte por una intención mala (secundaria) o que incluso sirvan para encubrir nuestra mala actitud. Además, la unión con el mundo exterior lleva consigo el que podamos ejecutar nuestra decisión en un plano más o menos profundo. De esto tenemos que hablar ahora.

2. *Grados del pecado: pecado que lleva a la muerte, pecado mortal, pecado venial*

a) Escritura e historia de los dogmas.

En el AT se encuentran distintas enumeraciones de pecados que tienen como consecuencia un inmediato alejamiento de Dios (Dt 27,15-26; Os 4,24; Is 35,15s; Jr 7,9s; Ez 18,5-18; 22,6-16; cf. Sal 15; Job 31). También el NT tiene catálogos semejantes de pecados. A veces se nos advierte que todos los que así viven serán condenados en el juicio final; con frecuencia se enumeran los pecados de los que los cristianos se han apartado y en los que no deben volver a caer si no quieren ser excluidos del reino de Dios (Mt 25,41-46; 1 Cor 6,9s; Gál 5, 19-21; Rom 1,24-32; 13,12s; Ef 4,17-19; 5,3-5; Col 3,5-11; 1 Tim 1,9s; 2 Tim 3,1-5; Tit 3,3; 1 Pe 4,3; 2 Pe 2,12-22; Jds 10-16; Ap 21,27; 22,15). Los pecados enumerados en estos catálogos manifiestan unas costumbres arraigadas y una actitud pertinaz, pero no contienen todavía directamente el pecado de endurecimiento, la ἀνομία [3].

[3] Cf. I. de la Potterie, *Le péché, c'est l'iniquité:* NRTh 70 (1956) 785-797.

Este pecado, que Juan llama «pecado que lleva a la muerte» (1 Jn 5,16), es el límite extremo al que pueden llegar los pecados enumerados. ¿Hay también un límite hacia abajo? ¿Existen también para los autores de los libros del NT pecados menos graves? En realidad, podemos encontrar algunas indicaciones sobre esto. La frase del padrenuestro «perdónanos nuestras deudas» (Mt 6,12 = Lc 11,4) es tal vez la petición de un favor tan válido para cada día como el pan cotidiano y prepara así la idea del «pecado cotidiano, leve». Lo mismo puede decirse de la frase de Santiago: «Pues todos tropezamos en muchas cosas» (Sant 3,2). Además de este texto, la tradición se remonta a una frase misteriosa de Pablo (1 Cor 3,10-15) en que habla de «madera, heno, paja», con los que otros han seguido edificando sobre el fundamento de su predicación acerca de Cristo. Tal vez se refiera directamente al modo imperfecto de predicar de aquellos otros, pero el hecho de que estas mismas personas el día del juicio «serán salvadas como a través del fuego», mientras que sus obras serán quemadas, indica la existencia de un tipo de pecados por los que no se es condenado, pero de los que es preciso ser purificado. El contraste con la enumeración de pecados sobre los que se nos ha dicho que nos juzgará Dios permite ver en este texto una justa base para la doctrina de los pecados leves. El NT señala ya en parte el carácter específico de todos estos pecados que nosotros describimos como «pecados mortales» y «pecados veniales» contraponiéndolos como muy distintos.

Es convicción general en la Iglesia que para los pecados graves se requiere la penitencia sacramental, mientras que para los pecados veniales se puede conseguir el perdón por medio de ejercicios de penitencia privada, como la oración, los ayunos y las limosnas. Dentro de esta regla constante varía mucho el concepto de qué son los pecados graves. Hasta el siglo VI, el tiempo penitencial de la Iglesia se va haciendo cada vez más amplio y, casi sin excepción, se permite sólo una vez en la vida de los cristianos; después, estas penitencias se hacen más frecuentes, menos públicas, si bien en un principio no menos severas. Paralelamente, al comienzo se practica la penitencia por pecados que son considerados como sumamente graves, sobre todo por los tres pecados clásicos: apostasía, asesinato y adulterio; sin embargo, más tarde se practica también por otros pecados graves incluidos en los catálogos bíblicos, sobre todo por los que van contra los diez mandamientos. También para ellos se considera necesaria la penitencia y la reconciliación sacramentales, porque excluyen también del reino de Dios (1 Cor 6,9s), mientras que los otros no lo hacen. Así llega a su total desarrollo en la práctica de la Iglesia la actual distinción entre pecados mortales y pecados veniales ya insinuada en la Escritura. También lo admite así el magisterio. El Concilio de Cartago, que se celebró el año 418, inspirado por Agustín y aprobado por el papa Zósimo, tan trascendental para la aceptación en la Iglesia del pecado original, dice que los «santos», es decir, todos los que viven en gracia santificante, deben emplear la petición de perdón del padrenuestro y de otras expresiones de la Escritura, aplicándoselas a sí mismos «de verdad y no por simple humildad» (DS 228-230). El Concilio de Trento menciona en su decreto sobre la justificación esta misma petición, puesta en boca de los justificados, «a la vez humilde y verdadera» *(et humilis et vera);* inmediatamente antes dice: «Pues aunque en esta vida mortal los santos y justos caigan alguna vez en pecados leves y cotidianos, que también son denominados veniales, no por eso dejan de ser justos» (DS 1536). Por la misma razón, también se rechaza la tesis de Bayo: «No hay ningún pecado que por su naturaleza sea leve *(ex natura sua),* sino que todo pecado merece pena eterna» (DS 1920).

La mayor parte de los teólogos escolásticos afirmaron que Dios, en su soberana voluntad, toma en serio a las criaturas, y por eso trataron de las diferencias

entre las distintas clases de pecados y, por consiguiente, entre la distinta naturaleza de las acciones humanas [4]. Mientras Agustín podía hablar todavía libremente de faltas mayores o menores «contra el amor» *(De sententia Jacobi liber, seu epistola,* 167, V, 17: PL 33, 740), en la Escolástica se intenta preferentemente encontrar la diferencia entre la acción *contra* la ley y la acción *fuera de la ley (praeter legem).* Se comienza por ver tras la ley la ordenación hacia el último fin y la relación de amor para con Dios: así, santo Tomás en su *Suma Teológica* I-II, q. 88 y 89. Según esto, se diferenciarán dos tipos de conducta pecaminosa contra este último fin: el pecado mortal como desviación moral de ese mismo fin *(inordinatio circa finem)* y el pecado venial como un desorden moral con respecto a los medios *(inordinatio circa ea quae sunt ad finem);* esto lleva, ante todo, a una distinción según el contenido de los actos pecaminosos *(ex obiecto vel ex materia).* Aparece otra distinción entre pecados graves y leves, según la disposición de la persona que peca *(ex dispositione subiecti),* según el grado de perturbación de la actitud de amor a Dios, según que la acción pecaminosa vaya contra el amor y signifique su ruptura total o se aparte solamente de una actitud a la que anima el amor y que se sigue manteniendo. Es interesante comprobar que santo Tomás niega a los ángeles y a los primeros padres la posibilidad de cometer pecados que sólo fueran leves, debidos al don de la integridad o dominio sobre la concupiscencia. Por consiguiente, esta posibilidad se atribuye, en último término, a la estructura del hombre en su actual condición terrena. Hoy, en general, se equiparan sencillamente el fundamento objetivo y el subjetivo. Los catecismos están de acuerdo en este punto. Dicen: «Cometemos un pecado mortal cuando transgredimos la ley de Dios en una cosa importante con pleno conocimiento y con absoluta libertad. Cometemos un pecado leve: 1) cuando transgredimos la ley de Dios en una cosa poco importante; 2) cuando transgredimos la ley de Dios en una cosa importante, pero sin pleno conocimiento o sin absoluta libertad» [5]. Nos parece que no se puede negar que en la enseñanza acerca del pecado y en el juicio práctico del pecado la medida de la «cosa» tiene generalmente la primacía sobre el conocimiento de la intención moral. Al contrario, en la reflexión teológica actual encontramos intentos esporádicos de considerar el pecado mortal y el pecado venial ante todo desde la perspectiva interior [6].

b) Grados del pecado y decisión moral.

El ser humano, tal como ahora se nos presenta, encierra en sí mismo cierta ruptura y contradicción, que se manifiesta también en nuestra acción y en particular, de un modo intensísimo, en la acción que tiende a afectar al hombre entero, en la acción religioso-moral. Toda la acción religioso-moral, y no solamente su forma corrompida, el pecado, muestra estas contradicciones, esta unidad rota. Al tratar de las graduaciones que hace nuestro conocimiento, encontramos, en primer lugar, un contraste entre la universalidad de nuestro conocimiento espiritual, en cuanto conocimiento espiritual, y el influjo que reduce, que divide, que se esfuerza por abstraer, influjo que nuestra limitación ejerce por medio de los órganos de los sentidos. Nuestro espíritu en cuanto tal se dirige a la totalidad de la realidad, a su completa coherencia y a toda su profundidad

[4] Landgraf, D IV/2, 7-47, 100-202.

[5] Así se expresa el catecismo alemán (§§ 81s), el belga (preguntas 212 y 216), el holandés de 1910 (preguntas 284 y 287) y de 1948 (preguntas 381 y 384).

[6] Así, K. Rahner, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia,* en *Escritos* I, 379-416.

y, por fin, a la relación que nos une a nosotros mismos y al mundo con Dios. Pero, dada su unión con lo sensorial, puede presentársenos ante la vista solamente lo exterior, la coherencia visible que existe dentro de un sector pequeño de la realidad, o precisamente esa misma profundidad metafísica, quedando implicado casi siempre en cada caso el otro aspecto de la realidad. En nuestro conocimiento científico se atiende metódicamente a este contraste (por lo demás, con la intención de dar con ello a la totalidad de nuestro conocimiento un contenido más rico): o se aprehende la realidad concreta de la experiencia en cuanto sea posible —como sucede en las ciencias naturales o históricas—, progresando a base de datos particulares, o se expresa la realidad en todo su contexto, en su relación estrecha con Dios —como sucede en la metafísica—. Pero también subsiste este contraste en el conocimiento habitual y diario. Cuando el hombre está mentalmente despierto, llega a tener, de algún modo, en toda su experiencia del fenómeno concreto, un conocimiento de toda la realidad, aunque sea muy escondido; además puede suceder que este conocimiento del conjunto se haga repentinamente más claro por la experiencia de algunos fenómenos: por ejemplo, en la emoción profunda ante la contemplación de algo bello, en un contacto personal profundo, en una experiencia religiosa. Esta visión clara, más o menos total de la realidad, se da, por tanto, siempre que el hombre se ve situado en su acción frente a una decisión religioso-moral. En cualquier clase de acción, en el ejercicio de su profesión o en cualquier otra actividad, el hombre permanece siempre consciente de que toma una actitud frente a la realidad como tal y, en el fondo, frente a Dios: se siente siempre interpelado por él, y en su acción física da ya una respuesta religioso-moral.

Pero a veces el hombre llega a saber y experimentar de un modo especialmente expreso que, en su acción, se encuentra ante una decisión que consiste en un claro «sí» o «no» ante el conjunto del orden moral y, en resumidas cuentas, ante Dios. Santo Tomás expresa la diferencia entre esta segunda situación especial y la citada en primer lugar, más ordinaria, con otras palabras, al hablar de la actitud y orientación (o de su forma desfigurada por el pecado) del hombre respecto a su último fin: en el primer caso, el hombre no se enfrenta directamente con el *finis ultimus,* sino que debe decidirse solamente *circa ea quae sunt ad finem;* pero en el segundo caso, la decisión se efectúa directamente *circa finem.* Así, pues, nos encontramos ante una decisión en la que la orientación hacia el último fin y la relación para con Dios queda oculta tras una realidad concreta o se manifiesta claramente en ella. Si uno se decide por el mal, comete en el primer caso un pecado venial y en el segundo un pecado mortal. Pero puede también decidirse en ambos casos por el bien, y esto se podría denominar en el primer caso una «buena acción ordinaria» y en el segundo una «acción vital moral».

Una decisión de este tipo no es todavía la decisión más profunda que puede realizar un hombre. Aunque en este caso la relación religioso-moral con la realidad no queda ya oculta, sino que se ve de manera consciente en la decisión, sin embargo, no se nos presenta todavía en nuestra decisión toda la realidad con su relación definitiva para con Dios ni tampoco la plenitud y la profundidad totales de esta relación. Esto puede acontecer solamente en un acto intuitivo, comprensivo, pero tal acto no puede darse en esta vida terrena. Podríamos acercarnos, ciertamente, a esta intuición si aumentásemos en nosotros nuestro conocimiento integral de la realidad por medio de conocimientos siempre nuevos; pero esto sólo llega a hacerse explícito, predominante, incluyendo en sí todas las otras formas de conocimiento, en la vida eterna. Pero entonces ya no hay que tomar ninguna decisión religioso-moral, sino que se realiza cons-

tantemente la decisión que ya se ha tomado de una vez para siempre. La decisión pertenece a esta vida, la intuición a la otra; pero hay *una* decisión que participa del carácter intuitivo de la vida futura y es, por eso, también total, tan total que uno decide por medio de ella la eternidad misma para bien o para mal. Esta elección tiene lugar en el paso de esta vida a la otra, en la muerte. En ese momento surge la palabra más sublime de amor que el hombre puede pronunciar, o su último endurecimiento, el pecado, que es plena y absolutamente pecado que lleva a la muerte. Así se manifiesta al mismo tiempo que los pecados mortales —y su paralelo las «acciones vitales»— no son iguales entre sí. Hay una diferencia tan grande entre el pecado grave y el pecado leve como entre los pecados graves de esta vida terrena y el endurecimiento definitivo de una muerte impenitente. Evidentemente, existen también formas intermedias, como, por ejemplo, cuando se reniega de la fe que se había conservado en medio de otros pecados mortales [7].

Cada uno de los miembros de la serie ascendente «pecado venial-pecado mortal-pecado que lleva a la muerte», y sus correspondientes correlatos en el bien, pueden mirarse también desde otro punto de vista, es decir, en su respectiva dependencia de nuestra voluntad libre o, mejor, del núcleo central de nuestra persona, en cuanto ese núcleo orienta nuestro ser total, también nuestro ser como «naturaleza» o «existencia». Cuando la totalidad del orden moral queda simplemente oculta detrás de otros motivos, se suscitan actividades que proceden de nuestra naturaleza y que no son plenamente respuestas del núcleo central de nuestra persona; por ello, en caso de que sean malas, son pecado leve y no llegan a afectar a nuestra más profunda orientación hacia el bien. Sin embargo, cuando la totalidad del orden moral llega a ser nuestro motivo, la voluntad de nuestra personalidad determina toda nuestra actitud, aun cuando todavía no de manera irrevocable, puesto que aún no ha tenido lugar la decisión intuitiva del momento de la muerte. También en las categorías de la interpersonalidad puede establecerse la escala «pecado venial-pecado mortal-pecado que lleva a la muerte». El pecado venial equivaldría a una desatención o herida del amor, que no llega a romper ninguna unión fundamental; el pecado mortal sería una ofensa o deslealtad que verdaderamente lleva a cabo una ruptura; finalmente, la catástrofe de una ruptura humana (que, sin embargo, nunca es absoluta en esta vida) se aproxima a esa ruptura definitiva con Dios y con el prójimo que lleva a la muerte eterna.

c) Grados y objeto del pecado.

Solamente ahora podemos plantear el tema de la «materia grave o leve». Las diferencias que se dan en la «cosa», el «objeto» o la «materia» tanto en el pecado como en la actitud religioso-moral en general no son equiparables a las diferencias existentes en la decisión interna. Estas últimas son esenciales; transforman el acto en moral y hacen que sus diferencias tengan valor ante Dios mismo. Por eso el aspecto exterior no puede ser considerado como una escala independiente de calificación moral. *El criterio exterior debe incluirse dentro del criterio interior.* Tanto la negación de toda norma proveniente del exterior como la afirmación de que en el exterior existe una norma independiente se fundan, en último término, en la negación de nuestro cuerpo humano. El hecho de que nosotros seamos no solamente una persona espiritual, sino también corporal, lleva consigo el hecho

[7] Así, hoy especialmente K. Rahner, *El sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1965); R. Troisfontaines: *Je ne meurs pas* (París 1960) 109-151; L. Boros, *Mysterium mortis* (Olten 1962).

de que también el aspecto exterior de nuestra acción desempeñe su papel en la decisión religioso-moral; por el contrario, el hecho de que nuestro cuerpo esté incluido en nuestra persona trae consigo el que nuestra acción exterior no pueda ser una norma de moralidad existente por sí misma e independiente. Por eso se presta, ciertamente, a confusiones decir acerca de una acción exterior determinada: «esto es pecado mortal» o «esto es pecado venial», o también el hablar de una «obligación bajo pecado mortal» en una ley positiva. Semejantes expresiones se refieren siempre a una acción exterior que generalmente es la materia de un pecado mortal, pero el no citar el acto interior sólo puede darse en un contexto que lo presuponga claramente; de lo contrario podría traer consigo, la mayor parte de las veces, el peligro de funestas deformaciones de conciencia. En el plano positivo podemos muy bien ver la acción exterior como un *signo* de la decisión interior —y ciertamente con la misma plenitud y la misma limitación con que nuestro cuerpo es signo de nuestra persona—; por tanto, como una manifestación y un encubrimiento al mismo tiempo. Esto significa que la grandeza o la pequeñez de nuestra acción exterior es también un signo de la profundidad mayor o menor de nuestra decisión interior. Un signo que es revelador, pero que también puede encubrir. La posibilidad de sustraer unos centavos no nos coloca ordinariamente ante una decisión fundamental, pero sí la fidelidad matrimonial. Por ello, la contravención de la ley divina «en una cosa de poca importancia» ordinariamente indica una decisión que no es tan central y profunda como para quitar de nuestro corazón el amor, mientras que la contravención «en una cosa importante» es generalmente una señal de esto último. La acción exterior no es una medida, sino un signo. Aunque la teología moral es totalmente consciente de la relatividad de un criterio exterior, debería poner esto mucho más de relieve. La posibilidad de que una acción exterior señalada de ordinario con razón como materia de pecado mortal no sea pecado mortal por causas subjetivas concretas no permite reducirla a unos cuantos casos particulares.

De aquí se sigue en la práctica que no se puede suponer demasiado rápidamente la existencia de un pecado mortal. Una pastoral que presuponía con demasiada rapidez el pecado mortal, sobre todo en los actos concretos, medidos a menudo según una norma exterior (en tanto que, de forma notablemente inconsecuente, se tenía por poco frecuente el acto de contrición perfecta), fue la causa de muchas conciencias escrupulosas y laxas. Para el pecado mortal, lo mismo que para la acción vital buena, es necesaria una relativa madurez, cuánto más teniendo en cuenta que el hombre llega de su centro personal a la acción solamente mediante un crecimiento espiritual (las gracias extraordinarias pueden acelerar este proceso; estas gracias son comparables en el plano de la persona con las aptitudes de los niños prodigio en el plano de la naturaleza). Por tanto, los *anni discretionis* en la vida moral no se pueden equiparar a la capacidad de «distinguir entre el pan ordinario y la eucaristía», al menos mientras esta última permanezca dentro del ámbito de una simple conceptualización o de un sentimiento piadoso. Por otra parte, el pecado mortal no es lo mismo que el endurecimiento; por ello no es imposible en la vida práctica del hombre, como se afirma hoy con frecuencia por una reacción exagerada contra la concepción demasiado estrecha mencionada anteriormente. Nuestra vida puede encerrar en sí una verdadera caída y un verdadero levantarse. La diferencia entre pecado venial y pecado mortal puede también aclararnos el hecho de que por este último se pierda la gracia santificante, pero solamente el rechazo de toda gracia de conversión nos lleve al infierno (del mismo modo que la acción buena nos abre a una vida de gracia más íntima, pero sólo la respuesta a la última gracia nos permite entrar en la bienaventuranza).

El carácter «cotidiano» del pecado venial reconocido por la tradición fue con-

firmado por el Concilio de Trento al decir que nadie puede evitar por completo el pecado venial si no es por un privilegio especial (DS 1573). Traslademos esto a las categorías de evolución e historia y resultará el siguiente cuadro humano que expresa simultáneamente el engranaje de estos dos factores al mismo tiempo que su oposición: podemos considerar el mal físico, con Pierre Teilhard de Chardin, como un producto secundario inevitable de la evolución. Puesto que estamos unidos corporalmente con la naturaleza, nuestra naturaleza está también sometida, *en parte,* a las leyes estadísticas: en la misma medida en que el pecado —en forma de pecado leve, o de pecado puramente material, o de pecado de situación, del que todavía tendremos que hablar— se sustrae a la decisión de nuestro centro personal, puede ser inevitable. Pero su esencia se encuentra en la decisión libre, que es, al mismo tiempo, libertad de elección (DS 1486, 1521, 1555, 2003), y en cuanto tal no está sometido a la evolución, sino que es sujeto activo de la historia.

3. *Dios y el pecado*

Hemos descrito anteriormente el pecado como una resistencia —nacida de nuestra libertad— contra Dios en su acción salvadora y en su creación. De ahí surge la pregunta acerca de la clase de relación existente entre Dios y el pecado: ¿afecta el pecado sólo a Dios?, y viceversa: ¿afecta Dios al pecado, es causa de él, puesto que es causa de todo?, y, finalmente, también esta pregunta: ¿qué significa el hecho de que Dios castigue el pecado?

a) ¿Afecta el pecado a Dios mismo?

¿Afecta el pecado a Dios? La trascendencia de Dios podría sugerirnos una respuesta negativa. Vemos, sin embargo, en la palabra de Dios que él mismo, aunque sigue siendo trascendente, quiere entrar en relación con nosotros, que su acción salvadora procede de él y está en él. Ahora bien: el pecado, que se dirige siempre en su ser más profundo contra la unión con Dios por la gracia, es, por eso mismo, un «no» contra Dios, del mismo modo que la acción de Dios es un diálogo; el pecado le afecta en la relación de persona a persona que él ha establecido con nosotros; mata la vida de la gracia, por la que nosotros estamos junto a él y por la que él es nuestro Dios y nuestro Padre. Por todas estas razones, el pecado afecta a Dios, aunque, incluso entonces, Dios sigue siendo inviolable en su esencia, y nosotros somos los únicos perjudicados. La Sagrada Escritura describe también la violencia de la cólera y celo de Yahvé frente a los pecados de su pueblo, pero muestra, al mismo tiempo, cómo este celo le induce a restablecer su dominio *en* ese pueblo. Es importante el significado de estas imágenes de la ira de Dios, de su celo y del arrepentimiento de la ira anterior, etc.; se las podría calificar incluso de necesarias para predicar la alianza sobrenatural que establece Dios con nosotros. Se debería decir más exactamente que es necesario atribuir a Dios una acción encaminada a la alianza y a un entrar en comunión con nosotros precisamente en un sentido propio (por tanto, como *perfectio pura),* y que las imágenes de la ira de Dios, etc., son sumamente útiles para esto.

La importancia de la alianza de Dios con los hombres en su historia se muestra con toda intensidad cuando miramos a Cristo. A partir de la Palabra hecha hombre resulta mucho más evidente hasta qué punto se ha puesto Dios en relación con el mundo por su Hijo y se ha unido a nuestro destino. Puesto que el Hijo es verdaderamente carne y, por tanto, nació, se cansó, fue rechazado, conde-

nado, entregado, azotado, escupido, crucificado —en su carne, pero siendo él mismo («una de las Personas de la Santísima Trinidad» [DS 401])—, también se puede atribuir a Dios con toda propiedad —y no sólo en un sentido figurado— la cólera, el horror, la tristeza, la pena que brota de los pecados. Habría que hacer, sin embargo, dos reservas importantes: en primer lugar, todo esto sólo se puede decir de Dios-Hijo, que es el único que se hizo hombre; al Padre y al Espíritu les alcanzaremos solamente en la Palabra encarnada. En segundo lugar, y ésta es la limitación más importante, Cristo fue afligido y herido de ese modo solamente durante su vida mortal, en el «anonadamiento» (Flp 2,7), por el que Cristo finalmente «se hizo pecador» (2 Cor 5,21). Ahora, sin embargo, «después de resucitar de la muerte, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre él» (Rom 6,10), y, por tanto, ya no son posibles para él ni las penas, ni las tristezas, ni la angustia. La tesis que, para fundamentar la devoción reparadora al Corazón de Jesús, afirma que los pecados que hoy se cometen afectaron a Cristo en su vida terrena debe examinarse críticamente en la cristología.

b) ¿Es Dios causa del pecado?

En lo que toca al influjo causal de Dios en nuestras acciones pecaminosas, la Escritura muestra dos facetas del misterio. La Escritura proclama las acciones de Dios y a menudo no menciona junto a ellas las causas segundas; por ello acontece que también el pecado, a veces, se presenta como querido y causado sencillamente por Dios. Yahvé endureció el corazón del faraón (Ex 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,8); Yahvé mandó a David celebrar el censo de la población, por lo que él mismo más tarde le castigó (2 Sm 24,1). Pablo tiene ante la vista esa primera realidad cuando acerca de Dios dice: «A quien quiere le endurece» (Rom 9,18). Ya en el AT aparece, sin embargo, otra perspectiva: la perspectiva de la trascendencia de Dios frente a los acontecimientos del mundo. Con frecuencia esto se expresa atribuyendo el hablar y el actuar de Dios en nuestra historia al «ángel de Yahvé» o a sus huestes celestiales. En esta concepción, la tentación viene de «Satán». Clara y distintamente se expresa esta perspectiva, el conocimiento de la distancia entre Dios y el maligno en la carta de Santiago: «Ninguno cuando se vea tentado diga: Es Dios quien me tienta; porque Dios ni es tentado por el mal ni tienta a nadie, sino que cada uno es tentado por su propia concupiscencia, que le arrastra y le seduce» (Sant 1,13s). Más adelante, la Iglesia manifestó contra el dualismo de los albigenses que el único Dios lo hizo todo bien, y solamente el pecado hizo malo al demonio (DS 800).

Ya la Escritura nos enseña que podemos ver la causalidad de Dios respecto al mal únicamente dentro del marco de la causalidad trascendente por la que el Creador conserva continuamente el mundo en su totalidad, sin sustituir a ninguno de los sujetos concretos que actúan. El Creador deja en todo momento que cada criatura realice su propia acción sin asumir esta acción él bajo ningún aspecto e incluso sin completarla. Si esta perspectiva metafísica, que ya estaba iniciada dentro de la Escritura, se hubiera mantenido siempre suficientemente dentro del pensamiento de la Iglesia, se habrían evitado muchos problemas dentro de la teología que durante siglos enteros no encontraron solución por la simple razón de que estaban mal planteados. Entre ellos se encuentra casi toda la disputa sobre la relación entre la gracia y la libertad del hombre en la teología de los siglos XVI y XVII. En ella se enfrentaron dos posiciones, molinismo y bañezianismo, igualmente insuficientes. No es verdad que el influjo creador de Dios afecte solamente a nuestra facultad y no a nuestra misma acción libre, ya que esta acción debe ser realizada totalmente por la causalidad trascendental de Dios

para que sea realidad. Por otra parte, este influjo de Dios no puede ser introducido como una entidad especial entre la facultad y la acción y determinar de este modo la acción, pues entonces esta realidad no procedería de nuestra capacidad, no dependería de nuestra determinación libre [8]. Así, pues, no se puede atribuir a Dios como sujeto inmediato la acción mala. El no comete el pecado. Por la misma causa, tampoco puede ser él quien induzca al pecado. Su «prueba» consiste en que permite que exista un mundo en el que el mal se produce y en el que el mal tiene para nosotros fuerza de atracción. La perspectiva metafísica, según la cual el mal en cuanto tal no tiene causa *(non habet causam efficientem sed deficientem),* nos permite, por una parte, comprender más claramente que Dios no causa el mal; pero, por otra, nos permite comprender mejor la creación de Dios como un misterio ante el que nosotros debemos inclinarnos.

c) ¿Cómo castiga Dios el pecado?

¿Qué hay que pensar acerca del castigo del pecado por Dios? La Escritura lo ve primariamente como un castigo impuesto a los hombres, sobre todo la pena de muerte. Dios mata a los pecadores. De esta interdependencia entre pecado y muerte surge en toda la Escritura una interpretación de la historia que tiene presente el pasado, el presente y el futuro. Las derrotas sangrientas del pasado son atribuidas por los historiadores sagrados a la infidelidad del pueblo contra Yahvé (por ejemplo, Jue 2,14s; 3,7.12; 4,1s, etc.); las catástrofes de las guerras presentes son interpretadas por los profetas de la misma manera; así, por ejemplo, en los duros reproches del profeta Isaías tras la invasión de Judá por los asirios (Is 1). Todavía mucho más enérgicamente se amenaza con la muerte y el aniquilamiento para el futuro cuando los profetas proclaman sus innumerables profecías contra las naciones, y también cuando predicen los castigos de Yahvé contra Israel y Samaría, Jerusalén y Judá por medio de sus instrumentos y siervos, los reyes de los asirios y babilonios (podríamos citar aquí casi la mitad de los libros de los profetas).

Todo esto nos habla de la intervención de Dios, de una intervención poderosa, vengadora, contra los pecadores. Sin embargo, lo que dice la Escritura con relación a la trascendencia de Dios y a su amor misericordioso nos permite esperar que la imagen del Dios que castiga con la muerte no sea su palabra definitiva. Al fijarnos más de cerca encontramos también una segunda concepción del castigo de Dios, en la que se expresa en una medida siempre creciente que el pecado se castiga a sí mismo. A veces ocurre que Dios pone fin a la corrupción que ha surgido por el pecado con el aniquilamiento de los pecadores (Gn 6,11-13) o hace caer sobre los pecadores su propia maldad (Jr 14,16) entregándolos a la dureza de su propio corazón (Sal 81,13). El pecado queda reservado para el propio pecador (Os 13,12); el pecado encontrará al pecador (Nm 32,23); el pecador debe cargar con el pecado (Ez 16,58); el pecado lo oprime (Ez 33,10), lo golpea (Jr 2, 19), lo arrastra fuertemente como el viento (Is 64,6), lo alimenta con sus frutos amargos (Prov 1,31). Cuando Israel abandona a Yahvé, queda separado de su roca (Sal 73,25-28), solitario sin su esposo y, junto a su falso aliado y amante, sólo encuentra, en último término, oprobio y malos tratos. Sobre todo, en el libro de la Sabiduría encontramos una reflexión clara sobre el castigo inmanente que reside en el mismo pecado. El pecado trae la muerte, causa él mismo la muerte (Sab 1,11-16; cf. Prov 8,35), no es Dios quien la envía como castigo. Aparece aquí la perspectiva del capítulo 2 del libro del Génesis sobre la primitiva

[8] Cf. K. Rahner, *El problema de la hominización,* 65-68.

intención divina de darnos la inmortalidad. Dios no ha hecho la muerte; por el contrario, ha creado todo para la vida y a los hombres para la inmortalidad, pero los pecadores han pactado con la muerte y la envidia del demonio la ha introducido en el mundo (Sab 1,13-16; 2,33s) —sin duda, seduciendo al hombre para que peque—. Dios se sirve para su castigo de este poder adverso que ahora está en el mundo: él «despliega la energía de la creación para castigo de los malos» (Sab 5,4; 16,17-24). Hubiera podido castigar a los egipcios con animales carniceros, pero lo hizo con insectos, a los que adoraban, «para que aprendiesen que lo que sirve para el pecado sirve para el castigo» (Sab 11,16; cf. 12,24s; 15, 18-16,1). Así, el hombre es castigado por su propio pecado. Caín se echó a perder «por la ira con que mató a su hermano» (Sab 10,3). Todo el capítulo consagrado a la plaga de las tinieblas sobre los egipcios (Sab 17) tiene como base una descripción de la angustia que proviene del pecado: «Cobarde es, en efecto, la maldad, y ella a sí misma se condena; acosada por la conciencia, imagina lo peor» (v. 10); por eso, «todavía más que las tinieblas ellos se eran a sí mismos insoportables» (v. 20).

Finalmente, el castigo inmanente del pecado es su fecundidad para originar otros pecados. Justamente el libro de la Sabiduría es, dentro del AT, el que ve con más claridad que la idolatría fue el «comienzo de la fornicación», y «su descubrimiento, la corrupción de la vida» (Sab 14,12). Este pensamiento lleno de significado es tomado de nuevo por Pablo en el NT. Mientras en las antiguas narraciones históricas de los profetas se repite que Dios ha entregado Israel a sus enemigos por culpa de sus pecados (Jos 7,7; Jue 2,14; 3,8; 4,2; 6,1; 10,7; 13,1; 1 Sm 12,9; Miq 5,2; Jr 20,4s; 21,10; 22,25), Pablo dice con relación al pecado de los paganos que Dios, por su idolatría, «los entregó a la inmoralidad..., a pasiones degradantes..., a su inadmisible mentalidad» (Rom 1,24.26.28). Justamente por eso el pecado se destaca como un poder en el NT. El pecador está sometido a él como un esclavo, y el vínculo entre pecado y castigo se caracteriza en Pablo con toda precisión por lo que es su castigo de parte de Dios, es decir, la muerte, a la que tenemos que considerar ahora como una paga y recompensa de su dueño y señor, el pecado (Rom 6,23). Es significativo, por lo demás, que el pecado contra Dios no sólo provoca otros pecados, pecados contra el prójimo, sino que también puede existir la relación contraria. Esto último es una idea del Evangelio de Juan: «Y la condenación está en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Pues todo el que obra el mal aborrece la luz y no va a la luz, para que no sean censuradas sus obras» (Jn 3,19s). Por esta incredulidad contra la luz el hombre ha sido ya «condenado, porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios» (Jn 3,18), «morirá en sus pecados» (Jn 8,24), su pecado «permanece» (Jn 9, 41). Aquí aparece de nuevo la injusticia, el endurecimiento definitivo. Finalmente, el pecado produce esta injusticia, el pecado en toda su extensión es esta injusticia ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (1 Jn 3,4). Así, el castigo del pecado no es sólo la «segunda muerte», sino también «el pecado mismo que lleva a la muerte» (1 Jn 5,16s).

En la Escritura, la idea de que Dios castiga el pecado se completa al menos por la de que el pecado se castiga a sí mismo. Podemos incluso decir que esta última idea corrige a la primera, puesto que parece estar de acuerdo plenamente con la imagen total de Dios que nos presentan la fe y la razón (de acuerdo con la Escritura). Así, ciertamente, se evita la intromisión e intervención de Dios en las causas intramundanas, lo cual es también más coherente desde una perspectiva metafísica y teológico-especulativa. Sin embargo, es trascendental en toda la revelación el dato de que, según esto, se evitan los aspectos dudosos del castigo

humano y se pone en primer plano la imagen del Dios del amor. No se debe presentar el castigo como una prestación hecha para reparar una injusticia. Menos aún debe convertirse en la venganza de la comunidad, yendo más allá de esta reparación y entrando en el ámbito público (como ocurrió muy frecuentemente, sobre todo en tiempos y pueblos todavía bárbaros). Para que el castigo humano tenga verdadero sentido debe mostrar al delincuente, y también a la sociedad, lo que fue el delito, y con ello realizar la purificación de ambas partes. Así, pues, también el castigo jurídico, cuando tiene verdadero sentido, no se aplicará arbitrariamente sin relación alguna manifiesta con la falta, sino que será como una consecuencia evidente del delito; puesto que uno se ha situado fuera de la comunidad, ahora se le aparta de ella. Si esto ya es válido dentro de una comunidad humana en la tierra, cuánto más debe serlo en la comunidad con Dios, que dura eternamente. Así, el castigo no es ya la expresión defectuosa del delito cometido, sino que es el pecado mismo. El pecador se encuentra solamente frente a su propio pecado, no frente a la venganza de Dios. El pecador se mantiene alejado de Dios y de la comunidad definitiva de amor, en la que Dios es todo en todos, únicamente por su propia maldad. Dios es un Dios de vida y amor y quiere comunicar todo esto; ese amor sigue estando dirigido también a los hombres pecadores, pero su propio endurecimiento lo convierte en fuego ardiente. Por eso no necesitamos tratar más el castigo del pecado en este capítulo como un tema especial. En la sección siguiente hablaremos de las consecuencias del pecado; entonces fundamentaremos más a fondo la coincidencia de pecado y castigo.

SECCION SEGUNDA

CONSECUENCIAS DEL PECADO

1. *El pecado como castigo*

a) Actitud pecaminosa y castigos temporales.

El pecado se castiga a sí mismo, como ya hemos dicho. Vale la pena aclarar qué significa esta frase. En primer lugar, supone que el castigo no viene simplemente tras el pecado, sino que el pecado permanece. En el terreno jurídico, en los castigos civiles o también en los eclesiásticos, el castigo solamente puede seguir al delito. El pecado, que además de una acción exterior equivocada es una decisión personal, coincide con su castigo, que por eso no necesita ser impuesto desde fuera, como sucede en el campo jurídico; la razón de esto se encuentra en el hecho de que el pecado no se comete por la acción exterior. Es verdad que toda acción tiene un carácter transitorio en su aspecto exterior, pero en su núcleo interior es algo permanente. Este núcleo interior de cada acción es la decisión por la cual la persona se realiza según una dirección determinada, la actitud que la persona toma por sí misma. Esta actitud *(habitus activus),* por tanto, no es sólo el resultado de una acción, sino esa acción misma en su carácter permanente (en contraposición con la costumbre, *habitudo,* la cual, como resultado derivado de muchas acciones e influjos exteriores, determina nuestra naturaleza psíquica

o corporal). Así, pues, existe una orientación habitual hacia el bien y un pecado habitual, un estado de gracia y un estado de pecado.

Es verdad que no existe nunca en este tiempo terreno un estado fijo que no esté expuesto a tendencias opuestas, ni un estado de gracia sin tentaciones, ni sobre todo un estado de pecado sin la solicitación de la gracia redentora de Cristo. Por eso, el estado de pecado mortal puede empezar ya a removerse por la contrición imperfecta; y por la conversión, por la contrición perfecta, puede incluso desaparecer antes de la reconciliación sacramental por la confesión. Así, el estado de pecado o pecado habitual aparece asumido por la gracia redentora y durante esta vida terrena, felizmente, no aparece como algo absolutamente irrevocable. Esto no excluye que ese estado no pueda ser una realidad: la acción pecaminosa puede prevalecer a pesar de las «buenas acciones cotidianas» suscitadas por la gracia o a pesar de los residuos de actitudes buenas, como también, por el contrario, pueden darse pecados leves o incluso existir residuos de una actitud pecaminosa en una actitud predominantemente buena, en un estado de gracia santificante. Y esta actitud pecaminosa es su propio castigo en nuestra existencia terrena y en la de después.

Esto nos lleva a la consideración crítica de una verdad afirmada generalmente por la teología católica, según la cual después del perdón de los pecados todavía pueden quedar «penas temporales» que deben ser expiadas en esta vida terrena o en un estado de purificación en el más allá, en el llamado «purgatorio», o que pueden ser perdonadas por las indulgencias. Según la explicación que se da de esto, aunque el pecado se perdona, las penas quedan todavía sin perdonar. Pero tal modo de hablar nos recuerda demasiado la situación análoga de uno que, en el Estado o en la Iglesia, aunque se haya arrepentido interiormente de su delito y pueda estar convertido, debe todavía recibir las penas sociales o jurídicas. Tal cosa es posible porque estas últimas penas contienen siempre un signo que revela, pero a la vez oculta, la actitud del delincuente. Por tanto, pueden ser y permanecer impuestas aun cuando la actitud interior ya no sea mala, si bien se tiene en cuenta también este cambio de actitud en el momento de fijar la pena o de una remisión eventual de ella. Pero las penas temporales a las que nos hemos referido no son lo mismo que las penas de la Iglesia (por lo que la Iglesia en sus indulgencias intenta perdonar también algo más que las penas eclesiásticas simplemente tales: DS 2640). Las penas temporales están en el orden de nuestras relaciones con Dios, del mismo modo que las «penas eternas». Ahora bien: estas penas eternas se perdonan con la remisión de los pecados, como se reconoce generalmente; ¿no puede decirse entonces que también las penas temporales desaparecen con el perdón del pecado o bien que permanecen porque el pecado mismo todavía no está perdonado? Por el pecado mortal se pierde la vida de la gracia, pero Dios la restablece en Cristo cuando el hombre renuncia a su actitud pecaminosa; ¿qué significa entonces el que todavía tenga que cumplir penas temporales? También aquí podemos seguir identificando las penas con la actitud pecaminosa. Las penas temporales significan en ese caso que nuestra actitud todavía no está purificada por completo, que con una orientación fundamentalmente buena y con su vida de gracia correspondiente quedan aún actitudes periféricas equivocadas. El purgatorio es la purificación definitiva de ellas, purificación que puede iniciarse anticipadamente ya en nuestra vida terrena. Las indulgencias son una bendición para nuestra purificación, dada bajo la forma anticuada, y, por tanto, difícilmente comprensible hoy, de la remisión de una pena exterior.

b) El pecado como autoaniquilación.

En su sentido más profundo, el castigo no se encuentra, por tanto, fuera del pecado, sino que coincide con él. Sin embargo, la relación del pecado con el hombre es tal, que éste puede no identificarse con él. El pecado tiene aprisionado al hombre y le causa la muerte. Pero no basta establecer este principio de un modo general ni podemos contentarnos con imágenes. Naturalmente, uno de los aspectos del contenido de la acción pecaminosa puede consistir en el daño causado a los bienes, a la salud o a la vida de los otros o del pecador mismo. Y el pecado de asesinato es uno entre otros muchos. Todos estos pecados del mundo causan en la vida humana muchos daños; parece como que el género humano puede destruirse por sus propios pecados. Sin embargo, éste no es el daño más profundo que se sigue del pecado. Las acciones pecaminosas pueden dar lugar a acciones meritorias, y del mismo modo, por medio de acciones virtuosas, se puede causar daño. Pero téngase en cuenta que todos *estos* daños provienen del contenido de determinados pecados y no de la naturaleza más profunda de cada uno de los pecados. Ahora bien: ¿se deduce claramente de esta misma naturaleza que el pecado debe causar en nosotros calamidades? ¿En qué medida? ¿Cómo se derivan la muerte, la soledad, la angustia del hecho de que uno se aparte de Dios? ¿Se destruye el hombre a sí mismo por apartarse de su Creador?

A veces se manifiesta en la teología católica la tendencia a ver el pecado como una autoaniquilación, con lo cual se atribuye a la gracia redentora de Dios el hecho de que el pecador pueda continuar existiendo como hombre y permanezca con vida. Se argumenta de un modo metafísico general diciendo que Dios es la fuente del ser, y el hombre, al apartarse de él, destruye su propio ser, se autoaniquila. O fijándose más en el ser personal, se dice que quien se aparta de los demás no puede llegar hasta sí mismo ni realizarse; y mucho menos podrá realizarse el que se aparta de aquel que es la fuente del propio ser del pecador. Estas reflexiones ponen de manifiesto solamente que el pecado tiende hacia la autoaniquilación del pecador; el que no se lleve a cabo este proceso de destrucción puede atribuirse a que Dios conserva la creación o a la redención. Si este fracaso de la autoaniquilación del pecador se atribuye a la permanente actividad creadora de Dios, no hay nada que objetar en contra por lo que concierne a las conclusiones. Se habla, sin embargo, con más propiedad cuando se indica al mismo tiempo que en la acción pecaminosa hay desde el principio algo distinto al simple impulso hacia la autoaniquilación. Quien peca realiza una acción esencialmente ambivalente. Tiende hacia un bien, trata de realizar un valor, pero lo hace contra la alianza y el orden divinos, y de ese modo actúa negativa y destructivamente. O viceversa, el pecado es algo negativo, pero su negación se concreta en una acción positiva. Aun el endurecimiento más directo contra Dios y el prójimo sigue siendo una autoafirmación, un afianzamiento de la propia libertad. Y no podría ser de otra manera. Puesto que la criatura fue creada una vez por Dios y es conservada continuamente en su ser, no puede por menos de realizarse a sí misma. O formulándolo negativamente: la criatura no puede aniquilarse a sí misma, como tampoco puede darse el ser. Aunque la persona libre pueda autorrealizarse, el ser o no ser de la criatura se sustrae a su propio poder. Ni siquiera el suicidio es una autoaniquilación. El suicidio es tal vez el intento más claro de autoaniquilación, y por ello la manifestación más tangible del carácter negativo del pecado; pero la persona que realiza esta acción tendrá que seguir existiendo con ella. El poder del pecado permanece siempre subordinado al poder creador de Dios; el pecado no es un acto de omnipotencia. Puesto que el poder creador de Dios lo rodea y lo limita, no debemos atribuir solamente a la gracia justificante el que

el pecador continúe existiendo. Es cierto que toda la creación de Dios está dirigida hacia la gracia. Sin embargo, la diferencia entre la creación como presupuesto para la gracia y la gracia misma se pone también de manifiesto precisamente en que el pecador siga existiendo, es decir, en el hecho de que por esta permanencia en la existencia no sólo se puede conseguir el perdón, sino que también se puede ser juzgado. Cuando el pecador se ha expresado totalmente en su pecado, su ser continúa existiendo únicamente para su completa perdición y «más le valiera a tal hombre no haber nacido» (Mt 26,24).

De todo esto se deduce que de ningún modo quitamos importancia al pecado al relativizar el elemento de la autoaniquilación. Si el pecado llevara verdaderamente a la nada, no sería una cosa tan mala, al menos para el pecador, que no tendría ya nada que sufrir, porque no existiría. Sin embargo, por el pecado no se consigue el total aniquilamiento del pecador, sino más bien una contradicción dentro de su ser, la contradicción entre el «Señor, ábrenos» y la decisión por la que él se ha cerrado a sí mismo la puerta. El infierno, la segunda muerte, no es menos terrible que el aniquilamiento, sino aún peor [9].

c) El pecado como ruptura de la alianza.

El pecado no es ante todo un autoaniquilamiento, sino una ruptura de la alianza. Todo lo que es verdad en la concepción del pecado como autoaniquilación aparece también cuando se le considera con suficiente realismo como una ruptura de la alianza. Este realismo nos exige, en primer lugar, que pensemos que el pecador, por una decisión que es un pecado mortal, pierde *él mismo* la vida de la gracia al rechazarla. Cuando se presenta la pérdida de la gracia santificante como un castigo de Dios, este castigo debe ser interpretado a la luz de las consideraciones precedentes: el pecado castiga al mismo pecador desposeyéndole de la vida de la gracia. Los teólogos que creen que es posible en sí *(de potentia Dei absoluta)* que el hombre en estado de pecado mortal conserve la gracia santificante practican un juego de sutiles especulaciones completamente irreal. Desconocen la dimensión sobrenatural de cada pecado, o la realidad óntica (y no solamente jurídica) del estado de pecado, o el carácter personal de la vida de gracia. Esta no es una cualidad simplemente producida en nosotros y que nosotros conservamos sólo pasivamente, sino una vida de alianza, en comunión personal, un «ser con» que nos es dado y que se ofrece a nuestra libertad; por ello, sólo puede existir si nosotros hemos respondido a la invitación de Dios y continuamos respondiendo por medio de nuestra actitud receptiva de amor, de fe (viva) y de esperanza. Cuando la fe y la esperanza son una respuesta sin contenido, interiormente hueca, es decir, cuando nos negamos a ser consecuentes con esta fe en nuestra vida, aun entonces podemos perseverar en ella a través de una entrega ambivalente de nosotros mismos (DS 1578). El carácter sobrenatural del pecado se podría concebir de una manera muy extrínseca con relación a nuestra naturaleza humana: el peca-

[9] En un importante pasaje que Hans Küng dedica al papel cósmico de Cristo como redentor *(Rechtfertigung* [Einsiedeln 1957] 150-171) pasa un poco precipitadamente de la muerte como consecuencia del pecado a la aniquilación; tal vez se encuentra en esto bajo el influjo de Karl Barth y quizá también de algunos autores escolásticos que aceptan casi sin crítica la posibilidad absoluta de la aniquilación. Si la orientación hacia un futuro redentor es lo que mantiene al pecador en la vida y le permite seguir siendo hombre es porque esta orientación coincide con la misma creación (real), no porque ella reemplace como gracia (sobrenatural) al propio ser (natural) de la creación. Cf. Karl Rahner, *Problemas de la teología de controversia sobre la justificación* (reseña detallada del libro de Küng), en *Escritos* IV, 245-280.

do pierde la gracia y conserva su naturaleza. Los cristianos reformados se sienten inclinados a interpretar de esta manera la doctrina católica, y es triste que de hecho muchos teólogos católicos den lugar a esta misma interpretación. Pero semejante concepción de la gracia no es ni necesaria ni exacta. La naturaleza humana realmente existente (la única que, en último término, nos interesa; la hipótesis de una *natura pura* no afectada por la gracia sirve solamente para establecer la absoluta gratuidad de la gracia con relación a esta naturaleza existente) está ordenada a la gracia, interiormente y de un modo absoluto. Interiormente, no desde fuera o sólo accidentalmente; y de un modo absoluto, pues la ordenación hacia el don libre de la gracia de Dios es la única que existe y que tiene valor. Evidentemente, esta comunidad con Dios es también el don supremo para la criatura. La pérdida de tal bien no significa para el hombre, por tanto, la pérdida de una amistad accidental, sino de una comunión que le llena profundamente. El argumento antes citado de que el hombre al apartarse de su prójimo se causa a sí mismo daño tiene aquí su puesto para explicar la soledad y la frustración causadas por el pecado. El hombre, al apartarse de Dios, que es el único que le puede llenar y el único en el que los otros lo pueden llenar, se encuentra solo del modo más profundo, y su naturaleza queda frustrada en su orientación más profunda. Con esto no pierde precisamente el ser en cuanto tal, sino su plenitud y su significación, y en este sentido estaría bien aplicada la palabra «autoaniquilación». Todo existe, todo encuentra su coherencia en Cristo (Col 1,17), y precisamente es esta coherencia la que echa a perder el pecado. No podemos describir mejor la existencia pecadora que empleando las palabras existenciales de la Escritura. Es útil, sin embargo, para la teología, y por eso también necesario para la fe, esclarecer de un modo más analítico la repercusión del pecado en nuestra existencia y actuación naturales.

El pecado significa la pérdida de los dones sobrenaturales; pero además, y precisamente por significar la pérdida de esos dones, ¿qué daños causa el pecado en la «naturaleza» del hombre, en el ser y en el actuar propios de la naturaleza humana? Para responder a esta pregunta conviene fijarse un instante en la relación entre naturaleza y persona: la naturaleza es la esencia humana en cuanto presupuesto de nuestra decisión libre; la persona es el sujeto de la libertad misma. Quien recibe el don de la gracia de Dios, teniendo en cuenta esta distinción, no es sólo la naturaleza del hombre, sino también su persona. Nuestra naturaleza reacciona ante la gracia en la medida en que está a disposición de la persona humana; su reacción es la expresión de la respuesta personal del hombre en cuanto ésta es capaz de expresarse en la naturaleza. No es precisamente la naturaleza en sí misma la que está directamente bajo el influjo de la gracia, sino la persona, y por medio de ella, la naturaleza en cuanto es presupuesto de la persona, como objeto sobre el que decide y al que modela personalmente. La verdad de lo que hemos dicho se confirma por experiencias de todo tipo, especialmente en lo que se refiere a nuestra naturaleza corporal: en un enfermo del que se apodera la gracia de Cristo no es su enfermedad lo primero que cambia, sino su actitud hacia la enfermedad, y —quizá— como consecuencia de ello, también su misma enfermedad. Esto es igualmente válido para la respuesta negativa a la gracia, el pecado. La falta de caridad no hace que uno pierda su buena salud, pero sí la franqueza y la alegría de lo más íntimo de la persona, y —una vez más, quizá— como consecuencia de ello, también su salud. Queda sin determinar por ahora si este tipo de influjo es el único posible. Por lo demás, el ámbito del influjo moral del pecado se encuentra en la moralidad, que es lo que vamos a considerar a continuación.

2. *Incapacidad para amar*

El pecado es lo contrario del amor y por eso excluye al amor. Con esto está dicho en el fondo todo lo que hay que decir sobre las consecuencias del pecado en el obrar moral; esta consideración está de acuerdo con las afirmaciones teológicas sobre la necesidad de la gracia para la práctica de las virtudes y para la práctica de cualquier bien.

a) Doctrina del magisterio.

Se entienden mejor las afirmaciones del magisterio cuando se tiene la convicción de que el pecado (en toda su amplitud, por tanto, el pecado mortal) no sólo excluye el amor sobrenatural, sino también el natural. Dos puntos de vista nos impulsan hacia esta conclusión: todo hombre está siempre en diálogo con la gracia sobrenatural de Dios, hacia la que está orientado de un modo intrínseco y absoluto; por otra parte, el amor es una autoafirmación de toda la persona («de todo corazón») frente a la totalidad de la realidad, Dios y el mundo en todos sus aspectos. La tesis de que el pecado excluye también el amor natural está de acuerdo con la enseñanza de santo Tomás en la *Summa* (I-II, q. 109, a. 3) si tenemos en cuenta que el amor a Dios es inseparable del amor al prójimo. Concuerda igualmente esta tesis con la concepción de san Agustín, según la cual la verdadera virtud y la actitud moral plenamente buena son excluidas por el pecado y no son posibles sin la gracia. Pero esto no quiere decir que no sean posibles en los que están fuera de la Iglesia, puesto que también a ellos Dios les da su gracia, aunque no sin conexión con la Iglesia. No son los paganos en cuanto tales, sino que es el hombre en pecado el que está excluido de la gracia, del amor y de la virtud.

El magisterio eclesiástico, en la lucha contra el pelagianismo y el semipelagianismo, adoptó la conclusión que acabamos de formular. El Concilio de Cartago dice que la gracia es necesaria para el hombre caído «para no cometer pecado» (DS 225), «para que queramos y podamos hacer lo que según nuestra conciencia debemos hacer» (DS 226), «para obedecer los mandamientos de Dios» (DS 227). Estas tres proposiciones fueron insertadas en el *Indiculus gratiae* (DS 245), en el que se dice además «que nadie es bueno por sí mismo» (DS 240), «que nadie usa bien de su libertad de elección *(liberum arbitrium)* si no es por medio de Cristo» (DS 242), que el Padre celestial toca el corazón de sus hijos «para que hagan el bien» (DS 243), «porque nosotros somos capaces de hacer el bien por medio de aquel sin el cual no podemos hacer nada» (DS 244; cf. Jn 15,5). También el Concilio de Orange enseña que la gracia es necesaria «para que podamos creer, querer o hacer todo como corresponde» (DS 376; cf. Rom 8,26). «Procede de un don de Dios el que nosotros tengamos buenos pensamientos y el que nuestros pasos se aparten de la mentira y de la injusticia; ciertamente, siempre que hacemos el bien actúa Dios en nosotros y con nosotros para que actuemos» (DS 379). «El hombre no hace nada bueno si Dios no le concede que lo haga» (DS 390). «Nadie tiene de sí mismo más que mentira y pecado. Pero si el hombre tiene algo que es justo y verdadero, proviene de aquella fuente de la que debemos estar sedientos en este desierto, para que nosotros, refrescados, por así decirlo, con algunas gotas de ella, no perezcamos en el camino» (DS 392). Del mismo modo son también dones de Dios «el cumplimiento de la voluntad de Dios» (DS 393) y «el amor a Dios» (DS 395). Estos pensamientos siguen vivos en la Iglesia. Todavía en el siglo XII, el Sínodo provincial de Sens condena la tesis de Abelardo, que dice que «nuestro libre albedrío *(liberum arbitrium)* es

capaz de por sí de algo bueno» (DS 725). Los mismos pensamientos siguen vivos aún en la oración de la Iglesia, sobre todo en las oraciones de los domingos después de Pentecostés. Pueden resumirse en la confesión de fe de la colecta del primer domingo: «Sin ti, la debilidad humana no puede hacer nada». Esto, lo mismo que las afirmaciones precedentes, es un eco de la palabra de Cristo: «Sin mí nada podéis hacer» (Jn 15,5).

A esta confesión fundamental y siempre válida la Iglesia ha añadido tres series de *proposiciones complementarias*. La primera trata de las gracias que todavía no justifican, pero preparan para la justificación. El Concilio ecuménico de Trento señala muy claramente la diferencia entre el estado de gracia en los hombres justificados y las gracias dadas para hacer actos de fe, de esperanza y de arrepentimiento, actos preparatorios para la justificación, los cuales de ningún modo son hipócritas o culpables, sino que, al contrario, son saludables y disponen positivamente para la gracia santificante sin llegar a merecerla (DS 1525s, 1557). De ahí se sigue la condenación del principio de los seguidores de Bayo y de Jansenio sobre los dos estados que se suponen ser los únicos posibles para el hombre, el estado de amor *(caritas)* y el estado de concupiscencia *(cupiditas)* (DS 1930); según ellos, ambos, «el amor a Dios» y «el amor a sí mismo y al mundo» (DS 2307, 2444), se enfrentan el uno al otro de una manera exclusiva, sin tener en cuenta en absoluto el término medio entre ambos, es decir, las actividades que nos disponen para la gracia santificante y para el amor perfecto, de las que habla el Concilio de Trento. A continuación viene la segunda serie de proposiciones: no son pecado todos los actos realizados por un pecador (DS 1940, 2302, 2309, 2459), es decir, por un hombre antes de ser justificado (DS 1949, 2428) o los actos que no proceden de la caridad (DS 2311) o de la virtud (DS 1216). Tampoco son pecado todas las acciones de los infieles (DS 1925, 2308). Estas acciones no culpables del pecador pueden ser los actos preparatorios de que nos habla el Concilio de Trento; e incluso las acciones no culpables de los incrédulos «a quienes Cristo no ha sido predicado» (DS 1968) pueden proceder de una fe implícita.

En cambio, la tercera serie de afirmaciones *parece* a veces decir lo contrario de lo que se afirmó contra los pelagianos y contra otras tendencias. Abelardo fue condenado porque defendía que el libre albedrío era por sí mismo —es decir, naturalmente— capaz de hacer el bien (DS 725), mientras que se aceptó contra Bayo la doctrina «que admite algún bien natural, es decir, algo que proviene de las solas fuerzas de la naturaleza» (DS 1937; cf. 1965). Más claramente aún encontramos la afirmación de un bien proveniente de «las solas fuerzas de la naturaleza» *(ex naturae solis viribus)* allí donde, en afirmaciones contra Bayo y Jansenio, se emplean las expresiones «fuerza de la gracia», «sin la gracia» *(absque gratia, sine gratia)*. Se condenó contra Bayo que «el libre albedrío, sin ayuda de la gracia, solamente es capaz del pecado» (DS 1927, 1930); hay afirmaciones del mismo tipo contra Quesnel (DS 2401s, 2438-2442); es posible que la expresión «sin la gracia» haya que entenderla a veces como «sin la gracia santificante»; entonces, «el bien sin la gracia» podría ser lo que aún no proviene de la virtud divina de la caridad, pero predispondría a recibir el amor; entonces, la condenación se referiría a la contraposición directa y exclusiva de los dos estados: el del amor y el de la concupiscencia. Pero la expresión «sin la gracia» parece decir más, y en todo caso se reconoce también algo bueno a la voluntad «proveniente de las solas fuerzas naturales». Esto es un eco de la doctrina de Trento sobre la voluntad libre del hombre caído. En el decreto sobre la justificación, el Concilio declara que este libre albedrío «de ningún modo ha sido suprimido, aunque se hayan debilitado sus fuerzas y se hayan inclinado (al mal)» (DS 1521: «tametsi

in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum»), y esta aclaración, que se encuentra en una proposición secundaria, al final del decreto, se convirtió en contenido de un canon (DS 1555).

b) Pecado, naturaleza y persona.

La última serie de afirmaciones magisteriales que acabamos de citar tiene sobre todo un carácter complementario, pues se refiere directamente a la naturaleza del hombre. Es cierto que el pecado debilita al hombre y lo esclaviza, pero el pecado no aniquila nada de lo que pertenece al hombre en sí mismo, ni siquiera el libre albedrío. Del mismo modo que la gracia, el pecado influye en nuestra naturaleza en tanto en cuanto ésta se halla a disposición de la persona y se determina y construye mediante nuestra libertad. Según san Agustín y otros muchos teólogos posteriores, el hombre es «despojado de los dones de la gracia y herido en su naturaleza» por el influjo del pecado sobre la naturaleza humana; este influjo está relacionado con la pérdida de los dones sobrenaturales, como aparece en la parábola del hombre que iba a Jericó y fue robado y herido. Pero será mejor sustituir la imagen del hombre herido por otra: nada ha quedado herido en nuestras facultades espirituales, sino que nuestra voluntad libre queda *limitada* en su acción, y con ella también las otras facultades. Esta restricción no suprime la libertad, sólo reduce su campo de acción. Quien cree que se suprime la libertad al quedar limitada, parte de una abstracta «libertad en sí», no de la libertad que posee el hombre concreto. Todo hombre comienza su existencia en una libertad determinada por su situación. Considerado el hombre en sí mismo, abstractamente, puede quererlo todo; pero considerado en concreto, su voluntad está determinada por las circunstancias en que vive. En toda nueva realización de sí mismo, por muy creadora que pueda ser con relación a la situación en la que el hombre se encuentra, queda más limitado, porque cada decisión le lleva interior y exteriormente a una nueva situación. Así, dentro del ámbito de nuestras actividades naturales, la libertad concreta es siempre una libertad limitada y reducida, y esta limitación y reducción no se deben a una disminución o herida de la voluntad libre en sí misma, sino a la situación en la que estamos o a la situación que nosotros mismos creamos. Esto mismo es lo que sucede cuando falta la gracia: la voluntad libre del hombre permanece libre, pero carece de unas circunstancias y de unas relaciones en las que sea capaz de llegar al amor y a la verdadera virtud. La incapacidad de que hablamos no proviene de una carencia de facultades, sino de nuestra propia situación con todas nuestras facultades y sobre todo con nuestra libertad; esa situación está condicionada por el pecado personal o por el pecado original. Gracias a nuestra naturaleza humana, la facultad de la libertad queda radicalmente intacta, pero por causa de la situación especial la impotencia es igualmente radical, pues esa situación llega hasta las raíces de nuestra decisión y la obliga a circunscribirse a un marco estrecho y determinado.

En teología se encuentra con frecuencia la distinción entre la capacidad *física* para amar que tiene el pecador y su incapacidad *moral* para ello. En este contexto se debe interpretar la palabra «moral» no como se entiende en la teoría filosófica del conocimiento, donde se habla de certeza «moral», dando a la palabra moral el sentido de «aproximada», sino que hay que interpretar esa palabra en su sentido más profundo, es decir, como perteneciente al orden moral y, por consiguiente, fruto de una decisión tomada libremente. «Moral» no se opone, por tanto, a «absoluto», sino al contrario, porque la incapacidad moral para amar de la que acabamos de hablar es en sí misma absoluta. Dentro de esta impotencia moral absoluta para practicar cualquier clase de amor y virtud verdadera, plena y ani-

mada por el amor, nuestra voluntad libre ejercita su capacidad física para elegir. ¿Puede el pecador en estas condiciones elegir el bien por sí mismo? Sí, pero no el bien pleno, sino limitado. La capacidad para este bien limitado fue defendida por la Iglesia contra Bayo (DS 1937), y la incapacidad para el bien total, contra Abelardo (DS 725).

c) El bien limitado posible.

Ahora bien: ¿cuál es ese bien limitado que el pecador puede todavía elegir y realizar? Ese bien consiste en determinadas actitudes morales que se toman en un campo concreto; por ejemplo, el amor en el seno de la familia, del clan, de la tribu, o también la fidelidad a la patria o a un partido; la honradez o la castidad dentro de esos mismos límites, etc. En sentido luterano, se debería hablar aquí de una *iustitia civilis,* que se contrapone a la *iustitia spiritualis.* Consideradas en sí mismas, tales actitudes y acciones deben ser tenidas por buenas, y ciertamente no son pecado; por eso fue también condenada la tesis de Bayo, que decía que todas las obras hechas en pecado son pecados (DS 1935). Tomás de Aquino las denomina «un bien particular» *(aliquod bonum particulare)* y pone como ejemplo «el construir casas, plantar viñas y otras cosas por el estilo» *(S. Th.* I-II, q. 109, a. 2). Es verdad que se trata en estos ejemplos de actos que realizan más bien un simple valor relativo, y que en sí considerados son, desde el punto de vista moral, más o menos indiferentes, y no tienen por qué significar por fuerza una actitud moralmente buena en sí misma. (Se puede, por ejemplo, construir una casa sólo como inversión favorable de capital, e incluso únicamente por baja codicia). Lo que por encima de esto nos interesa es sobre todo ese tipo de decisiones morales a las que tenemos que llamar buenas por su misma esencia (véanse los ejemplos citados anteriormente): así, podemos hablar de una acción moralmente buena, de un acto virtuoso, que, sin embargo, está limitado interiormente por la carencia del amor sobrenatural, que es lo único que hace a un acto totalmente virtuoso y moral. Esta insuficiencia interior puede manifestarse de distintas maneras. Lo más llamativo es que tampoco este bien limitado suele mantenerse en el pecador. Así nos encontramos con la afirmación teológica ordinaria de que el hombre caído no es capaz, sin la gracia, de guardar durante largo tiempo los preceptos de la ley natural. Esta carencia de estabilidad en las actividades morales puede considerarse como manifestación de la limitación, que se encuentra constantemente tanto en el hombre individual como en el ámbito más amplio de la sociedad cultural. Cuando más simple y estable es una cultura, tanto más destaca inmediatamente en primer plano la limitación de su ideal moral y su unión con la familia y la tribu. Esta limitación se encuentra ya en la moral del AT y fue subrayada fuertemente por Cristo: «Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo» (Mt 5,43s). Esta es la «moral cerrada», que fue descrita magistralmente por Bergson. La encontramos no sólo en las sociedades primitivas, sino que amenaza con introducirse en cualquier grupo bajo la forma de un egoísmo social, y nosotros tenemos siempre necesidad de que Cristo nos libere y nos llame a un amor que no conoce fronteras.

d) Incapacidad de integración.

La incapacidad para el amor trae consigo la incapacidad para una orientación plena hacia el bien. Esto se hace más patente cuando se investiga cómo se origina esta vida moral que cuando se la considera en sí misma. El hombre en la tierra está siempre en camino hacia una unidad; esto sucede particularmente cuando aún

no se ha llegado a la edad adulta. Por nuestra corporalidad y nuestra participación en el mundo material —en una palabra: por nuestra materialidad— somos una pluralidad de tendencias hacia bienes parciales determinados, que tienen necesidad todavía de un cierto orden, aun cuando estas tendencias nazcan de nuestra naturaleza espiritual. Nuestra necesidad de alimento, de tranquilidad, o también la necesidad de nuestro propio desarrollo, de seguridad o de conquista del mundo, de soledad y de compañía; nuestra sexualidad y nuestra agresividad, el amor y el dominio: todas estas tendencias no existían en armonía desde el principio, sino que esa armonía debe crecer y ser conquistada. Esto no es una consecuencia del pecado, sino simplemente algo que nos viene dado con nuestra naturaleza corporal y espiritual. Este estado, en cuanto tal, no puede ser considerado de ningún modo como un mal; únicamente muestra en qué medida se ha puesto en nuestras manos nuestro ser de hombres como proyecto, como vocación y como tarea. Debemos modelarnos a nosotros mismos personalmente, ordenando las tendencias y facultades que tenemos en nosotros mismos —y además todas las situaciones en las que nos encontramos—, unificándolas e integrándolas en nuestra personalidad dentro de la comunidad humana y delante de Dios. En otras palabras: todo debe ser integrado en el amor; el hombre es en sí mismo por su naturaleza un dato caótico que exige una integración por medio del amor. Y es aquí donde el pecado hace sentir su presencia. Su influjo no se concreta en los caracteres caóticos de nuestra naturaleza, que sigue exigiendo un orden, sino en la incapacidad para amar a que da origen y, por tanto, en la incapacidad para la integración. El hombre no está marcado por el pecado en cuanto que aún necesita una integración, sino en cuanto carece de amor, que es lo único que puede realizar esta integración.

3. *La inclinación al mal*

El pecado tiene además como consecuencia aún más inmediata, junto con la incapacidad para el bien, la inclinación hacia el mal: una acción siempre es algo más que sus manifestaciones exteriores o su contenido limitado, que son pasajeros; éstos son la exteriorización y la realización de una actitud y de una disposición permanentes. Tras el asesinato queda el odio; tras la impureza, el apetito egoísta. Es absolutamente posible que los sentimientos se conviertan en sus contrarios, como lo demuestra la desesperación de Otelo o la aversión que sintió Amón frente a Tamar después de haberla violado (2 Sm 13,15), y sobre todo, el pesar de Judas después de haber cometido su traición (Mt 27,3-5). Pero hasta que no se produce una conversión interior por el influjo de la gracia, el egoísmo que motivó la primera acción seguirá aprisionando al hombre y buscará otra salida o, finalmente, se endurecerá en la obstinación y la desesperación. Las acciones exteriores, los sentimientos, las ideas que los acompañan participan de la inestabilidad de nuestro contacto con el mundo; pero esa actitud participa también de la inmortalidad de la persona espiritual, y tanto más participa cuanto más profundamente enraizada está. La actitud mala se mezcla de diversas maneras con la incapacidad para el bien. Por eso hay en el hombre, en cuanto es pecador, un impulso pecador y una tendencia pecadora, tanto por causa de la persistencia de la actitud, que se manifestó en la acción pecaminosa precedente, como por causa de la falta de integración, que permite que las distintas facultades, tendencias, instintos y pasiones busquen su satisfacción parcial a costa del valor total de la persona humana en la comunidad humana. Las tendencias que tienen necesidad de ser ordenadas se convierten en «pasiones desordenadas» en la medida en que son arrastradas por una actitud pecaminosa o no pueden encontrar su integración

por carencia de amor. «La concupiscencia, cuando ha concebido, da a luz el pecado» (Sant 1,15).

Esta consideración pone de manifiesto que existe realmente una actitud pecaminosa. Recuérdense las afirmaciones de la Escritura según las cuales Dios entrega al pecador a su propia obstinación; de ese modo, el pecado se castiga a sí mismo, convirtiéndose en fuente de nuevos pecados. La doctrina patrística acerca de los siete pecados capitales alude a estas afirmaciones de la Escritura (en cuanto tal doctrina pervive todavía), aunque propiamente no choca con una actitud fundamental pecaminosa, negativo-teologal. Esta actitud fundamental, que es fuente de pecado, la tomó especialmente en serio el protestantismo, sobre todo en su expresión luterana. Más adelante (cf. pp. 718s) discutiremos la doctrina protestante sobre el pecado original condicionada por esta perspectiva [10]. En todo caso, se puede decir que la concepción católica ordinaria del pecado puede ser liberada por la perspectiva de la teología de la Reforma de un moralismo que concede importancia exclusiva a las acciones, y puede enriquecerse en una dimensión de profundidad. Finalmente, esta consideración permite una comprensión más profunda de conceptos como «carne», «concupiscencia», «esclavitud», que siempre han estado unidos en la Escritura y en la tradición con el pecado. A ellos se añadiría el concepto de «conflicto».

a) La carne.

La carne (σάρξ, *caro),* en la concepción semítica del hombre, no se opone al alma, sino a la sangre o a los huesos. «Carne y sangre» o «carne y huesos» designan, por tanto, al hombre completo o a «lo humano». También en el NT, cuando se contrapone «carne» y «espíritu» (πνεῦμα), no se hace una diferencia antropológica entre componentes esenciales del hombre —al menos no aparece en primer plano—, sino que se expresa una distinción teológica y soteriológica entre dos situaciones en las que el hombre se encuentra respecto a su salvación. En cuanto «espíritu», el hombre, el cristiano (lo mismo que Cristo, que es «el espíritu»: 2 Cor 3,7), está lleno del poder de Dios, del Espíritu Santo. En cuanto «carne», está entregado a su propia debilidad de criatura; más aún —sobre todo según Pablo—: al pecado. Esto está expresado de un modo especial en tres pasajes en los que la carne se contrapone al espíritu: 1 Cor 2,10-3,4; Gál 5,16-26; Rom 7,14-8,13. En el primero aparece el hombre carnal o «terreno» (1 Cor 2,14: ψυχικὸς ἄνθρωπος, *animalis homo)* como particularmente incapaz de comprender las cosas de Dios, mientras que el hombre espiritual «todo lo juzga» (v. 15), pues «el Espíritu de Dios lo escudriña todo, incluso las profundidades divinas» (v. 10). Así, pues, lo que caracteriza sobre todo al hombre carnal es la impotencia natural para comprender los misterios de Dios, si bien la pecaminosidad desempeña aquí cierto papel: «Porque, mientras haya entre vosotros envidias y discordias, ¿no es verdad que sois carnales?» (1 Cor 3,3). Es la pecaminosidad exclusivamente lo que caracteriza a la carne cuando Pablo dice, en el capítulo 5 de la carta a los Gálatas, que «la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu, contrarias a la carne» (v. 17); y luego hace una enumeración de las «obras de la carne» en la que vemos ya anticipado el catálogo de pecados del primer capítulo de la carta a los Romanos. Es digno de tenerse en cuenta que algunos pecados que en 1 Cor 3 están relacionados con la carne y algunas obras de la carne de Gál 5, en un

[10] Parecidas presentaciones de la doctrina de Lutero sobre el pecado original ofrecen especialmente: E. Kinder, *Die Erbsünde* (Stuttgart 1959), y P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1962) 128-144.

análisis más psicológico, serían clasificados como pecados «del espíritu»; lo cual nos hace ver una vez más que esta «carne» representa al hombre entero con cuerpo y alma en su estado de pecado. En el tercer pasaje (Rom 7,14-18,13), la oposición entre carne y espíritu recibe luz de otras realidades. Una de éstas es la ley de Dios, a la que Pablo denomina «espiritual»; y sigue a continuación: «Sin embargo, yo soy de carne, vendido al poder del pecado» (Rom 7,14), con lo cual se refiere a otra realidad: el pecado. Este «yo», que está enfrentado con la ley y también con la parte superior del yo que se halla de acuerdo con la ley (vv. 15-22), está hasta tal punto «vendido al pecado», que Pablo equipara incluso el pecado con ese yo malo, personificándolo hasta cierto punto: «No yo, sino el pecado que habita en mí» (v. 20). Este yo malo recibe el nombre de pecado, pero Pablo lo identifica también con la «carne»: «Nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne» (v. 18).

b) La concupiscencia.

Mientras el concepto de «carne» proviene de la concepción semítica del hombre, el concepto de «apetito» o «concupiscencia» (ἐπιθυμία, *cupiditas)* proviene más bien del mundo griego. Allí, originariamente, el «desear» y el «deseo» o «apetito» tenía un significado neutro; pero el dualismo de la filosofía griega considera la ἐπιθυμία ante todo como opuesta a la razón, como tendencia no sometida a ella, y por esta razón esa palabra adquiere un sentido peyorativo. Sin embargo, en el AT el deseo malo no se opone a la razón, sino a la ley de Dios (Ex 20,17-Dt 5,21) o a su providencia (Nm 11,4). En los libros del NT, «deseo» o «desear» pueden usarse igualmente en buen sentido: también «el Espíritu desea» (Gál 5, 16). La mayor parte de las veces, sin embargo, el contexto hace que se entienda como concupiscencia mala; a veces porque el sujeto de la concupiscencia es la carne. Es conocida también la insistente conexión que se da en los escritos de Juan entre la concupiscencia y el mundo (1 Jn 2,6). Así se entiende la concupiscencia en sentido peyorativo como la tendencia hacia el pecado en el hombre o en la humanidad que está bajo el pecado, es decir, en la carne o en el mundo. La concupiscencia no sólo conduce al pecado, sino que también proviene del pecado que domina al hombre carnal y mundano. Para Pablo, la ley tiene también algo que ver en todo esto: frente a la exigencia de la ley, la actitud pecaminosa produce transgresiones (Rom 4,15). Sobre todo, el mandamiento de no desear despierta el deseo (Rom 7,7s). Esta concupiscencia se considera en la doctrina de la Iglesia y en la teología casi exclusivamente como una consecuencia del pecado original; pero basándonos en la Escritura se la puede relacionar también con los pecados personales. La concupiscencia consiste, por tanto, en la actitud pecaminosa y a la vez en la imposibilidad de integrar nuestras tendencias en el amor, como ya hemos indicado. Podemos insistir una vez más en que aquí nos referimos a todas las tendencias de la naturaleza humana, las del cuerpo y las del alma. La teología reciente tiene por eso mucha razón al poner, basándose en la Escritura, la concupiscencia no sólo en el cuerpo, sino en todo el hombre [11].

c) La esclavitud.

Precisamente por la concupiscencia domina, según Pablo, el pecado en el hombre y sobre el hombre. Para el hombre, esto significa *esclavitud,* al tenerse

[11] K. Rahner, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia,* en *Escritos* I, 379-416; B. Stoeckle, *Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos* (Ettal 1954); J. B. Metz, *Concupiscencia,* en *Conceptos fundamentales de la teología* I (Madrid 1966) 255-264 (bibliografía).

Por eso, el cristiano debe «mantenerse limpio ante el mundo» (Jn 1,27), y «la amistad con el mundo es enemistad con Dios» (Sant 4,4). Dios y el mundo tienen normas contradictorias respecto a la tristeza (2 Cor 7,10), pero sobre todo respecto a la sabiduría y a la locura (1 Cor 1,20.27; 3,19). Así, pues, «(la sabiduría de Dios) era desconocida de todos los príncipes de este mundo, pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor 2,8). El mundo, según Pablo, está irredento, impotente y ciego frente a Cristo. Según Juan, aparece además como culpable y endurecido. Tras las palabras del prólogo sobre la venida de la luz a este mundo, viene inmediatamente: «y el mundo no la conoció» (Jn 1,10). En Juan, el «mundo», cuando lo nombra en un sentido peyorativo, no está connotado solamente por los pecados que han precedido a Cristo, sino ante todo por el pecado de haber*le* rechazado. «El mundo» es «esta generación», cargada con los pecados cometidos desde el asesinato de Abel, y que al rechazar a Jesús ha colmado la medida de sus padres (Mt 23,29-36; Lc 11,47-51). Las palabras acerca del mundo en el buen sentido se encuentran en los primeros capítulos del cuarto evangelio (por ejemplo, Jn 3,16s), pero en la narración de la Pasión se ha pronunciado ya sentencia contra Jesús; desde este momento el «mundo» está juzgado, porque no ha recibido al Hijo y le odia (Jn 12,31; 15,18s; 16,8-11). Jesús no se revela a este «mundo» (Jn 14,19.22), ni siquiera pide por él (Jn 17,9), ciertamente no por falta de amor, sino porque el mundo no está abierto a esta revelación y a esta oración (cf. 1 Jn 5,16): «Pues todo lo que hay en el mundo —la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas— no viene del Padre, sino del mundo» (1 Jn 2,16). «El mundo entero yace en la ira» o «depende del maligno» (1 Jn 5,19). En el NT se da una preferencia por el uso de ἁμαρτία en singular. «El pecado» domina en el mundo, como dice Pablo (Rom 5,14); Juan habla, por eso, de «*el* pecado del mundo» (Jn 1,29).

b) Las acciones y su conexión.

Esta consideración colectiva del pueblo de Dios y de la humanidad no excluye que en la Biblia se destaque también la responsabilidad personal del individuo. De este modo, los dos grandes profetas Jeremías y Ezequiel, al comienzo de la cautividad, dejan oír su protesta vehemente, en nombre de Yahvé, contra aquel proverbio que puede servir como traducción popular del principio de que Dios castiga los pecados de los antepasados en las siguientes generaciones: «Los padres han comido los agraces y los dientes de los hijos sufren la dentera». Jeremías dice, acerca de los tiempos mesiánicos, inmediatamente antes de sus palabras sobre la «nueva alianza»: «En aquellos días no dirán más: los padres comieron el agraz y los dientes de los hijos sufren la dentera, sino que cada uno por su culpa morirá; quienquiera que coma el agraz tendrá la dentera» (Jr 31,29s). Aún más decidida suena la protesta de Ezequiel: «Por mi vida, oráculo de Yahvé el Señor, que no repetiréis más ese proverbio en Israel: Mirad, todas las vidas son mías; la vida del padre lo mismo que la del hijo, mías son. El que peque es quien morirá» (Ez 18,3s: a lo largo de este capítulo explica el principio de la responsabilidad personal por medio de ejemplos).

Con todo, esta perspectiva de la responsabilidad del individuo personal es solamente una de las facetas de las relaciones del hombre con Dios. La otra es la solidaridad de que antes hemos hablado. Esta continúa existiendo sencillamente junto a la responsabilidad individual; así aparece en todos los escritos del tiempo de Jeremías y de Ezequiel y en los escritos posteriores, así como en los libros de estos mismos profetas (véase, por ejemplo, Jr 3,25; 11,10; 14,20; 16,17; 32,18;

Lam 5,7; Is 65,6s; Ez 2,3; 16,20; 23). Esto sucede también en el NT, donde se expresa quizá aún más claramente que Dios recompensa a cada uno según sus obras (Mt 16,27; Jn 5,29; Rom 2,6; 14,12; 1 Cor 5,10; 11,15; Gál 6,5; Ef 6,8; 1 Pe 1,17; Ap 20,12s; 22,12). Por otra parte, aparece el tema del dominio del «pecado» en el «mundo». Al principio de su carta a los Romanos, Pablo explica con todo detalle que Dios, sin acepción de personas, a los judíos lo mismo que a los griegos, les permite participar según sus obras de la vida eterna o de la cólera, de la aflicción o de la gloria (Rom 2,6-11); pero, cuando más adelante Pablo habla de Adán, dice: «Por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores» (Rom 5,19). Estas dos líneas de pensamiento corren paralelas en toda la Escritura. Esto hace al menos probable que la solidaridad sea algo más que una suma de pecados individuales sin relación intrínseca. Por otra parte, esta solidaridad no se constituye por el hecho de que la culpa de uno pase sin más a otro; eso iría contra el principio de la responsabilidad personal. Así, pues, debe haber, además de los pecados de las personas individuales, un lazo de unión por el que los pecados de uno se unan con los de otros, los pecados del padre con los de sus hijos.

Esta conexión puede ser el castigo, es decir, las consecuencias que naturalmente se siguen de los pecados. En este caso, sin embargo, se debe excluir la actitud culpable en sí misma, que es el principal castigo del pecador, puesto que ella es tan intransferible como la acción misma. Pero la soledad, al caer en la cuenta de que uno se encuentra frente a aquellos contra quienes ha faltado, el daño causado en la salud corporal y espiritual, la inseguridad y la angustia, todo esto puede pasar del pecador a quienes le están confiados o a quienes están unidos con él. Así, la división del pueblo de Dios en dos reinos es un castigo por la política de Salomón. Existe igualmente el proverbio: «Los hijos de los adúlteros no llegarán a sazón, desaparecerá la raza nacida de una unión culpable» (Sab 3,16). Encontramos, sin embargo, en la Escritura una solidaridad que no reside sólo en el castigo, sino también en que los hijos imitan los pecados de sus padres: «Han reincidido en las culpas de sus mayores» (Jr 11,10), «¡Colmad también vosotros la medida de vuestros padres!» (Mt 23,32). También hay que hacer notar aquí que nadie puede, pura y simplemente, hacer pecar a otra persona, ni siquiera los padres a sus hijos. La persona no puede ser forzada por ningún influjo exterior a realizar acciones responsables que broten de su libertad, ni siquiera por otra persona. Nuestra corporalidad está expuesta, ciertamente, al influjo de una causalidad extraña; pero en nuestra libertad misma no estamos sometidos a un influjo necesario. Existe, con todo, un tipo de influjo de una libertad sobre otra: de la acción libre surge una llamada que puede ser respondida por la acción libre de otra persona. Esta llamada puede hacerse eficaz inmediatamente por medio de las facultades cognoscitivas del otro, pero puede actuar también desde la lejanía en el tiempo y en el espacio: el pecado de hoy puede arrastrar a otros con su seducción no sólo en este instante, sino también, y con la misma eficacia, más tarde; así los hijos que hacen lo mismo que sus padres y no saben actuar ya de otra manera como consecuencia de los pecados de sus padres.

c) Situación activa y pasiva.

Todo influjo que pasa de una persona libre a otra, precisamente porque es libre, respetando esta libertad e incitándola a una respuesta, cae bajo el concepto de *situación*. Mi acción libre coloca siempre al otro en una situación que le incita al bien o al mal, que le proporciona un apoyo o se lo quita, que le presenta valores y normas o le priva de ellos. Esta situación no determina su libertad

hasta el punto de que el sujeto se vea obligado a realizar una acción buena o mala, sino en cuanto que le obliga a dar una respuesta para el bien o para el mal, o también a omitir esta respuesta, pero siempre en virtud de su propia decisión libre. Así, pues, mi acción libre no realiza ni causa la reacción del otro, sino una situación ante la que él, decidiendo libremente, *debe* reaccionar. El otro llega a una situación determinada en razón de mi acción libre (como, por lo demás, también en razón de otras mil causas que muchas veces no son libres). La situación es el lazo de unión de una decisión libre con otra, de modo que la historia se puede definir como el intercambio de decisiones y situaciones. Así, lo que puede denominarse, junto con las acciones culpables, como segundo elemento constitutivo del mundo es la situación pecaminosa que proviene del pecado e invita al pecado, aunque la libertad del otro puede dar también a esa situación una respuesta para el bien.

La situación es un conjunto de circunstancias en las que una persona o una cosa se encuentra en un momento determinado. La situación está «alrededor» de la persona determinada, pertenece a su «entorno». No negamos que esto implique en la persona la facultad de darle un sentido y una forma. Sin embargo, hay que insistir en que la situación está, en primer lugar, fuera de la persona y que viene a su encuentro desde fuera. Por eso hay que examinar este punto más ampliamente e investigar cómo queda afectada interiormente la persona por la situación. *No se trata aquí de la situación activa de la persona,* sino lo que en lenguaje escolástico se podría denominar su *situación pasiva* (el «estar situado»). Lo que importa, finalmente, como elemento constitutivo del pecado del mundo no es un lazo de unión entre los pecados personales, que es exterior al hombre (y en cuanto es exterior al hombre), sino el hecho de estar determinado este mismo hombre. El pecado del mundo, lo mismo que el pecado histórico de una determinada comunidad familiar o cultural —se puede pensar, por ejemplo, en el antisemitismo o en el colonialismo—, es una realidad en el hombre mismo. En algunos llega a ser una autodeterminación culpable: una acción y, sobre todo, una actitud que uno mismo ha tomado; en otros consiste en el estar situado, en el estar determinado en su propia libertad por los pecados de los antepasados. Este estar situado en el pecado es lo que se debe añadir a los pecados personales, para que con razón se pueda hablar del pecado de una comunidad, del pecado del mundo. Ya se mostró antes que este estar situado no suprime la libertad en sí misma.

2. *Acciones que pertenecen al pecado del mundo*

a) Doctrina de la Escritura.

Ya se ha aludido a que, al menos desde la venida de Cristo, los pecados son una negación de Cristo, aunque no lo sean más que de forma implícita. Sin embargo, se puede atribuir tal carácter anticristiano implícito a los pecados que se cometieron en la humanidad antes de la venida de Cristo, en el camino que llevaba a él. En la diatriba de Jesús contra los fariseos, en la que la expresión «llenar la medida de vuestros padres» se aplica a la falta de fe que rechaza a los «profetas, sabios y escribas» enviados antes de Jesús —y, en ellos, a él mismo—, se sugiere que los pecados anteriores alcanzan su punto culminante en la repulsa de Cristo (Mt 23,32-34). El asesinato de los profetas y de Jesús están unidos expresamente en el discurso de Esteban: «¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Ellos mataron a los que anunciaron de antemano la venida del Justo, de aquel a quien vosotros ahora habéis traicionado y asesinado» (Hch 7,52). Ya

hemos aludido a que, según Juan, «los judíos» y toda la humanidad se transformaron en «mundo», en el sentido peyorativo de la palabra, en la medida en que, por falta de fe, rechazaron a Cristo. Los hombres han traicionado la luz, más aún: la han rechazado, porque sus malas acciones pasadas no podían soportarla (Jn 3,19s). Todo esto muestra claramente que la repulsa de Cristo, que se concretó en la cruz, constituyó un punto culminante en la historia de los pecados anteriores y un punto central en toda la historia del pecado. Romano Guardini tenía razón al denominar a este acontecimiento «la segunda caída» [15]; sin embargo, quizá tenía más razón al denominarla «caída» que al llamarla «segunda». En todo caso, en contacto con los textos citados anteriormente, podemos esbozar una historia de las acciones y actitudes culpables, cuyo punto culminante lo constituye la repulsa de Cristo.

En el capítulo 23 del Evangelio según san Mateo, Jesús se enfrenta con el endurecimiento, con la ἀνομία de los escribas y fariseos; y esta actitud es la causa más profunda de su muerte en la cruz (independientemente de la responsabilidad jurídica que hayan podido tener estos partidos; esa responsabilidad parece caer principalmente sobre los saduceos). La repulsa anterior de los profetas encuentra su culminación en la repulsa del Mesías, como lo da a entender, aún más claramente, Esteban. Pero no solamente caerá sobre «esta generación» la sangre de los profetas, sino también «toda la sangre de los justos derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el santuario y el altar». Así, pues, no sólo los pecados cometidos contra los enviados de Dios, sino también los pecados contra el prójimo (aunque en los dos casos mencionados el prójimo tiene un marcado carácter sagrado), preparan la muerte del hombre Dios. Por lo demás, Pablo, en el capítulo primero de la carta a los Romanos, dice que todos los pecados contra el prójimo provienen de negar a Dios los honores debidos. Así, pues, estos pecados contra el prójimo, del mismo modo que los pecados específicamente religiosos, el culto a los ídolos y la repulsa de los profetas, pueden ser considerados como un camino que sube —sería mejor decir como una bajada, un descenso— hacia la muerte de Cristo. En una visión de conjunto de la historia de la humanidad, estos pecados se hacen cada vez más manifiestos. La decisión para el bien o para el mal toma una forma cada vez más clara tanto en la vida de una persona privada como en la de la humanidad entera. Cuando la humanidad empieza a organizar su existencia y a expresarse por la cultura (sobre todo desde ese gran viraje de la historia de la humanidad que tuvo lugar al comienzo del neolítico), aparecen también los pecados contra el prójimo y contra la religiosidad. Particularmente en las grandes culturas agrícolas, aparecen, junto a su organización social y política, guerras, pillaje, explotación de los vencidos, esclavitud, opresión de las clases inferiores; y, al mismo tiempo, aparecen, junto a una religión organizada, formas de idolatría.

b) Historia de la perdición.

Ciertamente, Dios quiere la salvación de todos los hombres; esta convicción cristiana nos permite ver en las religiones paganas una ascensión hacia Cristo y, por tanto, un principio de fe en la presencia salvadora de Dios [16]. También

[15] R. Guardini, *Der Herr* (Wurzburgo [12]1961) 105, 108 y *passim* (trad. española: *El Señor,* Madrid [6]1965).

[16] Cf. A. Darlap: MS I, y B. Stoeckle: MS II; sobre todo, Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia* II, 16.

podríamos encontrarla en el culto a las imágenes; del NT deducimos que las violentas condenaciones del culto a las imágenes hechas por los profetas del AT no llegan a tener un valor definitivo. A pesar de ello, esta condenación de los profetas es verdadera. La religiosidad del paganismo es un diálogo confuso del hombre con el Dios que quiere ser nuestra salvación. La invitación misericordiosa de Dios al hombre se deja oír en la respuesta llena de fe, agradecida y humilde del hombre; pero, a la vez, el hombre cede también a la eterna tentación: «Seréis como Dios», y trata de disponer, por la magia y la idolatría, de los dones de Dios y, a fin de cuentas, de Dios mismo. Esto último tiene como consecuencia el politeísmo y el panteísmo de las culturas especulativas. Aun cuando Dios, en Israel, proyecta su luz en este diálogo, la respuesta pecaminosa del hombre no desaparece, sino que, por el contrario, su carácter de repulsa se manifiesta todavía más claramente. Por una parte, en el AT vemos realizarse el gran milagro histórico de un monoteísmo que es profesado sin compromisos por un pueblo abierto a todas las influencias seductoras del paganismo circundante. Dios se manifiesta y es reconocido como Dios trascendente, santo, vivo, que se da a sí mismo, y el hombre está ante él en una actitud de adoración, responsabilidad, fe, confianza y, sobre todo, de amor. Pero, por otra parte, con esto no ha desaparecido la respuesta pecaminosa del antiguo Israel, con sus inclinaciones paganas, ni del judaísmo posterior depurado. En Israel, los profetas lucharon continuamente contra el culto a los dioses extranjeros, principalmente contra los dioses cananeos, pero también contra un culto a Yahvé que ocupa el lugar de las obligaciones para con el prójimo (Is 1) o que se convierte en un título al que se puede apelar, de tal modo que el individuo se considera a salvo sólo en virtud del templo (Jr 7). Y el judaísmo posterior busca la misma autojustificación y la misma autoseguridad en las relaciones cosificadas establecidas por el fariseísmo con Dios (en medio de toda la seriedad moral y religiosa que le dio origen) y que contrasta tan manifiestamente con la espiritualidad de los «pobres de Yahvé», llena de fe y de esperanza en la salvación. La fe de éstos recibió en María al Hijo de Dios, pero la autojustificación de aquéllos lo rechazó y crucificó. Así, el pecado del mundo nos presenta en el paganismo el aspecto de una idolatría usurpadora, mientras que en el pueblo elegido adopta el aspecto de la repulsa de la salvación de Dios en los profetas, la cual alcanza su punto culminante en la repulsa de Cristo. Hay que añadir además que cada vez es mayor la gracia divina que se rechaza: primeramente, su presencia apenas manifestada, de la que el hombre llegó a hacerse consciente por los dones de la creación: «lluvias y estaciones fructíferas y abundancia de comida y bebida» (Hch 14,17); luego, la gracia de su palabra en el AT, que se revela y hace historia, y, finalmente, la gracia de la Palabra eterna hecha carne. La repulsa de la gracia se ha convertido en la negación del Mediador y de la fuente de la gracia. Y fue tan violenta esa repulsa, que tomó cuerpo en una muerte fecunda: el Mediador y la fuente de la gracia de Dios han sido desterrados de nuestra existencia humana sobre la tierra; él ha muerto, lo que significa la repulsa y la exclusión más radicales y más definitivas que hubiéramos podido hacer de nadie. Por eso todos nosotros nos hemos convertido, en cuanto de nosotros depende de una forma total y definitiva, en hombres sin gracia; esto fue superado solamente por la gracia aún mayor de Dios en la resurrección de Cristo.

3. *Situación causada por las acciones pecaminosas*

a) Situación existencialista y existencial.

El pecado toma cuerpo en una forma determinada de mal moral, y ya, según este aspecto más exterior, puede limitar el ámbito de nuestra libertad mediante un oscurecimiento notable de las normas y valores. Esto ocurre en cualquier mal ejemplo que nos priva de un testimonio vital en favor del bien y ocupa su puesto, pero que es, al mismo tiempo, una invitación al mal y, por ello, una ocasión de caer, una «piedra de escándalo», un σκάνδαλον. La invitación al mal se hace más intensa en la medida en que va unida a la presión social. El oscurecimiento de normas y valores se hace tanto más funesto cuanto más se necesita del testimonio de otro, es decir, cuanto más se está necesitado de una formación moral. A un niño que en su casa no ha visto más que robar le será verdaderamente difícil no robar. Esto puede llegar hasta tal extremo, que el valor de la honradez sea desde el primer momento inaccesible para el niño, puesto que ese valor falta *absolutamente* en el medio ambiente en que el niño comienza su existencia. A esta última situación nosotros no la llamamos existencialista, porque no es una situación que nosotros encontremos en nuestro existir y a la que nosotros mismos demos sentido, sino que la denominamos existencial porque precede a nuestro existir y lo tiene dominado. Vamos a presentar ahora lo que significa para nuestra libertad el estar situado, o situación pasiva, en una situación existencial.

Si es real el caso que acabamos de citar, el niño no puede llegar a la honradez, y este «no poder» se toma en tal caso como absoluto. Repetimos una vez más que por ello la libertad no deja de existir de ningún modo; solamente queda sustraída a su radio de acción una zona determinada que le está vedada. No hay dificultad en afirmar algo semejante de nuestra facultad cognoscitiva. Esta facultad está siempre presente en el hombre y está siempre abierta a toda la realidad («anima est quodammodo omnia»). Pero, por otra parte, no puede formarse en absoluto el concepto de una realidad que no se haya visto o de la que no se haya oído hablar; en resumen: no nos podemos formar el concepto de una realidad que no hayamos tomado del mundo por medio de nuestros órganos sensoriales; quien nunca ha tenido un conocimiento del oso blanco no puede formarse un concepto de él; esto no significa en absoluto que con ello haya desaparecido su capacidad cognoscitiva. Lo mismo pasa con nuestra voluntad libre. También por medio de ella nuestra persona está abierta a toda la realidad para abrazarla en el amor y darle forma (también, por lo que se refiere a la voluntad, el centro de nuestra persona es «quodammodo omnia»). Pero en este caso sigue siendo verdad que la voluntad sólo admite como valor lo que se le presenta, sea por las facultades cognoscitivas, sea por las tendencias espontáneas de nuestras facultades apetitivas corporales y espirituales (o mejor, de nuestras facultades completas de seres humanos). Si un valor no es presentado de esta manera, la voluntad no puede realizarlo ni abarcarlo. Quien suponga que no tomamos la libertad en serio, debe preguntarse antes si comprende con toda seriedad lo que significa realmente el que nuestra persona exista corporalmente en el mundo y, sobre todo, lo que supone esa situación pasiva de nuestra libertad. Esta puede excluir en un caso determinado una zona determinada de valores y hacer imposible que la libertad se realice en esa zona. Y no se trata de una imposibilidad práctica, sino absoluta, como sucede en el ejemplo antes descrito de nuestras facultades cognoscitivas. Según la terminología que ya hemos usado al hablar de las consecuencias del pecado en el individuo, esta imposibilidad absoluta para realizar un valor podría también llamarse impotencia moral *(moralis impotentia);* en ese caso, «moral» no tendría el signi-

ficado de «aproximado», sino de algo que se encuentra dentro del orden moral, causado por factores morales, con consecuencias en el orden moral (aunque en este caso sin culpa moral propia).

b) Situación debida a la repulsa de una mediación de la gracia.

El aspecto del pecado que se manifiesta hacia fuera es la transgresión de un determinado valor y de una determinada virtud. Pero su alma, su núcleo más profundo, es la transgresión de la realidad total de Dios y del mundo, del amor (tanto del natural como del sobrenatural). Este último aspecto debe encontrarse en la situación culpable. La humanidad es, ciertamente, una comunidad que educa e introduce no sólo en formas determinadas de moralidad, sino también en el desarrollo humano más profundo en el amor. Las relaciones sobrenaturales no caen fuera de este principio. También en la comunión de gracia con Dios el hombre desempeña de alguna manera un papel de mediador para con su prójimo. La teología clásica debe aceptar esto respecto de Adán si no quiere basar en una determinación puramente extrínseca de la voluntad divina el influjo que aquél ejerce sobre nuestra salvación o perdición (lo cual significaría no dar una verdadera explicación teológica de ese influjo). La fe nos enseña que Cristo es nuestro mediador, y cae completamente dentro de la línea del pensamiento católico ver una participación de esta mediación en los oficios sagrados, como también en los carismas y en la intercesión dentro de la Iglesia de Cristo, así como también en Israel y en la humanidad que está en camino hacia la Iglesia. En este aspecto se deben tomar en serio las palabras de Pablo sobre Abrahán como padre de los creyentes (Gál 3,7; Rom 4,12) y las expresiones de Juan sobre la fe de todos por razón del testimonio del Bautista (Jn 1,7). Por lo demás, tanto la fe de María como la incredulidad que rechazó a Jesús han dado a nuestra salvación una forma determinada. No nos interesa ahora cómo se presenta esta mediación en su relación con la gracia sobrenatural: si se trata de una mediación instrumental o solamente condicional. Dos hechos bastan: en primer lugar, que todo contacto por el que una persona transmite su vida interior a otra es, al mismo tiempo, explícitamente o no, un testimonio de que está en relación con la gracia; en segundo lugar, que en nuestra calidad de seres humanos y, sobre todo, en virtud de la humanidad del Verbo de Dios no hay ninguna gracia de Dios en la que no desempeñen un papel importante el mundo y el prójimo. Estos hechos muestran que la gracia divina va siempre unida a la mediación humana. Y de aquí resulta que la misma repulsa a esta gracia, que es el pecado, ejerce en el prójimo un influjo que, privándole de la gracia, le pone en una situación en la que le falta la gracia de Dios que debería llegarle por medio de los otros hombres.

Esto puede suceder en todos los niveles que hemos mencionado antes. Toda la profundidad de la situación respecto al mal puede también presentarse en relación con la gracia. Así sería también posible una situación desprovista de la gracia que fuera «existencial», que precediese y abarcase todas nuestras decisiones libres. ¿Es real esa situación? Se pensará aquí probablemente en el pecado original, con el que todo hombre está afectado como consecuencia del pecado de Adán. No hemos examinado todavía este dogma. Pero también en la historia del pecado del mundo, que antes hemos esbozado, aparece en primer término un hecho que produce una situación existencial de este tipo, de privación de la gracia. Se trata de la repulsa del mismo Cristo.

Hemos negado a Cristo el acceso a la realidad total de nuestra existencia en la tierra porque la repulsa tomó forma de muerte. Por lo que a nosotros toca, Cristo ha quedado definitivamente excluido de ella. Dado que Cristo es *el* me-

diador y *la* fuente de todas las gracias, el mundo ha quedado definitivamente privado de la gracia, en lo que de nosotros depende. Así se puede entender que para Juan —que estaba tan convencido de que Cristo era la luz que ilumina a todos los hombres, el pan para la vida del mundo, *el* camino, *la* verdad, *la* vida— la perdición sea ahora tan ilimitada como el mundo mismo. Ningún concepto más concreto puede describir, según él, la extensión de la perdición que el concepto de «mundo». El «mundo» está ahora sencillamente sin gracia; el mundo yace en la maldad, el mundo ya no puede recibir la revelación de Cristo, porque él ha sido expulsado del mundo. Esto hace que el hombre que empieza su existencia en el mundo se encuentre privado de la gracia ya *antes* de toda decisión personal. La ausencia de gracia se convierte en una situación «existencial». Esto significa además que tal situación, desde la repulsa de Cristo, se convierte en una situación universal, que afecta a todos y de la que nadie puede escapar. Mientras el pecado, por profunda y explícitamente que rechazara la gracia, no había excluido de nuestra existencia terrestre la fuente misma de la gracia, todavía podía existir dentro del mundo una fuente de restauración, y la situación desprovista de gracia podía ser redimida mediante un ofrecimiento de gracia interior a este mundo. Con la muerte de Cristo esto ha quedado excluido para siempre. Por parte de la humanidad, la repulsa es definitiva.

Sólo quien de esta manera tome en serio el pecado de la repulsa de Cristo puede apreciar la gran superabundancia del don de la gracia de Dios, que nos ha redimido de esta situación precisamente por la muerte de Cristo y por su resurrección. Para Dios no hay nada imposible. El Padre quiso seguir dándonos a su Hijo, aun cuando nosotros le matásemos, y el Hijo ha permanecido fiel al mandato de su Padre y a nosotros. De este modo, el Padre, y con él el Hijo mismo, convirtió esa muerte en un paso hacia «una vida para Dios» (Rom 6,10), que está presente para nosotros de una forma más elevada. Cristo glorificado está cerca de nosotros como salvador por medio de su Espíritu, desde más allá de las fronteras de la muerte. Pablo ha visto las consecuencias que de ello se derivan: el bautismo, que nos hace entrar en comunión con el Señor, es también una salida del mundo pecador, un avanzar con él a través de la muerte, para caminar en lo sucesivo en la novedad de su vida resucitada (Rom 6,3-11); consiste en morir con él y así resucitar con él (Col 3,1). Toda la creación, por esto, se encontrará en Dios solamente en la medida en que nosotros, por medio de la participación en la muerte de Cristo en la cruz, lleguemos a participar también en su resurrección. Del mismo modo que Abrahán debió abandonar la tierra de los ídolos, el cristiano debe morir al mundo en su totalidad; su tierra prometida se encuentra en los nuevos cielos y en la nueva tierra. Por muy comprometido que se encuentre en la construcción de esta realidad nueva, la forma de este mundo es pasajera, el tiempo es corto y los valores actuales no son valores definitivos (1 Cor 7,29-31). Después de la muerte de Cristo, la muerte es ante todo, y más que nunca, lo que hace que nuestra existencia terrena sea una futilidad; la muerte no sólo nos roba el sentido de nuestro trabajo (como se expresa en el libro del Eclesiastés), sino que además nos arrebata a aquel en quien el hombre y el prójimo podían unirse en el amor y en quien el mundo «encuentra su cohesión» (Col 1,17). La muerte se ha convertido además en el gran adiós; la salida biológica del mundo de la vida no queda compensada de ninguna forma por el avance constante hacia el «Dios todo en todo» (1 Cor 15,26), sino que resulta, por el contrario, más penosa, porque nosotros nos agarramos con fuerza a esta existencia terrena, y la tierra no nos permite ver a Dios. Pero de la misma manera que toda salida de la patria y del hogar, cuando se hace para responder a una llamada de Dios, es un camino que lleva a la tierra prometida, así también el morir en conformidad con Cristo

se convierte de tal manera en el único y necesario camino hacia la vida, que ya desde el principio, en el nuevo nacimiento que es el bautismo, esta vida adquiere su plenitud. El pecado del mundo, que llegó a su punto culminante en la muerte de Cristo, ha creado entre nosotros y él, que es nuestra vida, el abismo de la muerte.

SECCION CUARTA

EL PECADO ORIGINAL

Los argumentos sobre el pecado del mundo en la sección precedente han evocado con frecuencia el pensamiento acerca del dogma del pecado original. Entre la doctrina del pecado original y la del pecado del mundo existe una estrecha relación, y es probable que los estudios de ambos pecados se complementen el uno al otro, y quizá hasta lleguen a coincidir. Para comprobar esto expondremos en primer lugar la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original tal y como se ha desarrollado por sí misma. Sólo entonces se podrá descubrir qué tipo de relación existe entre el pecado original y el pecado del mundo. Con la denominación de «pecado original» designamos el estado de pecado por el que el hombre está afectado desde su origen. Se puede describir este pecado con más exactitud como pecado original pasivo *(peccatum originale originatum)* por oposición al pecado original activo *(peccatum originale originans)*, es decir, al hecho por el que todo hombre llega al mundo con el pecado original pasivo; este hecho puede designarse más exactamente con el nombre de «caída».

1. *El pecado original en la Escritura*

Durante muchos siglos la teología ha recurrido para defender su doctrina sobre el pecado original a algunos textos bíblicos relacionados con «Adán», es decir, a los capítulos 2 y 3 del Génesis, y, sobre todo, a la carta de Pablo a los Romanos (5,12-19); de este último texto han afirmado también algunos concilios que trataba del pecado original. Pero la Iglesia nunca ha declarado que sólo esos textos hablen del pecado original ni que hablen sólo de él. Por eso indicaremos aquí brevemente la relación que existe entre estos dos textos y el dogma del pecado original y lo que en ellos se nos quiere decir. También hablaremos de algunos otros textos, porque, lo mismo que Rom 5, se remiten al relato de la caída de Gn 3.

a) Antiguo Testamento.

El capítulo 3 del Génesis puede servir como de resumen de todo lo que hemos recopilado de la Escritura en las páginas anteriores sobre la esencia del pecado. Aunque en ese capítulo se trata de un mandamiento, de una ley y aun de una sanción —razón por la que Pablo habla de la «transgresión» de Adán (Rom 5, 14)—, sin embargo, el pecado se considera ante todo como una separación de Dios. Empieza con la pérdida de la confianza en Dios y se pone de manifiesto no sólo como desobediencia, sino también como un intento de alcanzar con las propias fuerzas lo que está reservado a Dios y de hacerse semejante a él. Los hombres

rompen la relación personal con el gran bienhechor, y por eso no es nada sorprendente que él se convierta para ellos inmediatamente en un ser extraño y terrible. Se describe aquí en forma de narración popular el aspecto más profundo de todo pecado y del pecado de cada uno en particular.

¿Es ésta la intención del autor o se fija en unas personas determinadas? Los pecadores nombrados aquí son: aquel al que en hebreo se da el nombre de *hā'ādām* y «su mujer»; ésta solamente después del pecado recibe el nombre de «Eva» (Gn 3,20: *'awwa'* = vida). ¿Se trata aquí «del hombre» o de una persona individual que lleva el nombre de Adán? Las antiguas traducciones hablan de Adán. La exégesis moderna está de acuerdo en la opinión de que *hā'ādām* —con artículo— no es un nombre propio, y que en todo el relato de los capítulos 2 y 3 del Génesis hay que añadir siempre el artículo a *'ādām*. Por eso las traducciones actuales indican unánimemente que es «el hombre» el protagonista principal. Nos encontramos aquí ante la figura literaria conocida con el nombre de «personalidad corporativa». Ese personaje principal representa a todo el género humano; pero se le considera al mismo tiempo como el padre común de la humanidad, pues antes de él «no había todavía ningún hombre» (Gn 2,5), y su mujer es «la madre de todos los vivientes» (Gn 3,20). El mismo estado al que llega este personaje principal por culpa de sus pecados es, por una parte, un mundo de oposiciones —entre Dios y el hombre, entre la naturaleza y el hombre, entre el hombre y el hombre— al que nos arrastran los pecados; por otra, se deduce del contraste entre estas consecuencias y la descripción del paraíso presentada en el capítulo precedente que la misma humanidad como conjunto ha perdido algo a consecuencia de estos pecados.

En el relato yahvista de los capítulos 2 y 3 del Génesis la palabra «Adán» es todavía ambivalente («el hombre» o «el primer hombre»); pero su carácter de antepasado universal aparece en primer plano con toda nitidez cuando consideramos estos capítulos en relación con toda la Escritura. Ya en el capítulo 4 del Génesis se menciona *hā'ādām,* el hombre, como padre de Caín (v. 1), pero *ādām,* Adán, es padre de Set (v. 25). En la genealogía sacerdotal del capítulo 5 del Génesis se puede dudar sobre la primera palabra del primer versículo; en los versículos 3, 4 y 5, sin embargo, se trata con toda seguridad de la persona de Adán. Esto sucede igualmente en las otras genealogías de la Biblia (1 Cor 1,1; Lc 3,38), en los libros judíos extracanónicos y, finalmente, en Pablo (1 Cor 15,21s.45-49; Rom 5,12-21). Debemos tener en cuenta esta reflexión historizante, al menos en la medida en que se presenta en la Escritura. No debemos fijarnos solamente en las fuentes ni examinar independientemente cada una de las unidades literarias, sino que tenemos que buscar también su sentido en el conjunto de la Escritura, ya que, al fin y al cabo, todo el conjunto es lo que ha sido dado a la Iglesia por el Espíritu Santo. Aun cuando «Adán» sea un nombre que designa una colectividad, ésta ha originado un estado de perdición no sólo para sí misma, sino también para toda la humanidad y para cada uno de los hombres.

El capítulo 3 del Génesis puede considerarse como un resumen de la visión profética de Israel sobre lo que el pecado produce en todos nosotros. Esta visión, como ya hemos puesto de manifiesto anteriormente, ha sido expresada en la Escritura de muy diversas maneras. Por otra parte, este mismo capítulo 3 del Génesis ha encontrado poca resonancia dentro de los libros canónicos del AT. El libro de Tobías (8,8) ofrece una clara alusión a la creación de Adán y Eva, pero no menciona su pecado. Hay, sin embargo, otros dos textos que sí lo hacen. En ellos se habla del origen de la muerte en el mundo y se hace mención además del pecado y del demonio: «Por la mujer tuvo lugar el comienzo del pecado, y por causa de ella morimos todos» (Eclo 25,24); «porque Dios creó al hombre inco-

rruptible, lo hizo a imagen de su misma naturaleza; mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo» (Sab 2,23s). No se dice en ellos nada distinto de lo expresado en los capítulos 2 y 3 del libro del Génesis; únicamente, el texto del libro de la Sabiduría ve claramente en la serpiente al demonio, y en la muerte, la separación culpable de Dios: «Los que le pertenecen (al demonio) experimentarán la (muerte)» (Sab 2,24). No se trata aquí exactamente de la transmisión del pecado, como tampoco ocurre en el mismo relato del paraíso.

A lo largo de los dos últimos siglos antes de Cristo, y también en los primeros siglos de nuestra Era, la culpabilidad universal de la humanidad constituye un tema importante en los libros apócrifos del AT. Se la relaciona expresamente con un pecado cometido en el principio; pero, en lo esencial, la reflexión no va más lejos que en los libros canónicos. En contraposición con estos últimos, los apócrifos acentúan en el relato sobre Adán y Eva el aspecto histórico, cosa que encontraremos de nuevo en san Pablo.

b) Nuevo Testamento.

El NT acepta todo lo del AT, pero lo interpreta a la luz de Cristo. En los libros neotestamentarios encontramos tres reflexiones sobre los capítulos 2 y 3 del Génesis, pero son más profundas que las ligeras reflexiones del libro de Tobías, del Eclesiástico y de la Sabiduría. Según los evangelios sinópticos (Mc 10, 1-11 = Mt 19,1-9), Jesús se remonta a Gn 2,24 para imponer la indisolubilidad del matrimonio tal como existía «al principio». En el trasfondo de esta declaración de Jesús se entrevé confusamente el misterio de la caída y de la redención. Entre la situación del principio y la que Jesús presenta ahora hay una legislación imperfecta del matrimonio que era necesaria «a causa del endurecimiento de vuestros corazones». Esto permite suponer que después de los tiempos del comienzo, la humanidad, o al menos Israel, se ha encontrado en una situación en la que prevalecía esta dureza de corazón; además, que el Señor, que impone de nuevo el ideal del principio —«pero yo os digo»—, ofrece también la posibilidad de un corazón nuevo y dócil. La oposición entre la caída y la redención, que aquí sólo aparece vagamente, se muestra con más claridad en las alusiones de Juan y Pablo al relato del Génesis. Los dos contraponen enfáticamente a Cristo con el que fue origen del pecado, el demonio según Juan, y Adán según Pablo. Las palabras de san Pablo insisten mucho sobre este punto y siguen resonando clarísimamente a lo largo de la tradición; por eso hablaremos de ellas más detalladamente. Juan no menciona a Adán, como tampoco Pablo menciona al demonio en los textos sobre el pecado original. Y el libro de la Sabiduría 2,4 ve en la serpiente del capítulo 3 del Génesis la imagen del demonio. El Apocalipsis de san Juan (12,9; 20,2) habla expresamente de la «antigua serpiente, llamada diablo y Satán». En el capítulo 12 del Apocalipsis se contrapone la serpiente a «la mujer», a la Iglesia descrita con signos marianos, como nueva Eva; la serpiente luchará contra su descendencia con todos los medios de los poderosos de la tierra. El influjo pecaminoso que ejerce directamente el demonio —según el relato del paraíso— sobre los hombres actuales es mencionado por Jesús en el cuarto evangelio. Aquí, como en Pablo, «domina» el pecado: «En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es esclavo del pecado» (Jn 8,34). Lo mismo que en Pablo, todo el que ahora peca tiene un modelo y un padre, pero éste no es Adán, sino Satán. Jesús habla dos veces a «los judíos» de «vuestro padre» y contrapone este «padre» con Abrahán (Jn 8,38-41). A continuación declara abiertamente: «Vuestro padre es el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Este fue homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay

verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira» (Jn 8,44). Hay aquí una clara alusión al «comienzo», al paraíso, en el que el demonio introdujo la muerte (Sab 2,24), porque por sus mentiras arrastró al hombre al pecado. Así, según Juan, el pecado es transmitido a los hombres como herencia espiritual y dominio de Satanás.

Pero Pablo describe más claramente esta herencia. En la primera carta a los Corintios, Adán y Cristo se contraponen el uno al otro como la fuente de la muerte y de la vida, respectivamente: «Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también revivirán en Cristo» (1 Cor 15,22; cf. 45-49). En la carta a los Romanos, Adán y Cristo son, respectivamente, el origen del pecado y de la justificación. Esto se explica principalmente en el capítulo 5, que evidentemente es un canto de alabanza a la redención. El tema del pasaje de Rom 5,12-21 es: Cristo se contrapone a Adán y a los que han pecado después de él y, al mismo tiempo, supera su influjo, porque en lugar del pecado trae la justificación, y en lugar de la muerte, la vida. No sólo el pecado de Adán, sino también los pecados personales después de Adán se contraponen a la redención de Cristo. Esto es claro en las contravenciones de la ley (vv. 20s), pero mirándolo más de cerca se ve que incluso allí donde la exégesis de hace algún tiempo no veía más que el influjo del pecado de Adán se dan también los pecados personales posteriores. Esto vale sobre todo para los versículos 12-14: «Por tanto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres por cuanto todos pecaron; porque hasta la ley existía pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa no habiendo ley: con todo, reinó la muerte desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán, el cual es figura del que había de venir». Generalmente se acepta que el ἐφ' ᾧ del versículo 12 no significa «en el cual (todos han pecado)», como se insinúa en la traducción de la Vulgata. Antes bien, debe traducirse: «porque, en consideración al hecho de que, en la suposición (que se ha realizado) de que...» [17]. Así, pues, no hay en estos versículos una alusión *clara y distinta* al pecado original. Ciertamente, el pecado original queda insinuado por el hecho de que la muerte entre en el mundo y se propague a todos los hombres, pero probablemente la muerte corporal no es aquí un signo de su presencia. En Gn 3, la muerte va unida a un estado de alejamiento de Dios. En el libro de la Sabiduría 2,24 (texto que nos recuerda Rom 5,12) la muerte es sólo por el momento y casi sólo aparentemente la suerte de los justos; pero, en último término, es la parte que les toca a los pecadores. Esto es lo que estaba en la mente de Pablo. Por lo demás, él mismo presenta la muerte, sobre todo en la carta a los Romanos (1,32; 6,16-21.23; 7,5; 8,6.13; cf. Sant 1,15), como salario, fruto y resultado final del pecado. Por otra parte, el enemigo definitivo al que Cristo ha de aniquilar en su segunda venida no es el pecado mismo, sino la muerte (1 Cor 15, 56). Por ello está absolutamente justificado ver en «la muerte» algo más que la sola muerte corporal. Se habla del conjunto pecados-muerte, incluyendo a «la

[17] S. Lyonnet, *Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom 5,12 et l'exégèse des Pères grecs:* «Biblica» 36 (1955) 436-457; íd., *Le péché originel et l'exégèse de Rom 5,12-14:* RSR 44 (1956) 63-84. Entre los exegetas contemporáneos, L. Cerfaux *(Le Christ dans la théologie de Saint Paul* [París 1951] 178) prefiere relacionar ἐφ' ᾧ con Adán y traducirlo no por *in quo,* sino por «à cause de celui par qui». Esta referencia a «Adán», que se encuentra separado del ἐφ' ᾧ por algunos otros sustantivos, no parece muy aceptable. Objetivamente, tanto la exégesis de Cerfaux como la que se base en el *in quo* de la Vulgata es una idea bíblica a condición de que se considere a «Adán» como una «persona corporativa». Según nuestro parecer, la Escritura no dice nada parecido a una «inclusión ontológica» de la humanidad en Adán.

segunda muerte». Esta muerte «alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron». Aun en la traducción «por cuanto» podría referirse este sentido solamente al pecado original: por cuanto todos (en Adán) se han hecho pecadores. Sin embargo, es muy razonable ver en las palabras «todos han pecado» una referencia, al menos en primer lugar, a los pecados personales [18].

Exactamente las mismas palabras se emplean un poco antes (Rom 3,23) para resumir los pecados personales de los paganos y de los judíos que el Apóstol había descrito en los dos primeros capítulos de esta carta. Estos dos capítulos muestran que Pablo no pierde tan fácilmente de vista los pecados personales cuando habla «del pecado». Por lo demás, es el mismo caso del capítulo 5 de la carta a los Romanos (5,12-21). Los versículos 16 y 20s hablan de muchas y numerosas faltas. Del mismo modo, las palabras que siguen inmediatamente al versículo 12: «el pecado no se imputa cuando no hay ley», son solamente aplicables a los pecados personales. Lo más probable, sin embargo, es que san Pablo, con las últimas palabras del versículo 12, quiera decir que todos han pecado personalmente. Pero en cuanto a los pecados que no van contra una ley expresa, que no son «transgresiones», ¿puede decirse también que someten al dominio de la muerte al que los comete? Esta es la pregunta que Pablo se hace en forma de objeción: «El pecado no se imputa cuando no hay ley» *(ibíd.)*.

Respecto a esta objeción y a la respuesta del versículo 14, las interpretaciones exegéticas son notablemente divergentes. Muchos creen que el Apóstol admite el principio: «sin ley, el pecado no es imputado», y que en el versículo siguiente aduce el dominio de la muerte desde Adán hasta Moisés como prueba de que en este pecado había algo más que pecados personales. Según esta interpretación, la palabra «muerte» sería entendida exclusivamente como muerte corporal. El hecho de que los hombres murieran también *antes* de la ley indicaría, según el Apóstol, la existencia de lo que nosotros llamamos pecado original. Según esto, se atribuye a san Pablo una de las dos conclusiones siguientes: los pecados personales sin la ley *no* son imputados *pura y simplemente* y, por tanto, no se consideran como pecados objetivos; sin embargo, los hombres mueren; esto indica que existe el pecado original. O bien: los pecados personales sin la ley no se cuentan como causa de la muerte (solamente la prohibición del paraíso y la ley mosaica hacen de la muerte un castigo del pecado); sin embargo, los hombres mueren; esto es igualmente prueba del pecado original. Pero el atribuir al Apóstol una de estas dos conclusiones trae consigo serias dificultades. Por lo que se refiere a la primera, si Pablo quería argumentar a partir del hecho de que también morían hombres que no habían cometido pecados personales, ¿por qué había de referirse a aquel oscuro período anterior a Moisés y no al hecho de los niños que mueren en todo tiempo? En lo que concierne a la segunda conclusión, hay que observar que solamente determinados pecados, y no todos, son castigados con la muerte en la ley mosaica, y aun entonces se trata de un «causar la muerte» y no simplemente de una muerte natural ordinaria. Además, se puede objetar contra ambas explicaciones que, como ya hemos notado, la muerte que ha entrado en el mundo con el pecado es algo más que la simple muerte corporal. Finalmente, el argumento más fuerte contra esto es que Pablo *no puede admitir* el principio: «el pecado sin ley no es imputado», porque conocía sin duda por el Génesis que ciertos pecados de la humanidad habían sido castigados muy severamente por

[18] La opinión de que πάντες ἥμαρτον de Rom 5,12 se refiere a los pecados personales es también defendida con mucho ahínco por O. Kuss, *Der Römerbrief* I (Ratisbona 1957) 231. Nos remitimos, además, al comentario bíblico-teológico que se encuentra en esta misma obra de Kuss, *Sünde und Tod, Erbtod und Erbsünde,* 241-274.

Dios, incluso con la muerte: el diluvio y la destrucción de Sodoma y Gomorra. El mismo dice al principio de esta carta, refiriéndose a los pecados de los paganos, que «son inexcusables» (Rom 1,20). Y al reflexionar sobre ello confronta esta culpa con el principio: «el pecado sin ley no es imputado», y contesta: pero es cierto que también existe una ley para estos paganos: ¡una ley interior! «Pues cuantos sin ley (mosaica) pecaron, sin (esta) ley perecerán... Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente (φύσει) las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios contrapuestos que les acusan y también les defienden» (Rom 2,12-15).

Si partimos de esta afirmación tan clara, el versículo 14 de este capítulo 5 no puede entenderse más que como una respuesta negativa a la objeción: «El pecado no es imputado cuando no hay ley». En el capítulo 2 de esta carta a los Romanos, Pablo responde a esta dificultad con otro principio: existe siempre una ley interior; en este caso responde con los hechos: «Con todo, la muerte ha dominado desde Adán hasta Moisés», aun sobre aquellos cuyos pecados no eran, como el de Adán, una transgresión (παράβασις) y, por tanto, no iban contra una ley expresa que prescribía penas concretas. Tal vez Pablo tenía presentes los castigos mortales del diluvio y de la destrucción de Sodoma, castigos que le eran bien conocidos. Además, ambos hechos valen como ejemplo, en los libros del NT, de una pena que va mucho más allá de la simple muerte corporal: los que no han obedecido desde los tiempos de Noé están «en la cautividad», es decir, en el infierno (1 Pe 3, 19), y Sodoma y Gomorra «quedaron como un ejemplo (y un aviso) sujetas a la pena de un fuego eterno (πυρὸς αἰωνίου)» (Jud 7). Estos ejemplos dan derecho a Pablo para decir: «Con todo, la muerte ha dominado desde Adán hasta Moisés» (Rom 5,14). Aquí habla de la muerte en el sentido de muerte corporal y de ruptura con Dios a causa de los pecados personales. En los versículos 13 y 14 no dice nada sobre el pecado original en cuanto tal que no haya dicho ya en el versículo 12, es decir, que desde Adán el pecado y la muerte han invadido el mundo [19]. El resto del texto de la perícopa en cuestión se refiere todavía más claramente a los pecados personales y no menciona expresamente el pecado original.

Esto mismo sucede con todas las cartas de san Pablo. Si exceptuamos el capítulo 15 de la primera carta a los Corintios y el 5 de la carta a los Romanos, no se menciona en absoluto el pecado de Adán. Pablo no relaciona con Adán el estado de pecado de la «carne», del que ya hemos hablado antes. Tampoco alude Pablo a una vinculación con Adán cuando dice que nosotros «éramos por naturaleza (φύσει) hijos de la ira» (Ef 2,3). Este último texto se encuentra en un capítulo que recuerda a los cristianos los pecados que ya antes habían empezado a cometer en el paganismo. Se trata de una descripción de los pecados personales de los paganos que nos recuerda mucho al capítulo 1 de esta carta a los Romanos. Así, pues, la expresión «por naturaleza» se aplica a toda la existencia del hombre fuera de la revelación judeo-cristiana, como en el caso en que Pablo dice que los paganos cumplen «por naturaleza (de nuevo φύσει) las prescripciones de la ley» (Rom 2,14); esta expresión se refiere a la existencia que incluye actos personales

[19] Es igualmente posible ver en la muerte el estado de quien está alejado de Dios, estado del que proceden los pecados. Así, Pablo hace constar que el dominio de la muerte no proviene de un castigo, sino del hecho mismo de los pecados. Según esta interpretación, el Apóstol no habla implícitamente, sino explícitamente, de la situación de pecado original: esta situación es, en ese caso, la muerte misma. A. Hulsbosch sugiere esta matización de la exégesis de Lyonnet en *Zonde en dood in Rom 5,12-21:* «Tijdschrift voor Theologie» 1 (1961) 194-204.

buenos y malos, no a la situación del niño que todavía no ha realizado ningún acto moral personal. Pablo no alude a esta situación del niño en sus cartas más que un vez, con más o menos claridad, y entonces dice precisamente que en él el pecado está muerto: «Yo no conocí el pecado sino por la ley..., pues sin la ley el pecado estaba muerto» (Rom 7,7s). Para expresar esto en conceptos actuales diríamos que el Apóstol no tiene en cuenta el pecado original más que en la medida en que éste se pone de manifiesto en los pecados personales; el estado de pecado original en sí mismo es para él un pecado que todavía no existe

2. *Desarrollo de la doctrina del pecado original*

a) Padres griegos y latinos al margen de la controversia pelagiana.

No pensemos que la actual diferencia entre pecados personales y pecado original aparece ya con claridad inmediatamente después de los tiempos apostólicos. Durante un período relativamente largo se considera sujeto del pecado, de la redención y del sacramento del bautismo, sobre todo, al hombre adulto; por otra parte, la Iglesia debe defender la bondad de la creación contra el dualismo gnóstico. Pero cada vez de un modo más general se administra también el bautismo a los niños, y esta práctica contribuirá a la diferenciación entre pecados personales y pecado original[20]. Nuestra exposición puede, por tanto, partir de este punto. Ya a mediados del siglo II, san Ireneo hace alusión al bautismo de los «infantes et parvuli», de los niños pequeños *(Adversus haereses,* 2, 22, 4: PG 7, 784). Según la Escritura, el bautismo se administra «para la remisión de los pecados» (Hch 2,38; cf. además, por ejemplo, 1 Pe 3,21; Rom 6); volvemos a encontrar estas fórmulas en el credo niceno-constantinopolitano (DS 150), mientras que ya en el siglo II se encuentran huellas de una aceptación de estas palabras en el símbolo bautismal; por ejemplo, en Justino Mártir (D 3). Según esto, es probable que todo bautismo, incluso el de los niños pequeños, fuese conferido para la remisión de los pecados. Tertuliano tiene clara conciencia de esto y pregunta por qué se apresuran tanto a bautizar a los niños inocentes *(De baptismo,* 18: PL 1, 1221: «Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?»). Su compatriota Cipriano opina lo contrario: si aun a los grandes pecadores se les proporciona la remisión de los pecados por medio del bautismo, «cuánto menos debe negársele al niño, que como recién nacido no ha cometido aún ningún pecado; únicamente contrajo *(contraxit),* al nacer de Adán según la carne, la mancha de la antigua muerte *(nihil peccavit nisi quod);* la remisión de los pecados se produce más fácilmente por el hecho de que a él no se le perdonan pecados propios, sino ajenos» *(Epist. Synodica,* 5: PL 13, 1018). Por este mismo tiempo, Orígenes, en Oriente, se expresaba todavía con más claridad: «La Iglesia ha recibido de los apóstoles la tradición de administrar el bautismo incluso a los niños pequeños *(parvulis);* aquellos a quienes les fueron confiados los misterios de los sacramentos divinos *(mysteriorum)* sabían ciertamente que en todos hay verdaderas manchas de pecado *(genuinae sordes peccati),* que deben ser lavadas por el agua y el Espíritu» *(In Romanos commentarii,* 5, 9: PG 14, 1047). Aunque Orígenes no

[20] Se puede encontrar un resumen de la tradición en A. Gaudel, *Péché originel:* DThC XII/1 (1933) 317-432, y (parcialmente) J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündedogmas,* 2 tomos (Munich 1960-63). Véase, además, J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (Münster 1927) 105-177; J. Mehlmann, *Natura filii irae* (Roma 1957).

menciona aquí a Adán, escribe en otro lugar: «Si Leví, que nació en la cuarta generación después de Abrahán, ya estaba en las entrañas de Abrahán (Heb 7, 9s), cuánto más todos los hombres que han nacido y nacerán en este mundo estarían en las entrañas de Adán cuando estaba todavía en el paraíso» *(In Romanos commentarii, 5,* 1: PG 14, 1009s). Por lo demás, aplica las palabras πάντες ἥμαρτον de Rom 5,12 a los pecados personales y dice que los niños son discípulos de sus padres y «que son impulsados a la muerte del pecado no tanto por la naturaleza como por la educación» *(In Romanos commentarii, 5,* 2: PG 14, 1024). Sin embargo, esto no quiere decir que los Padres griegos no vean en Rom 5 más que una sucesión de pecados personales, cuyo comienzo cronológico sería únicamente el pecado de Adán. Cirilo de Alejandría, para quien «nosotros hemos llegado a ser imitadores (μιμηταί) de la transgresión de Adán en la medida en que (καθ' ὅ) todos hemos pecado» *(In Rom., 5,* 12: PG 74, 784), se pregunta cómo nos ha alcanzado la «condenación» de Rom 5,19 a nosotros, que todavía no habíamos nacido; y en su respuesta llega a una especie de pecado original: «Nosotros hemos llegado a ser pecadores por la desobediencia de Adán de la siguiente forma: Adán nació para la incorruptibilidad y para la vida... Pero como él vino a caer en la corruptibilidad y en el pecado, los deseos impuros penetraron en la naturaleza de la carne, y así entró en vigor la inexorable ley de nuestros miembros. De este modo, el pecado ha hecho enfermar a la naturaleza por la desobediencia de uno solo. Así, la humanidad se convirtió en pecadora, no porque todos los hombres hubiesen pecado a la vez —pues todavía no existían—, sino porque todos son de la misma naturaleza de aquel que cayó bajo la ley del pecado» *(loc. cit.:* PG 74, 789). Encontramos también este concepto de estado de pecado, que precede a los pecados personales de los descendientes de Adán, en la segunda mitad del siglo V en el patriarca Genadio de Constantinopla; habla incluso de los niños pequeños, y es el primero en relacionarlos con Rom 5 *(Fragm. in Rom., 5,* 13: PG 85, 1672).

Frente a la exégesis de los Padres griegos, la de los Padres latinos sigue su peculiar camino, al menos a partir del siglo IV. La divergencia entre las exégesis latina y griega parece tener su punto de partida ya en la traducción de ἐφ' ᾧ (Rom 5,12) por «in quo (omnes peccaverunt)»[21].

Probablemente esta interpretación proviene del «Ambrosiáster», un autor desconocido del siglo IV cuyas obras fueron atribuidas durante mucho tiempo a san Ambrosio. Pudo ser inducido a esta interpretación por las ideas antes citadas de Ireneo sobre nuestros pecados en Adán. «Es, pues, claro que todos han pecado en Adán masivamente *(quasi in massa);* él mismo fue corrompido por el pecado; todos los que él ha engendrado, han nacido bajo el pecado; puesto que todos descendemos de él, todos somos pecadores por su causa» *(Comm. in epist. ad Rom., 5,* 12: PL 17, 92). El versículo 12, según el punto

[21] Esta traducción latina se ha entendido durante muchos siglos en un sentido distinto al que le da Pablo, pero podemos preguntar si tal significado es el original del *in quo* de la Vulgata. Estas palabras no deben ser consideradas como un pronombre relativo con la significación de «en quien» o «en el cual». Pueden ser también una conjunción que sea contracción de *in eo quod,* con el significado de «en tal circunstancia», «en lo cual»; esto último se aproxima al significado de «en el supuesto de que», que nosotros hemos atribuido al ἐφ' ᾧ. Una prueba de que el *in quo* de Rom 5, 12 se puede entender también así está en el hecho de que diversos autores respetan en citas breves el *in quo,* aunque no hay ningún sustantivo expreso al que el pronombre relativo pueda referirse. Sin embargo, durante mucho tiempo no se ha entendido el *in quo* en este sentido; pronto fue considerado como un pronombre relativo que se refería a «Adán»: «Adán en quien todos han pecado».

de vista del Ambrosiáster, trata exclusivamente del pecado original; sin embargo, exactamente igual que los Padres griegos, cuando quiere explicar más ampliamente conceptos como «condenación» y el que «la multitud se convierta en pecadora», recurre de nuevo a los pecados personales. Con más penetración que los Padres griegos, el Ambrosiáster distingue entre la muerte corporal y la muerte eterna; con esta última cargan solamente aquellos que imitan personalmente el pecado de Adán *(In Rom.,* 5, 15: PL 17, 97). San Agustín fue el primero que interpretó todo este pasaje de san Pablo aplicándolo exclusivamente al pecado original. Pero entre el Ambrosiáster y él está la negación de Pelagio.

b) El pelagianismo.

Las ideas de Pelagio tienen su origen último en su ascetismo y en su filosofía estoica. En una carta que Pelagio escribió a la virgen Demetria hacia el año 412 expresa bien a las claras su propio ideal. Dios, dice él, ha dado al hombre el poder de su voluntad libre *(liberum arbitrium)* para que pueda elegir, de un modo natural, el bien y el mal. Esto se puede deducir de la consideración de las virtudes de los paganos. «Si los hombres, aun sin la ayuda de Dios, pueden reconocer que él los ha hecho, piensa lo que pueden realizar los cristianos, cuya naturaleza y vida fue formada por *(per)* Cristo para acciones mejores *(in melius... constructa est),* y en las cuales son ayudados además por el auxilio de la gracia divina» *(Ad Demetriadem,* 3: PL 30, 18; 33, 1101). Sigue luego un argumento semejante en relación con el bien que era posible bajo la ley judía. Pelagio admite la gracia lo mismo que el perdón de los pecados, pero la gracia solamente facilita el bien que ya era posible en virtud de nuestra naturaleza, y el perdón no es una transformación interior del hombre. El influjo redentor de Cristo sobre el hombre se reduce, para Pelagio, al influjo de su doctrina verdadera y de su buen ejemplo, así como Adán nos causó daño sólo por su mal ejemplo. Esto se deduce principalmente del comentario a la carta a los Romanos que Pelagio escribió antes de su estancia en Africa [22]. Según esta interpretación, Pablo nos muestra, en el capítulo 5, con su comparación entre Adán y Cristo, que «nosotros, que siguiendo a Adán *(sequentes Adam)* nos hemos apartado de Dios, nos reconciliaremos con él por medio de Cristo» *(loc. cit.,* 45). El pecado de los descendientes de Adán no es otra cosa que la imitación de un ejemplo. A propósito de las palabras: «El pecado ha entrado en el mundo», Pelagio anota: «A manera de ejemplo o modelo» *(exemplo vel forma).* Es evidente que con la frase «todos han pecado» alude a los pecados personales. Si los Padres griegos no entienden frecuentemente «los muchos» del versículo 19 como «todos», Pelagio comienza ya en el versículo 12 a hacer excepciones: Abrahán, Isaac y Jacob no murieron; según él, Pablo habla aquí sólo de un modo general. Así, pues, Pelagio puede decir: «Como el pecado, cuando todavía no existía, llegó por Adán, así también la justificación, cuando apenas *(paene)* existía en nadie, fue devuelta por Cristo» *(ibid.).* Pelagio explica de la manera siguiente el que la gracia venga con más profusión que el pecado: «Adán no encontró mucha justicia que pudiera destruir con su ejemplo, pero Cristo por su gracia ha destruido el pecado de muchos; Adán sólo dio ejemplo de un

[22] Este comentario fue considerado durante mucho tiempo, en forma refundida, como obra de san Jerónimo (PL 30, 645-902) o de Primasio (PL 18, 431-686) y fue reconstruido principalmente por A. Souter a partir de un manuscrito del siglo IX: *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul,* II, en *Text and apparatus criticus* (Cambridge 1926).

mal paso *(solam formam fecit delicti),* mientras que Cristo perdonó gratuitamente el pecado y dio ejemplo de justicia» *(loc. cit.,* 47). Y a propósito del versículo 19 sigue: «Como por ejemplo *(exemplo)* de la desobediencia de Adán muchos han pecado, así también por la desobediencia de Cristo muchos han sido justificados» *(loc. cit.,* 48).

Las conclusiones que se deducen de estas ideas fueron expuestas más claramente por su amigo Celestio. Este fue acusado por seis tesis sacadas de sus escritos, tesis que podemos considerar como la expresión del pelagianismo clásico. San Agustín las cita dos veces en sus obras *(De gestis Pelagii* XI, 23: PL 44, 333s; *De peccato originali* XI, 12: PL 44, 390), las dos veces de la misma manera. Puestas en estilo directo dicen así: 1) «Adán fue creado como mortal, y debía morir independientemente de que pecase o no». 2) «El pecado de Adán sólo le causó daño a él, no al género humano». 3) «La ley lleva a los hombres al reino de Dios, lo mismo que el evangelio». 4) «Antes de la venida de Cristo había hombres sin pecado». 5) «Los niños recién nacidos están en el mismo estado en que se encontraba Adán antes del pecado». 6) «Por la muerte y el pecado de Adán no muere el género humano en su totalidad, como tampoco resucita por la resurrección de Cristo». Mario Mercátor, contemporáneo de san Agustín, cita las tesis 1, 2, 5 y 6 textualmente y añade lo siguiente: «Los niños, aun los no bautizados, alcanzan la vida eterna» *(Liber subnotationum in verba Juliani,* praef., 5: PL 48, 114s). Es verdad que sin el bautismo no se puede entrar en el «reino de los cielos», como dijo el mismo Cristo (Jn 3,5), pero se puede alcanzar la «vida eterna» y de esa manera escapar a la muerte eterna. Así como la gracia de Cristo aquí en la tierra solamente facilita la práctica del bien, en el más allá no hace más que embellecer la vida eterna, que el hombre puede conseguir por sus propias fuerzas (cf. Agustín, *De haeresibus,* 88: PL 42, 48). Es precisamente Agustín el que con más fuerza lucha contra esta tesis.

c) Agustín.

La actitud de Agustín en la polémica sobre el pecado original está relacionada ante todo con su experiencia de haber estado dominado por el pecado y haber sido liberado por la gracia de Cristo. En su exégesis está influido por la interpretación que el Ambrosiáster da a la frase «in quo omnes peccaverunt». Agustín atribuyó siempre a estas palabras el sentido de «en quien» o «en el cual». Por otra parte, en su lucha contra Pelagio no le pareció perfectamente claro desde el comienzo a qué palabra de Rom 5,12 se refería ese pronombre relativo. El prefirió al principio la versión «el pecado... en el que todos han pecado»; después eligió definitivamente esta otra versión: «un hombre... en el que todos han pecado». Frases relativas a nuestros «pecados en Adán» aparecen con frecuencia en toda la obra de San Agustín y nos proporcionan una exégesis de Rom 5 y de su doctrina sobre el pecado original. En contraste con el Ambrosiáster, Agustín no ve en todo este pasaje de Pablo más que un pecado, que se transmite desde Adán hasta nosotros (cf. *De peccatorum meritis et remissione* I, 9-15: PL 44, 114-120; *Contra Julianum Pelagianum* VI, 4, 9: PL 44, 825; *Opus imperfectum contra Julianum* II, 35ss: PL 45, 1156ss). Aun cuando Adán es denominado en el versículo 14 *forma futuri,* no se alude con esto a Cristo, sino a los descendientes de Adán, a quienes él ha dado la forma *(forma)* por su propio pecado *(Contra Jul. Pel.* VI, 9: PL 44, 826; *De pecc. mer. et rem.* I, 13: PL 44, 116). El Ambrosiáster atribuía todavía a los pecados personales la «condenación» y el que «la multitud se hubiese convertido en pecadora»; Agustín dice simplemente: «Adán, por su único pecado, ha engendrado reos»

(ex uno suo delicto reos genuit), y explica «la gran riqueza de la gracia» por el hecho de que Cristo libera de todos los pecados «que los hombres han cometido libremente y que han añadido al pecado original en el que nacieron» *(De pecc. mer. et rem.* I, 14: PL 44, 117). Para Agustín, el que «la condenación pase de uno a muchos» se basa únicamente en que «también son condenados todos los que han heredado por su nacimiento esta única falta» («qui unum illud generatione traxerunt»: *Opus imperf. contra Jul.* II, 105: PL 45, 1185). Según Pablo, la muerte reina por causa de *un solo* hombre, porque, como dice Agustín, «los hombres están aprisionados con las cadenas de la muerte en ese hombre único en el que todos pecaron, aun cuando ellos no hayan añadido ningún pecado personal» *(De pecc. mer. et rem.* I, 17: PL 44, 118). Por eso, los «muchos» de san Pablo son para Agustín simplemente «todos», aunque no hayan pecado personalmente. Todo el pasaje de Rom 5,12-21 trata, por tanto, del único pecado de Adán que se transmite por generación, y no de los pecados que se cometen por imitación de Adán. «¿No veis —pregunta san Agustín a los pelagianos— qué dificultades se os presentan cuando en el paralelo que el Apóstol establece entre Adán y Cristo vosotros contraponéis imitación a imitación y no nacimiento a renacimiento?» *(Opus imperf. contra Jul.* II, 146: PL 45, 1202).

Para Agustín, Adán se convierte de esta manera, dentro de la humanidad, en el pecador por antonomasia. Eso ocurre ya en virtud de su estado en el paraíso, al que Agustín describe en sus propios escritos como altamente privilegiado: la presencia de Dios hacía que Adán fuese «justo, clarividente y feliz» *(De Genesi ad litteram* VIII, 1, 25: PL 34, 383). De ahí proviene la lucidez, el orgullo y, por tanto, la gravedad del pecado de Adán: «La caída *(apostasia)* del primer hombre, en el que la libertad de su propia libertad alcanzó su grado más alto y no fue impedida por ninguna deficiencia, fue un pecado tan grande que, por su caída, la naturaleza humana cayó en su totalidad» *(Opus imperf. contra Jul.* III, 57: PL 45, 1275). Más aún: esta naturaleza «no solamente se ha convertido en pecadora *(peccatrix),* sino que además ha engendrado pecadores» *(De nuptiis et concupiscentia* II, 34, 57: PL 44, 471). Esto último se debe a que, cuando pecó el padre del género humano, estaba en él presente toda la humanidad. «Por la mala voluntad de Adán todos han pecado en él, ya que todos estaban identificados con él *(quando omnes ille unus fuerunt);* de él, por tanto, han heredado todos el pecado original («de quo propterea singuli peccatum originali traxerunt»: *De nuptiis et concupiscentia* II, 5, 15: PL 44, 444). «En Adán pecaron todos porque todos estaban identificados con él en su naturaleza, en virtud de aquella fuerza interior por la que podía engendrarlos» *(De pecc. mer. et rem.* III, 7, 14: PL 44, 194).

Así, pues, precisamente por el hecho de ser engendrados, todos los hombres se convierten en pecadores. Pero de la misma manera que el pecado de Adán no es un suceso puramente natural, así tampoco el hombre que acaba de ser engendrado se hace pecador por el hecho de ser engendrado, puesto que éste es un suceso simplemente natural, sino porque este hecho depende de un movimiento culpable de la voluntad, es decir, de la concupiscencia *(De nupt. et concup.* II, 21, 36: PL 44, 457). Incluso los padres cristianos que no tienen ya el pecado original lo transmiten también, porque ellos engendran a sus hijos en la concupiscencia *(De pecc. mer. et rem.* II, 9, 11: PL 44, 158). Esta concupiscencia de la carne que lucha contra el espíritu (Agustín se refiere sobre todo a la concupiscencia del cuerpo, a la sexualidad, que se opone al alma espiritual) existe en nosotros no en virtud de la creación, sino en virtud del pecado y conduce al pecado; es hija y madre del pecado, castigo del pecado y siempre

un mal, aunque en sí misma no sea siempre pecado. Pero en el no bautizado es pecado, de tal manera que Agustín puede decir: «Quien está bautizado está libre de todo pecado, pero no de todo mal» («Omni peccato caret, non omni malo»: *Contra Jul.* VI, 16, 49: PL 44, 850s). «La culpa de la concupiscencia desaparece en el bautismo, pero su debilidad permanece» («concupiscentiae reatus in baptismo solvitur, infirmitas manet»: *Retractationes* I, 15, 2: PL 32, 609). «La concupiscencia hace culpables a los niños no bautizados y los lleva a la condenación como a hijos de la ira, incluso cuando mueren siendo niños todavía» («ad condemnationem trahit»: *De pecc. mer. et rem.* II, 4, 4: PL 44, 152). El pecado de Adán es evidentemente, para Agustín, tan grande y nuestra unión con él tan fuerte, que él mismo se imagina el pecado original de los niños totalmente bajo el aspecto de una actitud culpable, de un pecado personal; la concupiscencia pecaminosa en ellos es en cuanto *malum* un castigo, pero además en cuanto verdadero *peccatum* merece ser castigada incluso en la otra vida. El pecado original como castigo no se contenta con traer a la tierra la concupiscencia misma y la tiniebla de la muerte, ni se contenta con excluir del reino de Dios en la vida futura. Frente a los pelagianos, que conceden a los niños no bautizados la «vida eterna» como un estado intermedio, Agustín los sitúa en el infierno (*Opus imperf. contra Jul.* III, 199: PL 45, 1333; *Contra Jul. Pelag.* VI, 3, 6: PL 44, 824; *De pecc. mer. et rem.* I, 28, 55: PL 44, 140s), aunque considera que sus castigos son los más suaves (*Enchiridion,* 93: PL 40, 275).

d) La Escolástica.

Hemos expuesto tan detalladamente la opinión de san Agustín porque hasta hoy ha sido, sin ningún género de dudas, la opinión dominante en la teología de la Iglesia católica (que también en este punto ha abandonado, desgraciadamente, el diálogo con Oriente). Esta visión de Agustín ha sido corregida por la reflexión de los teólogos posteriores sólo en algunos puntos; pero entre éstos figura sobre todo el que se refiere al castigo del pecado original en los niños que mueren sin el bautismo. Es cierto que se ha aceptado siempre con razón la opinión de Agustín según la cual ninguno que tenga el pecado original, aunque no tenga más pecados, puede entrar en la felicidad del cielo. Por tanto, el pecado original lleva al niño al «infierno»; pero los «castigos más suaves» de san Agustín se convertirán en mucho más suaves todavía y acabarán perdiendo totalmente su carácter de castigo. También el pecado original en sí mismo se concibe como menos activo, pero a esto se llega muy lentamente. San Anselmo acentúa fuertemente la carencia de justicia original (*De conc. virg.,* c. 27); por eso aparece más claramente que en Agustín que la concupiscencia no constituye el pecado original por sí misma y que en los bautizados no es culpable. A pesar de eso, para Anselmo, el hecho de que experimenten la concupiscencia los que no han recibido el bautismo debe calificarse de culpable (*De conc. virg.,* c. 27). Tomás de Aquino sitúa el estado de pecado original en la categoría de *habitus* (*S. Th.* I-II, q. 8, a. 1). Según él, no se trata de un hábito consistente en una inclinación hacia acciones pecaminosas, sino en una disposición (*dispositio*) perversa, que por eso puede denominarse «enfermedad de la naturaleza» (*languor naturae*). Este hábito tampoco proviene de las acciones propias de aquellos en quienes él se da, sino del acto de Adán. El hecho de que Tomás, en otro pasaje (*In II Sent.,* d. 33, q. 2, a. 1 ad 2), atribuya al pecado original en los descendientes de Adán una *voluntarietas,* aunque sea mínima, puede considerarse como un ejemplo de la fórmula según la cual el pecado original es *voluntarium ex voluntate Adami.*

La relación entre Adán y el estado de pecado original y, por consiguiente, la relación entre Adán y el pecado original de cada hombre en particular, se ha entendido desde Agustín de un modo bastante constante. En la Edad Media, la concepción que tienen los teólogos de esta relación depende principalmente de su doctrina sobre el valor real de los conceptos universales o *universalia.* En el siglo IX, Juan Escoto Eriúgena defiende un realismo extremo platónico en el problema de los universales. Según él, la humanidad en su totalidad existe prácticamente en Adán de una forma actual. Evidentemente, esta concepción no podrá sobrevivir expresada así en los siglos posteriores; y así vemos cómo Anselmo, que por lo demás defendió también el realismo en el problema de los universales, acepta la concepción de Juan Escoto Eriúgena, pero con algunas reservas: «En Adán pecamos todos cuando él pecó, no porque pecáramos entonces —pues todavía no existíamos—, sino porque íbamos a recibir de él nuestra existencia *(quia de illo futuri eramus)*» *(De conc. virg.,* c. 7: PL 158, 441). Pero ¿cómo hemos recibido nuestra existencia de Adán? No por el alma, ya que la creación inmediata del alma espiritual aparece cada vez más como una verdad de fe, sino por el cuerpo, que de alguna manera mancha al alma. Pero esta mancha compartida es una enfermedad y en sí misma no es falta, como dice expresamente santo Tomás *(S. Th.* I-II, q. 81, a. 1). Por eso debe existir algo así como una actividad que hace culpable al hombre que acaba de nacer. Esta actividad no proviene de Dios ni del alma misma; por tanto, debe provenir de Adán. Según esto, Tomás no busca la solución simplemente en una naturaleza humana común, sino en la comunidad concreta de las personas. Todas ellas constituyen, por así decirlo, *un* cuerpo, *una* persona colectiva. Como la mano con la que uno comete un asesinato es culpable por la voluntad que la mueve, de la misma manera en todo hombre el desorden es un estado culpable, porque la voluntad de Adán mueve a todo hombre *motione generationis (S. Th.* I-II, q. 81, a. 1).

Los teólogos posteriores sustituyen la explicación de santo Tomás por una concepción más jurídica: Dios hizo con Adán un pacto según el cual Adán sería responsable de la salvación de sus descendientes; Adán es nuestro representante, y por eso nuestras acciones y nuestra voluntad están incluidas en las suyas. Esto conduce fácilmente a la teoría de que nuestra culpa no es más que la culpa de Adán que se nos imputa a nosotros, como en tiempos del Concilio de Trento enseñaban los teólogos Pighius y Catharinus, los cuales establecen así un paralelo con la doctrina de la Reforma sobre la «justificación imputada» (DS 1513). Frente a esta concepción jurídica surge más tarde una reacción contraria, motivada en parte por un renovado contacto con los santos Padres. Algunos teólogos quieren ver en Adán la «cabeza», tanto «física» como «moral», de la humanidad, y vuelven de nuevo, al menos parcialmente, a la concepción corporativa de santo Tomás. En este sentido reacciona Scheeben cuando se opone a las negaciones racionalistas de Hermes[23]. Un teólogo relativamente reciente, Emile Mersch, siguiendo la línea fundamental más ontológica de toda su teología, ve nuestra comunión con el pecado de Adán como la imagen correspondiente a nuestra comunión con Cristo. Por medio de la primera gracia sobrenatural de Adán, su unidad con nosotros y nuestra unidad con él se hizo más fuerte y más profunda —aunque no fue tan grande como lo sería en el hombre-Dios—, y la unidad en el pecado original es la consecuencia negativa de esta unidad en la «gracia ori-

[23] M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* libro 4.°, especialmente el § 200.

ginal» [24] querida por Dios. Por lo demás, nosotros hacemos constar el hecho de que los teólogos, tanto los que ven sólo en Dios el lazo de unión entre Adán y nosotros como los que admiten una comunidad real de tipo categorial, distinguen cada vez con más claridad el pecado original de los pecados personales y lo describen como un estado de pecado, evitando frecuentemente calificarlo de voluntario.

e) El pecado original en la teología de la Reforma.

En el siglo XVI, la doctrina del pecado original se encuentra con las corrientes de pensamiento de la Reforma y del humanismo bíblico. La crítica humanista comienza ya con Erasmo, según el cual la doctrina sobre el pecado original no se fundamenta en el capítulo 5 de la carta a los Romanos; y se continúa en la actitud negativa de Zuinglio, de los socinianos y de la teología de la Ilustración, de tal modo que la negación pelagiana del pecado original vuelve a actualizarse. La crítica que se hace a la exégesis histórica del Génesis y a la concepción biológica de la herencia del pecado que se da en esta corriente influyó luego también en la línea fundamental del pensamiento reformado sobre el pecado original. Esta línea fundamental se plantea en Martín Lutero, que defiende la concepción agustiniana, mantenida en la Escolástica sobre todo por Pedro Lombardo, según la cual el pecado original se equipara con la concupiscencia, de modo que en el bautismo sólo se quita el *reatus culpae*. Lutero acentúa expresamente la perversidad de los hombres pecadores y su total incapacidad para cualquier justificación ante Dios. Ambos puntos no son, sin embargo, los más importantes, y su diferencia con respecto a la doctrina católica sobre el pecado original puede reducirse probablemente, si la examinamos más de cerca, a que insisten en distintos aspectos y usan distintos términos. Es decisivo para entender a Lutero y al protestantismo clásico el peso existencial de la experiencia del pecado del hombre, enraizado en su vivencia de la justificación. Esta experiencia obligó a Lutero a entender el pecado original como una actitud fundamental mala y fuente de todas las acciones pecaminosas. Tal actitud no sólo es congénita y está presente en el niño no bautizado, sino que permanece en el hombre incluso después de su justificación; por tanto, la carencia de culpa significa que no se le imputa esta culpa. El punto de controversia con la teología católica no está principalmente en la relación entre el pecado original y la concupiscencia, sino en la comprensión de la expresión luterana *simul iustus et peccator*. Esta concepción de Lutero, también defendida por Melanchton, encontró su expresión clásica en el artículo segundo de la Confesión de Augsburgo: «Enseñamos que, tras la caída de Adán, todos los hombres que nacen naturalmente son concebidos y nacen en pecado, es decir, que todos ellos están totalmente llenos de concupiscencia y de malas inclinaciones desde el seno materno y no pueden tener por naturaleza ningún verdadero temor de Dios ni una verdadera fe en Dios; que la misma concupiscencia y el pecado original innatos son verdaderos pecados, y son condenados por la ira eterna de Dios todos los que no han renacido por el bautismo y por el Espíritu Santo» (BSLK 53).

Lo mismo dice Calvino, que también insiste en la actitud fundamental culpable como fuente de todas las acciones pecaminosas y piensa que el entendimiento y la voluntad del hombre están especialmente corrompidos (*Institutiones* II, 1, 5-9). En esta concepción protestante se pone de manifiesto particularmente la unión entre la actitud pecaminosa y el ser humano. Así se explica que

[24] E. Mersch, *La théologie du Corps mystique* I (París 1944) 177-201.

Flacio Ilírico definiese esta actitud como sustancia del hombre, en total oposición con otros teólogos protestantes, que, en opinión de él, entienden el pecado original como algo demasiado accidental. Esa estrecha relación seguirá existiendo aun cuando el carácter culpable del pecado original conduzca más tarde a una interpretación más existencialista. El pecado original se convierte en el pecado primordial, en el pecado por antonomasia [25]. Su procedencia de la acción histórica de un primer hombre y su transmisión por la generación humana fueron siempre menos acentuadas en la teología protestante que en la católica. Más tarde, con la negación del historicismo y del fisicismo, estos puntos pierden importancia o son negados. Así, para Karl Barth, el concepto de pecado original es una *contradictio in adiecto*. Bien entendido, este pecado no se hereda, sino que procede del sujeto mismo; es «la acción vital de cada hombre que se va realizando de una manera plenamente voluntaria y responsable» (KD IV/1, 558). La teología protestante más reciente acerca del pecado original intenta mantener, con la ayuda de categorías personalistas y existencialistas, el pecado fundamental y la bondad de las cosas creadas sin caer en una contradicción [26].

3. *Doctrina de la Iglesia sobre el pecado original*

a) Declaraciones anteriores a Trento.

No es necesario tratar en detalle las enseñanzas de los sínodos posteriores a san Agustín, porque una buena parte de ellas fueron repetidas casi literalmente por el Concilio ecuménico de Trento. Estos primeros concilios se dirigían contra Pelagio, condenado por la Iglesia romana de Africa, principalmente en el Concilio provincial de Cartago el año 418; este Concilio promulgó ocho (o nueve) cánones, en los que presentaba la concepción de la fe católica sobre la existencia del pecado original y la necesidad de la gracia. Hasta cierto punto constituyen una contrarréplica a las tesis pelagianas tal y como fueron transmitidas por Agustín y por Mario Mercátor. El primer canon declara que la muerte de Adán no proviene de su naturaleza, sino que es un castigo de su pecado:

«Quienquiera que dijere que el primer hombre, Adán, fue creado como mortal, de suerte que tanto si pecaba como si no pecaba tenía que morir según el cuerpo, es decir, que saldría del cuerpo *(ex corpore)* no por castigo del pecado, sino por necesidad de la naturaleza: sea anatema» (DS 222; NR 206).

Mayor significación tiene el segundo canon, que afirma el estado de pecado en el que se encuentran los descendientes de Adán (DS 223); este canon fue repetido en el Concilio de Trento. Los siguientes cánones (DS 225-230) acentúan la necesidad de la gracia de Cristo para el hombre caído y expresan con

[25] Es muy significativo, en este sentido, que muchas enciclopedias protestantes no dediquen un artículo propio al pecado original. Así, RE (1896), EKL (1956) y RGG (^{3}1957).

[26] Así, entre otros: P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (Gütersloh ^{3}1952) 367-375; E. Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik* II (Zurich 1950) 116-125; R. Prenter, *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik* I (Gotinga 1960) 237-244; P. Tillich, *Systematische Theologie* II (Stuttgart 1958) 35-52. Por parte católica ha sido presentada esta doctrina protestante sobre la teología del pecado original por H. Volk, *Emil Brunners Lehre von dem Sünder* (Münster 1950) 40-43, 96-138, y L. Scheffczyk, *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus:* MThZ 15 (1964) 17-57, espec. 31-44.

ello su falta de libertad. Citaremos ahora solamente el tercer canon del Concilio de Cartago (DS 224), que afirma con Agustín contra Celestio que para los niños sin bautizar no existe un *medius locus,* un estado intermedio entre el cielo y el infierno en el que ellos puedan ser felices. La autenticidad de este canon es dudosa; sin embargo, es defendida por muchos.

El papa Zósimo aprobó y ratificó la decisión de Cartago (DS 231). Finalmente, el Concilio ecuménico de Efeso, del año 431, añadió a sus definiciones cristológicas un anatema contra quienes defendiesen a Celestio, el discípulo de Pelagio mejor conocido de Oriente y que se expresaba con mayor fuerza (DS 267s). El Concilio de Efeso, sin embargo, no hizo ninguna formulación dogmática con relación a este problema.

Todavía podemos encontrar en la época que va del Concilio de Cartago al de Trento algunas declaraciones importantes del magisterio acerca del pecado original, como los cánones del Concilio de Arausica, actual Orange, en la Galia meridional, del año 529. Se trata de un sínodo provincial aprobado por el papa (DS 398s). Nos remitimos a los dos primeros cánones, que afirman una vez más, como el Concilio de Cartago, la existencia del pecado original, considerada ahora como falta de libertad y muerte del alma (DS 371s). El Concilio de Trento hizo también suya esta doctrina. El pecado original aparece descrito indirectamente, con más claridad aún, como una realidad incluida en nuestra historia terrestre, cuando la Iglesia rechaza la concepción dualista según la cual nuestras almas habrían existido antes que nuestros cuerpos y habrían sido unidas a los cuerpos a causa de un pecado cometido en esta preexistencia (DS 403). El carácter pecaminoso del pecado original en los descendientes de Adán, tan acentuado por Agustín, vuelve al primer plano cuando, en los años 1140 y 1141, fueron condenados por el Concilio provincial de Sens en Francia, de acuerdo con el papa Inocencio II (DS 721), algunas tesis de Abelardo, y entre otras, las siguientes: «De Adán no contrajimos la culpa, sino solamente la pena» (DS 728). Que el pecado original es una culpa y, por tanto, merece un castigo, es el punto de partida de una carta del papa Inocencio III, en la que distingue con toda claridad esa culpa y ese castigo de la culpa y el castigo de los pecados personales: «El pecado original, que se contrae sin consentimiento, se perdona sin consentimiento en virtud del sacramento; el actual, en cambio *(peccatum actuale),* que se contrae con consentimiento, no se perdona en manera alguna sin consentimiento... La pena del pecado original es la carencia de la visión de Dios; la pena de los pecados actuales, en cambio, es el tormento del infierno eterno» (DS 780; NR 434). El II Concilio ecuménico de Lyon, en el año 1274, al tratar de las postrimerías, dice lo mismo y llama, como san Agustín, «infierno» *(infernum)* a la privación de la visión beatífica. «Las almas de aquellos que mueren en pecado mortal o *sólo con el pecado original* descienden inmediatamente al infierno, donde reciben penas distintas» (DS 858; NR 843). Lo mismo leemos en una carta de Juan XXII a los armenios (DS 926). En otra carta parecida, Benedicto VII (DS 1002) no menciona el pecado original, pero rechaza la opinión de los armenios según la cual los hijos de padres cristianos que mueren sin el bautismo son recibidos en el paraíso *terrenal* (DS 1008); igualmente rechaza el que el pecado original no se dé propiamente en los niños (DS 1011; cf. también DS 1073) y el que el acto de procreación sea un pecado de los padres (DS 1012). El Concilio ecuménico de Florencia repite, en su decreto para los griegos, la declaración del Concilio de Lyon referente al castigo del infierno para aquellos que mueren en pecado mortal o sólo con el pecado original (DS 1306), y en el decreto para los jacobitas (DS 1347) insiste de nuevo en el pecado original. Por último, el Concilio ecuménico de Trento repite principalmente

las enseñanzas de los Concilios de Cartago y Orange, pero al mismo tiempo hace algunas precisiones sobre ellas y las sistematiza [27].

b) Concilio de Trento y declaraciones postridentinas.

Esta ordenación más estricta de los elementos que el Concilio de Trento toma de los cánones de Orange se manifiesta ya en el hecho de que el primer canon hable solamente de Adán, y los siguientes, de sus descendientes. Llama la atención el hecho de que el estado de Adán antes de su pecado sea presentado como un estado de «santidad y justicia», lo cual indica el carácter sobrenatural de tal estado. Esta formulación sustituye la declaración del Sínodo de Orange sobre la pérdida de la libertad después de la caída (DS 371); el Concilio de Trento precisará en seguida tal declaración. En conformidad con las declaraciones precedentes, no sólo se habla de la muerte corporal como una consecuencia del pecado para Adán, sino también de la «esclavitud bajo el poder del demonio»: «Si alguno no confiesa que el primer hombre, Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y la justicia en que había sido constituido, e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira de Dios y la pérdida del favor divino y, por tanto, en la muerte con que Dios antes le había amenazado, y junto con la muerte, en el cautiverio bajo el poder de aquel que tiene el imperio de la muerte, es decir, el diablo; y que toda la persona de Adán por aquella ofensa de prevaricación fue mudada en peor, según el cuerpo y el alma: sea anatema» (DS 1511; NR 221).

El segundo canon amplía lo dicho sobre Adán haciéndolo extensivo a sus descendientes. Adán perdió para la posteridad la santidad y la justicia antes mencionadas y la llevó a un estado de muerte y pecado: «Si alguno afirma que la prevaricación de Adán le dañó a él sólo y no a su descendencia; que la santidad y justicia recibida de Dios, que él perdió, la perdió para sí solo y no también para nosotros; o que, manchado él por el pecado de desobediencia, sólo transmitió a todo el género humano la muerte y las penas del cuerpo, pero no el pecado, que es muerte del alma: sea anatema, pues contradice al Apóstol, que dice: ... (y cita a Rom 5,12 en la versión de la Vulgata)» (DS 1512; NR 222).

Siguiendo la misma línea de las antiguas declaraciones doctrinales, el tercer canon determina que el pecado original sólo puede ser perdonado por los méritos de Cristo, que se nos aplican por medio del bautismo. Hay en este canon una nueva descripción del pecado original en la que se ponen todavía más de relieve algunos elementos de los dos cánones precedentes, a saber: la relación del pecado original con la propagación y su existencia en cada uno de nosotros: «Si alguno afirma que este pecado de Adán, que es por su origen uno solo y es transmitido a todos por propagación, no por imitación, y que está como propio en cada uno, se quita por las fuerzas de la naturaleza humana o por otro remedio al margen del mérito del solo mediador, nuestro Señor Jesucristo, el cual, hecho para nosotros justicia, santificación y redención (1 Cor 1,30), nos reconcilió con el Padre en su sangre; o niega que el mismo mérito de Jesucristo se aplique tanto a los adultos como a los párvulos por el sacramento del bautismo,

[27] Se pueden seguir las discusiones al detalle en la colección editada por S. Ehses: CT V, 105-256. Véanse también H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* II (Friburgo 1957) 104-138, y A. Vanneste, *La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel:* NRTh 86 (1964), 355-368, 490-510; del mismo autor, *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel:* NRTh 87 (1965) 688-724; 88 (1966) 581-602.

debidamente conferido en la forma de la Iglesia: sea anatema. Porque 'no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que hayamos de salvarnos' (Hch 4,12). De donde aquella palabra: 'He aquí el cordero de Dios, el que quita los pecados del mundo' (Jn 1,29). Y la otra: 'Cuantos fuisteis bautizados en Cristo os vestisteis de Cristo' (Gál 3,27)» (DS 1513; NR 223).

Tras haber hablado de Cristo y del bautismo cristiano sigue un cuarto canon, que trata del pecado original en relación con el bautismo de los niños. Su formulación está tomada casi totalmente del Concilio de Cartago, añadiendo, sin embargo, algunas precisiones más concretas: aun los niños nacidos de padres cristianos están afectados por el pecado original; el bautismo es necesario no sólo para alcanzar el reino de Dios, sino también para conseguir la vida eterna; además de Rom 5,12, se cita Jn 3,5, y se fundamenta el bautismo de los niños en una tradición apostólica: «Si alguno niega que hayan de ser bautizados los niños recién salidos del seno de su madre, aun cuando procedan de padres bautizados, o dice que son bautizados para la remisión de los pecados, pero que de Adán no contraen nada del pecado original que necesite ser expiado en el lavatorio de la regeneración para conseguir la vida eterna, de donde se sigue que la fórmula del bautismo 'para la remisión de los pecados' se entiende en ellos no como verdadera, sino como falsa: sea anatema. Porque, como dice el Apóstol: 'por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado, la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado' (Rom 5,12), no de otro modo ha de entenderse, sino como lo entendió la Iglesia católica, difundida por doquier. Pues por esta regla de fe procedente de la tradición de los apóstoles hasta los párvulos que ningún pecado pudieron aún cometer en sí mismos son bautizados verdaderamente para la remisión de los pecados, para que en ellos, por la regeneración, se limpie lo que por la generación contrajeron. Porque 'si uno no renaciera del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios' (Jn 3,5)» (DS 1514; NR 224).

En estos cuatro cánones se expone de nuevo toda la doctrina de los antiguos concilios de una manera más precisa y más sistemática. El quinto canon toca un punto que alcanzó nueva y resonante actualidad gracias a Lutero, a saber: la relación entre el estado del hombre antes y después del bautismo con respecto a la concupiscencia y a su culpabilidad: «Si alguno dice que por la gracia de nuestro Señor Jesucristo que se confiere en el bautismo no se remite el reato del pecado original; o también si afirma que no se destruye todo aquello que tiene verdadera y propia razón de pecado, sino que sólo 'se rae' o no se imputa: sea anatema. Porque en los renacidos nada odia Dios, pues nada hay de condenación en aquellos que verdaderamente 'por el bautismo están sepultados con Cristo para la muerte' (Rom 6,4), los cuales 'no andan según la carne' (Rom 8,1), sino que, desnudándose 'del hombre viejo y vistiéndose del nuevo, que fue creado según Dios' (Ef 4,22ss; Col 3,9s), han sido hechos inocentes, inmaculados, puros, sin culpa e hijos amados de Dios, 'herederos de Dios y coherederos de Cristo' (Rom 8,17); de tal suerte que nada hay en absoluto que les pueda retardar la entrada en el cielo. Ahora bien: que la concupiscencia o 'materia inflamable' permanezca en los bautizados, este santo Concilio lo confiesa y siente; la cual, como haya sido dejada para el combate, no puede dañar a los que no la consientan y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo. Antes bien, 'el que legítimamente luchare será coronado' (2 Tim 2,5). Esta concupiscencia, que alguna vez el Apóstol llama pecado (Rom 6,12ss), declara el santo Concilio que la Iglesia católica nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los regenerados, sino porque proviene del pecado y al pecado inclina. Y si alguno sostiene lo contrario, sea anatema» (DS 1515; NR 225).

De este modo queda expuesta toda la doctrina sobre el pecado original. El Concilio declara en un último canon «que no es intención suya incluir en este decreto, en que se trata del pecado original, a la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios» (DS 1516). La sexta sesión del Concilio de Trento, celebrada en 1544, recuerda en su decreto *sobre la justificación* la doctrina sobre el pecado original, de la que hace un resumen en el primer capítulo. Es digna de tenerse en cuenta la declaración de que aun en los hombres caídos «de ningún modo está extinguido el libre albedrío *(liberum arbitrium),* aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado (al mal)» (DS 1521, 1555): también con esto se rechaza de nuevo una tesis luterana.

En la época posterior al Concilio de Trento es importante la doctrina de Bayo sobre el carácter culpable del pecado original en el niño. Declara que lo «voluntario» *(voluntarium)* (DS 1946) no pertenece ni a la esencia ni a la definición del pecado; por eso el pecado original en el niño lleva consigo la esencia del pecado, prescindiendo de toda relación de la voluntad de que procede (DS 1947). Por otra parte, Bayo dice que el pecado original es querido voluntariamente por el niño en virtud de una actitud habitual de la voluntad (DS 1948) que hace que el niño odie a Dios en la otra vida si se muere sin ser bautizado (DS 1949). Aquí se declara pecaminoso el mismo elemento natural de la concupiscencia, sin que para ello sea necesaria ninguna voluntad libre, ni siquiera la de Adán. Estas tesis, con otras muchas, fueron rechazadas el año 1567 por el papa Pío V. Más tarde fue condenada también la tesis jansenista que dice que «el hombre debe hacer penitencia por el pecado original durante toda su vida» (DS 2319). Después se habló del pecado original incidentalmente en una condenación de los escritos de Georg Hermes por el papa Gregorio XVI (DS 2739). El Concilio Vaticano I no llegó a dar definiciones doctrinales sobre el pecado original, aunque las había preparado. El papa Pío XI nos recuerda el pecado original de una manera práctica en su encíclica sobre la educación. Pío XII nos previene contra los peligros que lleva consigo una nueva concepción teológica del pecado original. En la encíclica *Humani generis* dice que «se deforma el concepto de pecado original cuando se desatienden las definiciones tridentinas» (DS 3891). En la misma encíclica se declara además que no se ve cómo se puede conciliar la doctrina católica sobre el pecado original con la concepción de que la humanidad desciende de más de una pareja originaria (DS 3897).

c) Resumen.

Para una recta interpretación y comprensión de las declaraciones del magisterio hay que tener siempre en cuenta que a estas declaraciones van unidos unos presupuestos determinados. Si éstos son necesarios para expresar el contenido de la definición, debemos considerarlos como algo que llevan consigo tales definiciones. Pero si esos presupuestos pertenecen únicamente a la imagen histórica del mundo y del hombre en la que se da una definición determinada, entonces hay que distinguirlos de la definición misma. A la luz de este principio vamos a examinar en algunos puntos el contenido de las citadas definiciones doctrinales sobre el pecado original.

α) El Concilio de Cartago dice (DS 223), y lo repite el Concilio de Trento (DS 1515), que se puede encontrar la doctrina sobre el pecado original en Rom 5, 12; y los dos Concilios citan el texto de la Vulgata, adoptando, por tanto, la traducción que hoy es criticada: «in quo omnes peccaverunt». Estas palabras no pueden ser entendidas sino como «las entendió siempre la Iglesia católica, difundida por toda la tierra». Se puede notar, en primer lugar, que ambos Concilios

dicen esto en un «canon», pero en ambos casos después del *anathema sit*. Evidentemente, se trata, por tanto, más bien de la justificación de la condenación precedente que de una interpretación auténtica impuesta bajo anatema. Posiblemente, los padres de ambos Concilios pensaban que la Iglesia universal aceptaba la interpretación agustiniana del «in quo omnes peccaverunt» (en este caso no habrían conocido la exégesis griega). Pero lo que ellos dicen expresamente se reduce a afirmar que en Rom 5,12 (que se puede considerar como un resumen del pasaje comprendido entre los versículos 12-21) se contiene una enseñanza sobre el pecado original. No se toma ninguna decisión sobre si tal enseñanza aparece precisamente en la frase subordinada «in quo omnes peccaverunt», sobre si san Pablo enseña explícita o implícitamente la doctrina del pecado original, o sobre si esta doctrina se encuentra solamente en el capítulo 5 de la carta a los Romanos [28].

β) En las declaraciones del Concilio de Trento, como en todas las demás decisiones del magisterio, se presupone siempre que la caída y el pecado original están situados en el plano religioso-moral; por tanto, allí donde entra en juego nuestra libertad. No se trata aquí de un presupuesto que pueda separarse de las mismas declaraciones, sino de una implicación esencial sin la cual el lenguaje de la Iglesia sobre el pecado, la culpa, la redención, la justificación, etc., estaría desprovista de contenido. La teología clásica ha prestado gran atención a todos los cambios que, según ella, se han podido dar en la «naturaleza» del hombre, aun sin su intervención, como consecuencia de la caída. Así se comprende que estos cambios hayan determinado, gracias a la predicación ordinaria, y sobre todo al modo de entenderla los creyentes, una visión unilateral del dogma del pecado original. Y por eso sucede que aquellos que, bajo una concepción evolucionista, ven estos cambios como propios de un mundo que se está haciendo quieran reducir también el mismo pecado original a una imperfección de nuestra naturaleza en evolución. La sobriedad con la que el Concilio de Trento habla de los dones del paraíso y de su pérdida puede enseñarnos a fijar toda nuestra atención en el carácter religioso-moral de la caída y del pecado original.

γ) El Concilio de Trento, en los cánones 2, 3 y 4, al estado de pecado original lo llama «pecado», y en el canon 5 lo llega a llamar «culpa». De lo dicho en el párrafo β) se puede concluir que la palabra *peccatum* no tiene en este caso el significado de «carencia de belleza», «malformación» o algo semejante; ya desde los tiempos de Agustín, al pecado original se le llama en latín teológico no sólo *malum,* sino también (en los no bautizados) *peccatum*. El concepto de «culpa» hace que nos fijemos en que el pecado original no puede ser reducido simplemente a un castigo por una acción culpable ni a una consecuencia de esta acción culpable, sino que él mismo pertenece al orden moral (cf. Sínodo de Sens, DS 721).

δ) Por otra parte, el carácter pecaminoso y culpable del pecado original se distingue del de los pecados personales. El Concilio de Trento acepta en esto la doctrina expuesta por el Concilio de Cartago y en una carta del papa Inocencio III (DS 780). Por tanto, según el Concilio de Trento, no se puede atribuir al estado de pecado original del niño, al menos según su esencia individual, el carácter de un acto o de un «hábito activo» o de una «voluntariedad» *propia*. Queda sin solucionar el problema de la estrecha relación existente entre el estado de pecado original y la decisión libre de los hombres, así como las categorías que hay que

[28] Véase la discusión entre F. Spadafora, *Rom 5,12: Esegesi e riflessi dogmatici:* «Divinitas» 3 (1960) 289-298, y S. Lyonnet, *Le péché originel en Rom 5,12. L'exégèse des Pères grecs et les décrets du Concile de Trente:* «Biblica» 41 (1960) 325-355.

emplear para explicar esta relación; lo único que no podemos negar es la conexión que se da entre el pecado original y la caída y la existencia de dicho pecado en el niño (ambos puntos serán tratados con mayor detalle más adelante).

ε) Al estado de pecado original están asociadas la muerte y la concupiscencia del hombre. La existencia de la concupiscencia no es objeto inmediato de enseñanza por parte del Concilio de Trento, sino que más bien es un presupuesto, ya que lo que pretende es distinguirla del pecado original (adecuada o inadecuadamente); la concupiscencia permanece después de que el pecado original ha sido perdonado (c. 5). En el canon, la «muerte», o el hecho de que el hombre sea mortal, se presenta como una consecuencia inmediata de la caída y, por tanto, unida al estado de pecado original. Del canon 2, en el que se contrapone la muerte «al pecado mismo, que es la muerte del alma», se deduce que aquí la palabra «muerte» no se entiende en el sentido amplio que le da la Biblia, sino en el sentido concreto de «muerte corporal». El Concilio de Trento está así de acuerdo con el primer canon del Concilio de Cartago, al que hemos aludido antes (DS 222). Sin embargo, es necesario notar que el Concilio de Trento, al hablar de la naturaleza inmortal y mortal de Adán, no menciona otros detalles más concretos del primer canon del Concilio de Cartago. No se presentó a debate una explicación detallada de los dones correspondientes a la inocencia primitiva y a su pérdida. La investigación teológica sigue abierta a la discusión sobre este punto todavía en nuestros días.

ζ) El pecado original es un pecado propio del sujeto y existe también, por tanto, en el sujeto como un estado propio de él: «Omnibus inest unicuique proprium» (c. 3). Esto va contra la doctrina de Pighius y de otros que afirman que el pecado original sólo es imputado por Dios. Si hoy alguien defendiera que el pecado original está sólo en el medio en que vivimos, no se vería condenado directamente por esta declaración del Concilio de Trento, ya que no se trató en él de ese problema. Pero se puede decir que este modo puramente extrínseco de considerar el pecado original va contra una de las implicaciones esenciales del Concilio de Trento y de toda la doctrina de la Iglesia, pues de lo contrario el pecado original no tendría ninguna consecuencia para la otra vida. Pero cuando los teólogos consideran el «estar situado» como una determinación intrínseca y explican el pecado original de esa manera, no se oponen a la doctrina del Concilio de Trento, que piensa del mismo modo, al menos en lo referente a la relación entre el pecado original y aquel a quien afecta.

η) Este estado de pecado original es universal. El Concilio de Orange hablaba ya de la posteridad de Adán y de «todo el género humano» (DS 372). El Concilio de Trento se adhiere a esta idea en el canon 2 y da más detalles sobre la universalidad del pecado original, dejando, por una parte, abierta la posibilidad de la concepción inmaculada de María (c. 6), y por otra, enseñando que el pecado original existe también en los niños, «aun en los nacidos de padres bautizados» (c. 4). ¿Se habla aquí de una universalidad *absoluta* del pecado original? Tal vez se pueda decir que toda la doctrina sobre el pecado original está definida en función del bautismo: así, el canon 4 dice que los niños nacidos de padres cristianos deben ser bautizados para obtener el perdón de los pecados. Esta declaración, según algunos, no dice nada sobre el tiempo en que no existía el bautismo. Pero contra esta opinión es preciso notar que el pecado original existía, ciertamente, en el tiempo de María, porque de lo contrario su concepción inmaculada no hubiera sido una excepción. Sin embargo, es evidente que la universalidad del pecado original está delimitada por la caída tanto en el Concilio como en todo el pensamiento de la Iglesia. Lo mismo que Adán, Eva entró en el mundo sin mancha: nadie interpreta esta afirmación como una negación de la universalidad del pecado

original. Por tanto, si alguien concibe el pecado original de otra manera —por ejemplo, como un desarrollo histórico progresivo— su opinión no puede ser rechazada sin más a causa de la universalidad del pecado original tal como la enseña el Concilio de Trento (ni tampoco a causa del fundamento que pueda encontrar en el capítulo 5 de la carta a los Romanos). Es muy posible que tal afirmación esté en conflicto con el dogma del pecado original por otros motivos, pero *no* porque vaya contra la universalidad del pecado original, al menos directamente, ya que ha sido concebida siempre como una *universalidad que siguió a la caída.*

θ) El hombre contrae el pecado original *generatione* (c. 4); por tanto, es «propagatione, non imitatione transfusum» (c. 3). Se transmite, pues, por la procreación. Aunque en el canon algunas palabras, como, por ejemplo, la que acabamos de citar, «transfusum», tienen un matiz bastante físico, el Concilio de Trento no enseña formalmente que exista un influjo físico y, por tanto, tampoco una causalidad directa del acto de la procreación. Se habla de la procreación para explicar la existencia del pecado original como anterior al influjo de los malos ejemplos y anterior a toda decisión personal: en la procreación comienza el hombre a existir. Afirmar que la procreación sólo trae consigo un nuevo ser humano, pero que su estado de pecado original hay que atribuirlo a una determinación concreta de la humanidad histórica, es una opinión que ciertamente discrepa con la de muchos autores escolásticos, pero que no está en contradicción con la doctrina del Concilio de Trento, porque éste no ha determinado con más precisión la dependencia causal que se da entre la procreación y el pecado original.

ι) El pecado de «Adán» es la fuente del pecado original. En las enseñanzas del Concilio de Trento no se encuentra ese tipo de especulaciones escolásticas según las cuales solamente el primer pecado de Adán —no el pecado de Eva ni los que después cometió Adán— es la causa del pecado original. Es verdad que el Concilio habla sólo de Adán. El problema de si existieron una o más primeras parejas no se discutía en aquel tiempo; por eso sigue siendo posible que la existencia de un solo primer padre no sea nada más que una suposición disociable de la doctrina que defiende que los niños vienen al mundo con la mancha del pecado y con la necesidad de ser redimidos. Pero ¿no dice el Concilio de Trento algo más, en virtud de lo cual el monogenismo se convierte en un elemento esencial del pecado original? ¿Cómo se deben entender las palabras *origine unum* (uno en su origen) que se mencionan en el canon 3 al hablar del pecado original? Con estas palabras el Concilio quiere rechazar la teoría de Pighius, que defendía que el pecado original era uno numéricamente, y no múltiple, porque en los descendientes de Adán no tiene ninguna realidad, sino que a ellos solamente les es imputado. «En el canon 3 únicamente se condena... la doctrina defendida por Pighius sobre la unidad numérica del pecado original» [29]. «La fórmula dice: el pecado original no es numéricamente uno de los distintos hombres; su unidad está más bien en su origen. El Concilio no habla sobre la naturaleza de esta unidad de origen» [30]. Por tanto, la afirmación de que también los pecados de otros antepasados ha influido en el pecado original de los niños —opinión que, según creían los padres del Concilio de Trento, se encontraba en Agustín— no está de ningún modo en contradicción con el *origine unum.* La influencia de más de un primer padre y, por tanto, el poligenismo queda fuera del campo de visión de los padres conciliares; pero, puesto que sólo querían decir que la unidad del pecado original debe buscarse únicamente en su origen, no proponían como un

[29] H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* II (Friburgo 1957) 135.
[30] P. Smulders, *Theologie und Evolution* (Essen 1963) 223, nota 176.

dato estricto de fe la imagen que ellos tenían de este origen. Cuando la encíclica *Humani generis* cita la doctrina de Trento como claramente favorable al monogenismo, no menciona textualmente la fórmula *origine unum;* además, se limita a concluir que no se ve cómo pueda conciliarse el poligenismo con la doctrina del pecado original del Concilio de Trento (por tanto, no dice que ambas doctrinas sean abiertamente irreconciliables). No se encuentra en el Concilio de Trento ninguna razón directa para hacer del monogenismo una doctrina de fe.

Tampoco encontramos ninguna razón en las declaraciones del siglo pasado, época en que surgió por primera vez la cuestión del «monogenismo» y «poligenismo». El Concilio Vaticano I había preparado un canon que condenaba sin más el poligenismo: «Si quis universum genus humanum ab uno protoparente ortum esse negaverit: anathema sit». Este canon no llegó a promulgarse, de modo que el magisterio extraordinario no se expresó tampoco en aquella ocasión contra el poligenismo [31].

Consideremos ahora el texto de la encíclica *Humani generis:* «Mas cuando se trata de otra hipótesis, la del llamado poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad. Porque los fieles no pueden abrazar la sentencia de los que afirman o que después de Adán existieron en la tierra verdaderos hombres que no procedieron de aquél como del primer padre por generación natural, o que 'Adán' significa una pluralidad de primeros padres. No se ve, en efecto, cómo puede esta sentencia conciliarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia proponen sobre el pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, transmitido a todos por generación, está presente en cada uno como pecado propio» (DS 3897; NR 205b).

En este texto se prohíbe, ciertamente, considerar el poligenismo como una opinión libre; pero, por otra parte (quizá a causa de una posterior modificación del texto en este pasaje), no se da como razón que el poligenismo y el pecado original sean irreconciliables, sino que se expresa con una fórmula que deja abierto el problema: no se ve cómo puedan conciliarse ambas cosas. De hecho, existe la posibilidad de que lleguen a aparecer como irreconciliables; pero es igualmente posible que el monogenismo llegue a verse como un elemento no esencial del pecado original. Ciertamente, la presunción está en favor del monogenismo, ya que desde siempre estuvo íntimamente relacionado con la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original. El que quiera separar ambas cosas debe enfrentarse con la dificultad de probarlo; pero no es imposible que se pueda llegar a presentar tal prueba, y no hay ninguna razón para impedir de antemano a nadie que realice esta tarea.

[31] Cf. P. Smulders, *Theologie und Evolution,* 250, nota 228: «Ha habido quien ha opinado que el monogenismo es doctrina de fe, basándose para ello en la autoridad de los obispos que tomaron parte en el Concilio Vaticano I. Se propuso, en efecto, que se definiera que todo el género humano desciende de un único Adán (Mansi 53, col. 236), y de los sesenta obispos que dieron su parecer sobre este proyecto ninguno formuló objeciones contra esta proposición: prueba impresionante de la convicción de los obispos. Pero si se considera más de cerca surge una duda. Los obispos querían enseñar que el género humano es uno contra las concepciones que no consideraban a los negros o a los indios como verdaderos hombres: 'El tercer dogma que se establece es la unidad del género humano' (col. 212; cf. también DS 2123). Ellos expresaron esta doctrina lisa y llanamente con la fórmula de un antepasado único. Quizá una discusión más a fondo habría llegado a distinguir entre la doctrina y el modo de expresarla».

SECCION QUINTA

PECADO ORIGINAL Y PECADO DEL MUNDO

La historia del pensamiento católico acerca del pecado original que hemos esbozado en la sección precedente nos muestra un cuadro bastante coherente, al que podríamos denominar, sencillamente, la doctrina clásica sobre el pecado original. Nadie nos impide ahora renovar esta doctrina clásica de acuerdo con el horizonte de los problemas teológicos de hoy, mientras quede a salvo el dogma de la Iglesia, que puede brillar con una nueva luz después de tal renovación, como corresponde a la historia de toda verdad revelada. Esta renovación puede originarse a partir de una reflexión filosófica profunda sobre las relaciones interhumanas; pero está más de acuerdo con el pensamiento teológico si, al mismo tiempo, se recurre a los conceptos de la revelación. En este sentido vamos a realizar aquí un intento de renovación de la doctrina sobre el pecado original, intento que se basa sobre todo en las explicaciones de la sección tercera sobre el pecado del mundo. Según nuestra concepción, puede darse una explicación teológica del pecado original si tenemos en cuenta lo que dijimos acerca del influjo que ejerce el pecado de los otros en el estar situado. Queda pendiente todavía el problema de si lo que hemos dicho sobre el pecado del mundo debe meramente añadirse a la doctrina clásica sobre el pecado original o si debe absorberla por completo. Trataremos aquí de las dos posibilidades.

1. *El pecado original como un estar situado*

Según las afirmaciones doctrinales de la Iglesia, el pecado original es un estado negativo de orden moral que afecta interiormente al hombre, por lo cual es denominado «pecado» y «culpa», pero se distingue de cualquier tipo de pecado y culpa personales. Podemos resumir ahora estas determinaciones diciendo que el pecado original es una situación pasiva o un estar situado. Mediante el empleo de este concepto se logra separar el pecado original tanto del ámbito de la simple naturaleza, que todavía no es moral, como del de la decisión personal. El estar situado pecaminoso, como antes ha sido descrito, no es, por cierto, un dato puramente natural, sino que procede de la historia, de decisiones pecaminosas libres. Por otra parte, estas decisiones no pertenecen a la persona que se encuentra en tal situación, de modo que este estar situado no consiste en una actitud personal *ni en un hábito activo.*

Como ya se ha indicado, el estar situado es una circunstancia que determina interiormente al sujeto, circunstancia que corresponde a la situación y al ambiente que rodea al sujeto. El estar situado coincide exactamente con el hecho de que el pecado original es *inhaerens* y *unicuique proprium.* Ya quedó descrito también como una determinación negativa, lo cual está en consonancia con la afirmación de que el pecado original significa una carencia de la vida de la gracia y, por tanto, una incapacidad para cualquier clase de actos sobrenaturalmente buenos, ya que falta el amor sobrenatural que lleva a la integración de nuestras facultades naturales. Por otra parte, parece a primera vista que el concepto de pecado original como estar situado se opone a la terminología eclesiástica, en la que se le llama

«pecado» y «culpa». Sin embargo, hay que pensar que este pecado y esta culpa se distinguen claramente del pecado y de la culpa personales que proceden de una decisión. Cuando al pecado original lo denominamos estar situado, sólo negamos su voluntariedad *(voluntarietas)*. Pero el término «voluntariedad», usado para describir el pecado original, no es eclesiástico, sino teológico. Por lo demás, al menos después de que cesó el realismo exagerado con relación a los universales, que influyó durante mucho tiempo en la doctrina sobre el pecado original, tampoco la teología atribuyó al pecado original una voluntariedad en el sentido pleno de la palabra. El pecado original del niño, según los teólogos, es solamente «voluntario por la voluntad de Adán» *(voluntarium ex voluntate Adami)*, pero no por la decisión del mismo niño. Esta fórmula, sin embargo, emplea el concepto de voluntariedad en un sentido análogo, hasta tal punto que el concepto pierde su sentido, de manera que se debería hablar más propiamente de carencia de voluntariedad que de un mínimo de voluntariedad. Así se puede comprender que algunos autores, al presentar el estado de pecado original, no hablen de la voluntariedad del pecado original. Pero cuando nosotros interpretamos el pecado original como un estar situado, no solamente negamos su voluntariedad en sentido propio, sino que al mismo tiempo admitimos su relación con una decisión voluntaria que ha tenido lugar en la historia de la humanidad. Así se conserva lo que en el fondo quiere decir esa fórmula poco afortunada de *voluntarium ex voluntate Adami* —e incluso mejor que en esa misma fórmula—, *si se entiende el pecado* original como una forma de existencia *situada* que procede de la decisión libre de Adán.

La explicación del pecado original como estar situado puede valer como un intento de mediación entre una visión naturalista o esencialista y una visión personalista o existencialista. En nuestra explicación, la existencia del pecado original se distingue claramente de todo tipo de pecado personal. Como ya hemos indicado, algunas declaraciones del magisterio eclesiástico distinguen entre *peccatum originale* y *peccatum actuale*. Esto es lamentable en la medida en que se pasa por alto el *peccatum habituale, pues el pecado habitual pertenece al pecado personal, no al original*. Se puede, pues, describir el estado de pecado original como un hábito pasivo; pero esta terminología es problemática, puesto que el hábito debe ser concebido ontológicamente como el elemento de la acción que permanece en el sujeto y, por tanto, como algo siempre activo. Pero todo hábito activo lleva consigo una actitud personal y voluntaria, y precisamente el pecado original no es nada de esto. Así se ha trazado una línea divisoria entre la concepción del pecado original tal y como se ha desarrollado en la teología católica, a pesar del punto de partida agustiniano y a pesar de los términos «pecado» y «culpa», y la concepción, tanto reformada como existencialista, del pecado original como una actitud fundamental pecaminosa. Lo que estas concepciones afirman acerca de la actitud fundamental pecaminosa en el hombre debería ser reconocido por el pensamiento católico más de lo que se ha hecho hasta ahora. Sin embargo, sigue siendo problemática la unión que los reformadores ponen entre esa actitud fundamental pecaminosa y el pecado original, así como también la interpretación que hacen de la coexistencia del pecado original con la justificación del hombre.

En explicaciones de la sección segunda tratamos de tener en cuenta los puntos fundamentales de la teología reformada. Aquí debemos acentuar solamente que el dogma del pecado original tiene una ventaja con relación a esa teología: en él no se habla sólo de una actitud fundamental del hombre pecador, sino también de un estado, de una forma de existencia que precisamente precede al nacimiento de una actitud activa propia y abarca todas las decisiones personales. Esto es justamente lo que se expresa al describir el pecado original como un estar situado.

Dicho más exactamente: se trata de un estar situado existencial y no simplemente existencialista; este último procede, al mismo tiempo, de una situación exterior y de una actitud interior, mientras que el primero procede, en cuanto tal, solamente de una situación exterior, es un puro *estar* situado y *ser* situado que precede a toda toma personal de postura. Se podría objetar a esto que nunca existe este estar situado existencial de un modo puro, porque el hombre, incluso desde el principio, nunca es una existencia pasiva, sino que además es una existencia personal: esto es verdad; pero no va contra la distinción hecha antes entre el pecado original como puro estar situado y el pecado personal, que procede de una decisión propia. La objeción indica solamente que el pecado original nunca se da de un modo puro en el hombre, y así esclarece la doctrina clásica de que el pecado original y los pecados personales no pueden ser sumandos homogéneos de una misma suma. El pecado original no es nunca más que un aspecto de toda la existencia del hombre; esto se puede también aplicar al niño que está en el comienzo de su vida. El otro aspecto es su propia actitud, en parte pecadora y en parte redimida [32].

Así, el pecado original queda delimitado frente a una interpretación personalista y existencialista que lo reduce a una especie de pecado personal. Esto no quiere decir que haya que cambiar las categorías personales por las naturales, como desgraciadamente está ocurriendo en la tendencia hasta ahora dominante de *la teología católica acerca del pecado original. El estar situado del pecado original* que hemos descrito precede a la actitud personal del que tiene el pecado original, pero pertenece esencialmente al ámbito (inter)personal, ya que procede de una decisión personal (de otros). Por tanto, no se debe presentar el pecado original como un dato natural biológico, para salvar su realidad, porque de esta manera dejaría de pertenecer al reino del pecado y perdería el carácter religioso-moral que la Iglesia le atribuye. Ciertamente, no se encuentra en la Escritura ningún punto de apoyo para una comprensión biológica o naturalista del pecado original. La presentación clásica de un estado primitivo anterior a la caída sirve, ciertamente, para calificar de suceso histórico la entrada del pecado en la humanidad. Según esto, ¿no habría que interpretar también el progreso del poder del pecado dentro de la humanidad de una manera histórica y personal y no biológica? La concepción contraria trae consigo el peligro de una interpretación evolucionista de la existencia del pecado original, lo cual ya se negó con respecto al pecado en general. Con eso no pretendemos negar que la existencia en el pecado original esté unida con la imperfección de la humanidad y de cada hombre en desarrollo para producir una totalidad de debilidad y fragilidad. Pero, desde el punto de vista católico, hay que dejar bien sentado que el hombre en desarrollo es algo más que mera fragilidad natural y que en él está presente un estado de pecado, por lo cual necesita no sólo una maduración, sino también una redención. La mejor manera de expresar esto, según parece, es entender el pecado original como un estar situado existencial causado por el influjo de los pecados personales de otros.

Nuestra exposición del problema es una posición intermedia entre el personalismo y el naturalismo, entre el esencialismo y el existencialismo, que no sólo

[32] Evidentemente, esta actitud, en cuanto se opone como redimida al estar situado del pecado original, sólo es posible mediante la gracia, y, ciertamente, mediante una gracia que prepara al bautismo en virtud de la voluntad salvífica universal de Dios y de la redención universal de Cristo. Así, pues, el bautismo no es exigido sólo por el estado de pecado original de cada hombre —este argumento de la Iglesia sigue en pie—, sino también por la gracia misma, que encuentra en el sacramento su elevación y confirmación. Cf. Karl Rahner, *Devoción personal y sacramental,* en *Escritos* II (Madrid 1961) 115-140.

evita los dos extremos, sino que satisface las exigencias de ambos. Evita, por una parte, reducir el pecado original al pecado personal habitual y permite, sin embargo, considerarlo como parte del ámbito personal; por otra, evita reducir el pecado original a un suceso natural y permite, al mismo tiempo, considerarlo como una realidad que precede a la actitud personal de cada uno. De este modo estaríamos, fundamentalmente, en un buen camino de interpretación. Por lo demás, el estar situado del pecado original puede explicarse ahora de dos maneras distintas: es posible conservar la doctrina clásica sobre el pecado original en cuanto contiene el influjo cualitativo propio de un pecador (Adán) cronológicamente primero y completar así lo que hemos dicho sobre el pecado del mundo. Pero también es posible incluir la doctrina clásica sobre el pecado original en la exposición ya desarrollada del pecado del mundo. Vamos a hacer un bosquejo de ambas posibilidades sin inclinarnos necesariamente por ninguna (aun cuando necesariamente se pondrá de manifiesto alguna preferencia).

2. *El pecado original completado por el pecado del mundo*

La doctrina del pecado original figura en la teología clásica junto a una consideración de los pecados personales del individuo que la mayor parte de las veces sólo se presenta en la teología moral. Fuera de eso, apenas se añade nada esencial para la teología del pecado. Sobre todo se prescinde de una teología de la historia del pecado. La teología escolar ordinaria tiene demasiado poco en cuenta la voluntad salvífica universal de Dios; desatiende casi por completo su realización histórica fuera de Israel y de la Iglesia, y por ello tampoco tiene en cuenta la historia del pecado en ese ámbito. Aquí se impone ya el primer complemento: entre Adán y Abrahán tiene lugar una historia de salvación y de perdición; frente al continuo ofrecimiento de la salvación por parte de Dios, también el pecado, una vez introducido en el mundo, ha ganado en poder, «pues todos han pecado» (Rom 5,12). Esta historia de salvación y de perdición se desarrolla no sólo en el tiempo que precede a la solicitud de Dios por la salvación de Israel, sino también ahora fuera del ámbito del cristianismo. Además, la reflexión teológica debe extenderse a los pecados cometidos en el mismo Israel, que suceden «de un modo semejante a la transgresión de la ley por Adán» (Rom 5, 14) y que han precedido como «muchas transgresiones» a la justificación efectuada por uno solo (Rom 5,16). En la muerte de Cristo en la cruz se hace visible de este modo, en primer lugar, el pecado de los que le rechazaron, y por ello el significado redentor de la muerte y de la resurrección tiene un aspecto todavía más paradójico que si, como generalmente sucede, encontrara su contraposición solamente en el pecado de la primera pareja. El que con el pecado de Adán se transmitan también a los niños los pecados de los antepasados es una opinión de la que dudó san Agustín, que se defendió en la Edad Media, fue mencionada en el Concilio de Trento y nunca fue objeto de una condenación [33]. Se puede completar la doctrina clásica sobre el pecado original con esta teoría con tal de que no se reduzca el influjo de los pecados posteriores solamente a los descendientes biológicos. Nos parece que incluso se *debe* completar la doctrina del pecado original de esta manera. Si el influjo de Adán causa en sus descendientes un estado que no sólo pertenece al orden natural, sino también al moral, tal influjo debe

[33] Cf. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* IV/1 (Ratisbona 1955) 155-192; A.-M. Dubarle, *La pluralité de péchés héréditaires dans la tradition augustinienne:* «Revue des Études Augustin.» 3 (1957) 113-136.

propagarse de un modo moral. La anteriormente citada *motio generationis* de santo Tomás (*S. Th.* I-II, q. 81, a. 1) se convierte en ese caso en una *motio educationis,* en el más amplio sentido, que pone en situación al hombre concreto ya desde el comienzo de su existencia. De este modo aparece también más claramente que el estado de pecado original no sólo se da al comienzo, sino que sigue actuando en la concupiscencia y ejerce su influjo a lo largo de toda la vida. Así, el pecado original se presenta como el lazo de unión entre el pecado de Adán y los pecados personales de sus descendientes, lo cual está de acuerdo con la visión de Pablo y de los Padres griegos. El pecado original del niño se comprende mejor como un caso límite del estado de pecado que se da en los adultos no bautizados y que continúa actuando en los bautizados. El influjo de Adán se transmite por los pecados posteriores y al mismo tiempo se diferencia de ellos, cosa que se manifiesta precisamente en la vida posterior de los descendientes. De esta forma, la caída de Adán y el pecado original con el que el hombre viene al mundo pierden mucho de aquel sabor mítico que, sin querer, le había dado la manera aislada de tratarlos la teología clásica.

3. *El pecado original incluido en el pecado del mundo*

Es posible explicar el pecado original diciendo que los demás pecados de la humanidad se añaden al del primer hombre de manera que la totalidad del pecado del mundo modifica ulteriormente nuestra situación pasiva derivada del pecado de Adán. Pero existe otra explicación posible según la cual el pecado del primer hombre en sentido cronológico no se diferencia esencialmente de los pecados posteriores. En este caso se acepta tal pecado sólo como uno más de toda la serie de pecados, de tal manera que todos los pecados, incluido el primero, ponen al hombre, desde un comienzo y de una misma manera, en tal situación. La doctrina clásica sobre el pecado original niega esta segunda posibilidad. Sin embargo, merece, a nuestro entender, que se la considere seriamente siempre que se evite una falsa comprensión naturalista del pecado original. Si el influjo del primer pecado se da en un ámbito personal, este influjo no parece ser esencialmente distinto en ningún aspecto al de los pecados posteriores.

No obstante, hay que tener en cuenta las serias dificultades de tal interpretación. Se puede objetar, sobre todo, que la primera caída y su influjo se diferencian, por sus circunstancias, esencialmente de los pecados posteriores Esto es precisamente lo que quiere decir la doctrina clásica sobre el pecado original: la caída de Adán nos quita los dones del estado original, y la situación pasiva (el estar situado) ocasionada por el pecado de Adán va unida, por tanto, aun cuando se interprete de un modo personal, a la carencia de esos dones, carencia que es algo natural. Así, pues, también el acontecimiento natural de la concepción es una causa de la situación producida por el pecado original, no ciertamente en sí misma, sino por el hecho de transmitir la naturaleza humana modificada por la pérdida de los dones del estado original. Por esta razón, la unidad de origen del género humano pecador y el papel de un único padre común son una implicación necesaria del pecado original.

¿Es esto así necesariamente? ¿Ha cambiado la estructura de nuestra naturaleza por el pecado y, en consecuencia, está el pecado original relacionado con algo natural? Esta pregunta puede dividirse en tres preguntas concretas: *a)* ¿Se dan algunas consecuencias naturales de una primera caída o pueden estas consecuencias equipararse a las implicaciones antes descritas del estar situado por el pecado del mundo? *b)* ¿Hay, por consiguiente, una causalidad directa de la pro-

creación respecto al estado de pecado original o bien este estado tiene su origen, de la misma manera que el estar situado, en el pecado histórico del mundo? *c)* ¿Hay, por tanto, un influjo específico de un primer padre o queda incluido ese influjo en el influjo de todo el «mundo» pecador? A cada una de estas preguntas hay que buscarle una respuesta, que no es necesario considerar, sin embargo, como definitiva.

a) ¿Consecuencias naturales de una primera caída?

La doctrina clásica sobre el pecado original ha respondido siempre afirmativamente a esta pregunta esbozando un cuadro detallado de los «dones preternaturales» *(dona praeternaturalia)* que fueron concedidos a los primeros padres y que todos nosotros perdimos a causa de la primera caída. En relación con estos dones preternaturales surge, ciertamente, la dificultad de que, si no se quiere considerarlos como una añadidura puramente extrínseca, deben provenir intrínsecamente de la gracia sobrenatural concedida a los primeros padres, mientras que, por otra parte, no nos son devueltos cuando recobramos la gracia. A esto se puede responder que la naturaleza misma fue dada a los primeros padres en una modalidad intrínsecamente distinta, o bien que los dones preternaturales se nos restituirán, pero sólo en la plenitud de los tiempos. En ambos casos se convierte a los primeros hombres de la historia en figuras de una talla sobrehumana, escatológica, algo contra lo que nuestra actual concepción del mundo y del hombre protesta violentamente. Algunos detalles de la imagen clásica de los primeros seres humanos se apoyan en una concepción antievolucionista con respecto al comienzo de nuestra raza y, además, en una falsa exégesis; por ejemplo, lo tocante al saber extraordinario atribuido a Adán. Se pueden abandonar tranquilamente estos detalles, y así lo hacen incluso teólogos que siguen fieles a la doctrina clásica sobre el pecado original. Es también posible explicar la exención de la concupiscencia *(immunitas a concupiscentia, integritas)* antes de la caída y la presencia de la concupiscencia a partir de la caída, admitiendo no un cambio en la relación entre la libertad humana y el mundo: habría, por una parte, un estado de integración en el amor o la posibilidad de conseguirlo, y por otra, una tendencia no integrada por falta de caridad. Si prevalece este modo de explicar el pecado original, no hay en este punto ninguna diferencia con lo que ya dijimos sobre las implicaciones de la situación pasiva causada por el pecado del mundo. Si pudiéramos explicar ahora de la misma manera la relación entre el hombre y la muerte, el pecado original y el pecado del mundo coincidirían también en este punto. Pero ¿es posible? Precisamente en lo que respecta a la muerte parece como si no sólo la teología clásica, sino también el magisterio, nos obligasen a admitir que el pecado de Adán ejerce un influjo más profundo que el pecado del mundo. Se trata aquí, sobre todo, del primer canon del Concilio de Cartago. ¿No obliga a concebir la inmortalidad anterior a la caída como una ausencia de la muerte biológica, de modo que la necesidad de morir pertenezca a nuestra estructura biológica sólo por causa de la primera caída? Incluso si se acepta, de acuerdo con la doctrina clásica sobre el pecado original, la necesidad de morir como un hecho natural, resulta muy difícil admitir, en un estado de justicia original, una modificación tan amplia de la naturaleza del hombre que le hubiera dispensado de la necesidad de morir incluso en el plano biológico. Se podría mencionar en contra de esto la necesidad general de la muerte de unos para bien de la vida de los otros (pensemos, por ejemplo, en la cuestión del espacio vital, etc.). A esta concepción se opone directamente una comprensión evolucionista de la realidad del mundo según la cual el plano biológico del hombre, al menos en lo concerniente a los co-

mienzos del género humano, se halla en estrecho parentesco con la vida de los animales. Quizá sea posible, sin embargo, interpretar la doctrina clásica sobre el pecado original y entender las declaraciones doctrinales del Concilio de Cartago de manera que la muerte biológica del hombre tuviera otro significado: habría que concebirla antropológicamente de una manera distinta, como una despedida del mundo, como un abandono del mundo y del prójimo necesario para que el hombre pecador, sometido a la concupiscencia y a la esclavitud, pueda volver a encontrar por toda la eternidad al «Dios todo en todos» [34]. Si esta interpretación de la inmortalidad primitiva (que no tiene por qué incluir necesariamente la carencia de la muerte biológica) y su pérdida por la caída no contradicen al dogma, tampoco hay en este punto ninguna oposición entre lo que operan en nosotros el pecado de Adán y el pecado del mundo.

b) Pecado original y procreación.

Cuando se considera la manera como se transmiten en el hombre el pecado de Adán y el pecado del mundo, nos parece, a primera vista, haber descubierto una diferencia decisiva entre ambos: ¿No se realiza esta transmisión por la procreación en el caso del pecado original, mientras que en el caso del pecado del mundo se realiza únicamente por el medio ambiente? Ya hemos indicado que el Concilio de Trento subrayó que el pecado original se transmite por procreación y no por imitación, *propagatione non imitatione transfusum,* pero que no elaboró ulteriormente el significado de la procreación en la transmisión del pecado original. Aun cuando la traducción de los ablativos *generatione* y *propagatione* sea «por procreación», esta procreación puede todavía ser considerada como una causa directa o como una causa indirecta (eventualmente como *conditio sine qua non).* Si la procreación es la causa directa, únicamente se puede entender esto en el sentido de que la caída ha cambiado biológicamente nuestra naturaleza humana y que con esta naturaleza biológicamente modificada también se transmite el estado de pecado, ya que ambos están unidos entre sí. En cambio, si la procreación es solamente una causa indirecta o un presupuesto para la transmisión del pecado original, eso significa que el acto de la procreación en cuanto tal da origen solamente al hombre (no necesitamos tratar más ampliamente en este contexto la cuestión de cómo se llega a la unidad entre el cuerpo y el alma), pero también que el estado de pecado original en cuanto tal es causado exclusivamente por la situación histórica en que viven los padres. Este tipo de influjo se puede quizá ilustrar por una comparación: un niño puede muy bien ser holandés (de nacimiento), aunque sus padres no tengan «sangre» holandesa en las venas y hayan conseguido recientemente la nacionalidad holandesa. Naturalmente, esto no quiere decir que, para el hombre, el estado de pecado original no sea más importante e influya mucho más en su vida que su nacionalidad. En ambos casos, sin embargo, la situación en la que los padres se encuentran origina en el niño un estar situado, una situación pasiva «existencial» que es anterior a toda decisión personal.

[34] Cf. L. Boros, *Mysterium mortis* (Olten 1962) 122-138. En cuanto a la relación de la muerte con el estado primitivo y con el pecado original estamos de acuerdo con Boros y también, en gran parte, con Karl Rahner (cf. *Sobre el concepto teológico de concupiscencia,* en *Escritos* I, 379-416; igualmente, *El sentido teológico de la muerte* [Barcelona 1965]); pero con la diferencia de que nosotros consideramos los dones preternaturales de la gracia del estado primitivo no como un nuevo modo de existencia de la naturaleza humana, sino como una posibilidad existente en la vida de la gracia. Por eso, estos dones pueden también perderse poco a poco y recuperarse de forma idéntica.

c) Pecado original y monogenismo.

La tercera pregunta, o sea, la referente a la relación entre el pecado original y el monogenismo, puede concretarse así: el dogma del pecado original implica o no la ascendencia de una sola pareja de progenitores; si no existe tal implicación, la cuestión sobre si procedemos de *una* sola pareja no interesa a la teología, sino a la biología y a la paleontología, y quizá ni siquiera a éstas. De esta manera se planteó el problema en la *Humani generis,* y la respuesta fue que el monogenismo estaba de tal modo unido con la doctrina sobre el pecado original, que no se veía claro cómo el poligenismo podía estar de acuerdo con este dogma. Un teólogo puede tratar de comprender mejor, desde dentro, esta postura del magisterio proponiendo una pregunta: ¿por qué las apariencias están en contra de que el poligenismo es compatible con la doctrina acerca del pecado original? ¿Cuáles son las dificultades? ¿Qué puntos de la doctrina del pecado original exigen concretamente nuestra procedencia de una sola pareja? Dos parecen ser los puntos principales que hay que tener en cuenta: la pérdida de los dones preternaturales y la universalidad del pecado original. Quizá podamos avanzar algo más en el problema de la relación entre el monogenismo y la doctrina sobre el pecado original si dividimos la cuestión en estas dos preguntas: la pérdida de los dones preternaturales, ¿exige que nosotros procedamos de una sola pareja de hombres? ¿Es *preciso que el pecado original se remonte a una única pareja común para que esté* presente en toda la humanidad?

A la primera de estas dos preguntas hemos respondido en gran parte al presentar antes la explicación-hipótesis de los dones preternaturales. Si son realmente una determinación natural del hombre mismo hasta tal punto que la caída hubiera transformado al hombre biológicamente, o al menos estructuralmente, entonces nuestra procedencia de una sola pareja se hallaría unida por necesidad, o casi por necesidad, al pecado original; pues en ese caso la procreación ejercería una causalidad directa sobre la realización de la naturaleza así modificada. Pero si es posible equiparar los dones preternaturales con el poder unificador de la gracia, entonces su pérdida podría también realizarse poco a poco, en una larga historia del pecado. En este caso ya no sería en absoluto necesario admitir una sola pareja de progenitores en los que nuestra naturaleza humana hubiera sido intrínsecamente distinta, ni tampoco sería necesario un único pecado muy cualificado de estos progenitores por el que la naturaleza hubiera empezado a existir tal y como existe actualmente en nosotros, para que este pecado se transmitiera por herencia en un estado así modificado.

Es más difícil, supuesta esta hipótesis, responder a la cuestión de cómo podría encontrarse un fundamento suficiente para la universalidad del pecado original. Ciertamente, la doctrina acerca del pecado original que defiende la Iglesia afirma que también los niños nacidos de padres cristianos vienen al mundo con pecado original a pesar del medio cristiano en que nacen, y que solamente pueden llegar a liberarse de él más tarde por el bautismo. Esta estricta universalidad del pecado original, así como todas las declaraciones en torno a él, las ha enseñado siempre la Iglesia atendiendo al bautismo. Por consiguiente, si se considera la hipótesis del pecado original que antes hemos desarrollado como una historia de pecados, tal universalidad pudo en absoluto no ser estricta antes de que existiera el bautismo en la historia de la salvación, es decir, *antes* de la muerte y resurrección de Cristo, en las que participamos por el bautismo. Pero *después* de la muerte y resurrección de Cristo, el pecado original es estrictamente universal, la perdición o carencia de salvación —que tenemos ciertamente que superar— no podemos darla como no ocurrida, nadie se libra de ella. Por tanto, debe darse un hecho, un pecado con-

creto cualificado que haya producido una situación irreversible no sólo para la humanidad entera, sino también para cada hombre. Los representantes de la doctrina clásica sobre el pecado original encontrarán aquí un nuevo argumento en favor del influjo único del pecado cometido por una sola pareja de progenitores. Pero para quien acepte la descripción del pecado del mundo que hemos ofrecido antes se ofrece otra posibilidad. El pecado por el que Cristo ha sido rechazado del mundo y de nuestra existencia terrena es el hecho que hace inevitable para todos los hombres la situación de pecado original, tal y como expusimos en relación con el pecado del mundo. Esa «segunda caída» es más bien en esta perspectiva la consumación de una historia de perdición que puede ser considerada en su totalidad como caída. Quizá esta teoría explique el carácter que, según Pablo, tiene el bautismo (Rom 6,3-7; Col 3,1-4) de con-morir y con-resucitar con Cristo. En todo caso, tal consideración sigue siendo muy hipotética. Pero quizá no sea absolutamente necesario buscar un pecado particular entre muchos que cause la universalidad de la situación producida por el pecado original, ya que cada hombre está situado existencialmente de tal modo que tiene que encontrar, alguna vez y de alguna manera, el pecado en su vida. A esto se une el hecho de que el bautismo, como todos los dones de la redención, no sólo borra el pecado, sino que también previene contra el pecado, y la necesidad del bautismo de los niños está fundamentada también en esta salvación preventiva [35].

Con todo, estas reflexiones muestran claramente que la separación entre el monogenismo y el dogma del pecado original tiene sus dificultades [36].

PIET SCHOONENBERG

BIBLIOGRAFIA

I. MANUALES Y PRESENTACIONES DE CONJUNTO

Barth, K., *Kirchliche Dogmatik* IV/1 (Zollikon 1953) 395-573.
Brinktrine, J., *Die Lehre von der Schöpfung* (Paderborn 1956) 305-345.
Brunner, E., *Die Lehre von der Schöpfung und der Erlösung,* en *Dogmatik* II (Zurich ²1960) 116-125.
Häring, B., *La ley de Cristo* (Barcelona ²1965) 369-414.
Piault, B., *La création et le péché originel* (París 1960).
Sagüés, J. F., *De peccatis:* Patres SJ Facultatum theologiae in Hispania professores, *Sacrae Theologiae Summa* II (Madrid ⁴1964) 856-1026.
Scheeben, M. J., *Handbuch der katholischen Dogmatik* IV, §§ 185-206 (Friburgo 1961) 563-754.
Schmaus, M., *Teología dogmática* II (Madrid 1961).
Tillich, P., *Systematische Theologie* II (Stuttgart 1958) 35-52; trad. española, Barcelona 1972.

[35] Véase, entre otros, J.-C. Didier, *Un cas typique de développement du dogme. À propos du baptême des enfants:* «Mélanges de Science Relig.» 9 (1952) 191-214.

[36] Para las declaraciones del magisterio, cf., en este tomo, capítulo VIII, sección primera, pp. 478s.

Catazzo, E., *De iustitia et peccato originali iuxta S. Bonaventuram* (Vicenza 1942).
Cavallera, F., *Le décret de Trente sur le péché originel:* BLE 5 (1913) 241-258, 289-315.
Clémence, J., *St. Augustin et le péché originel:* NRTh 70 (1948) 727-754.
Didier, J. C., *Un cas typique de développement du dogme. A propos du baptême des enfants:* MSR 9 (1952) 191-214.
Dubarle, A. M., *La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne:* REA 3 (1957) 113-136.
— *Le péché originel dans l'Écriture* (París 1958; trad. española: *El pecado original en la Escritura,* Madrid 1971).
Floëri, F., *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel,* en *Augustinus Magister* II (París 1954) 755-761.
Fraine, J. de, *Adam et son lignage* (Brujas 1959).
Freundorfer, J., *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (Münster 1927).
Frey, J. B., *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus Christ:* RPhTh 5 (1911) 507-545.
Gaudel, A., *Péché originel:* DThC XII/1 (1933) 275-606.
Geiselmann, J. R., *Der gefallene Mensch. Die Wandlungen des Erbsündebegriffes in der Symbolik J. A. Möhlers:* ThQ 124 (1943) 73-98.
Gross, J., *Die Entstehungsgeschichte des Erbsündedogmas,* 2 tomos (Munich 1960-1963).
Guillet, J., *Temas bíblicos* (Madrid 1963) 101-140.
Haag, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart 1966).
Hedde, R., y Amann, E., *Pélagianisme:* DThC XII/1 (1933) 675-715.
Heuschen, J., *De zonde-opvatting in het Oude Testament:* «Rev. eccl. de Liège» 43 (1956) 129-151, 193-219.
Hulsbosch, A., *Zonde en dood in Rom 5,12-21:* «Tijdschrift voor Theologie» 1 (1961) 194-204.
Jansen, F. X., *Baius et le baianisme* (Lovaina 1927).
Jugie, M., *La doctrine du péché originel chez les Pères grecs* (París 1925).
Koch, W., *Das Trienter Konzildekret de peccato originali:* ThQ 95 (1913) 430-450, 532-564; 96 (1914) 101-123.
Kors, J. B., *La justice primitive et le péché originel d'après St. Thomas* (Le Saulchoir 1922).
Kuss, O., *Sünde und Tod, Erbtod und Erbsünde,* en *Der Römerbrief* (Ratisbona 1957) 241-275.
Landgraf, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik* IV/1-2 (Ratisbona 1955-56).
Ligier, L., *Péché d'Adam et péché du monde,* 2 tomos (París 1961).
Lyonnet, S., *Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom 5,12 et l'exégèse des Pères grecs:* «Biblica» 36 (1955) 63-84.
— *Le péché originel et l'exégèse de Rom 5,12-14:* RSR 44 (1956) 63-84.
— *De peccato et redemptione* I (Roma 1957).
— *Le sens de πειράζειν en Sap 2,24 et la doctrine du péché originel:* «Biblica» 39 (1958) 27-33.
— *Le péché originel en Rom 5,12. L'exégèse des Pères grecs et les décrets du Concile de Trente:* «Biblica» 41 (1960) 325-355.
Mehlmann, J., *Natura filii irae* (Roma 1957).
Penagos, L., *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento:* MCom 4 (1945) 127-273.
Potterie, I. de la, *Le péché c'est l'iniquité:* NRTh 70 (1956) 785-797.
Quell, G.; Bertram, G.; Stählin, G., y Grundmann, W., *Ἁμαρτάνω,* etc.: ThW I, 267-320.
Schelkle, K. H., *Paulus Lehrer der Väter* (Duseldorf 1956) 162-196.
Smith, M. S., *Changing Conceptions of Original Sin. A Study in American Theology since 1750* (Nueva York 1955).
Spadafora, F., *Rom 5,12: Esegesi e riflessi dogmatici:* «Divinitas» 3 (1960) 289-298.
Taille, M. de la, *Le péché véniel dans la théologie de St. Thomas:* Gr 7 (1926) 28-43.
Tectaert, A., *Le péché originel d'après Abélard:* «Études franciscaines» (1928) 23ss.

Tennant, F. R., *The Source of the Doctrines of the Fall and Original Sin* (Cambridge 1903).
Vanneste, A., *La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel:* NRTh 86 (1964) 355-386, 490-510.
— *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel:* NRTh 87 (1965) 688-724; 88 (1966) 581-602.
Volk, H., *Emil Brunners Lehre vom Sünder* (Münster 1950).

III. MONOGRAFIAS Y ARTICULOS

Alszeghy, Z., y Flick, M., *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica:* Gr 47 (1966) 202-225.
Berkouwer, G. C., *De zonde,* 2 tomos (Kampen 1958-60).
Blomme, R., *Widerspruch in Freiheit* (Limburgo 1965).
Feiner, J., *Origen, estado primitivo y protohistoria del hombre,* en *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 297-334.
Feuerer, G., *Adam und Christus als Gestaltkräfte und ihre Vermächtnisse an die Menschheit. Zur christl. Erbsündenlehre* (Friburgo 1939).
Hove, A. van, *De erfzonde* (Amberes 1936).
Hulsbosch, A., *Die Schöpfung Gottes. Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild* (Viena 1965).
Kinder, E., *Die Erbsünde* (Stuttgart 1959).
Labourdette, M. M., *Le péché originel et les origines de l'homme* (París 1953).
Lengsfeld, P., *Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im NT und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth* (Essen 1965).
Pecado original, XXIX Semana Española de Teología (Madrid 1970).
Rahner, K., *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo,* en *Escritos* I, 253-324.
— *Sobre el concepto teológico de concupiscencia,* en *Escritos* I, 379-416.
— *El sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1965).
— *Pecado original:* SM V (Barcelona 1974) 328-341.
Ricoeur, P., *Finitude et Culpabilité,* 2 tomos (París 1960; trad. española: *Finitud y culpabilidad,* Madrid 1969).
Rondet, H., *Problèmes pour la réflexion chrétienne. Le péché originel, l'enfer et autres études* (París 1946).
— *Notes sur la théologie de péché* (París 1957).
Salguero, J., *Pecado original y poligenismo* (Guadalajara 1971).
Scharbert, J., *¿Pecado original?* (Estella 1972).
Scheffczyk, L., *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existenzialismus:* MThZ 15 (1964) 17-57.
— *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld-Wahrheit:* MThZ 17 (1966) 253-260.
Schoonenberg, P., *Theologie der Sünde* (Einsiedeln 1966).
Siewerth, G., *Die christliche Erbsündenlehre, entwickelt auf Grund der Theologie des hl. Thomas v. A.* (Einsiedeln 1964).
Smulders, P., *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin* (Essen 1963).
Stoeckle, B., *Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos* (Ettal 1954).
Troisfontaines, R., *Je ne meurs pas...* (París 1960).
Trooster, S., *Evolutie in de erfzondeleer* (Brujas 1965) .
Waldmann, S., *Zur inneren Begründung der lässlichen Sünde:* ThQ 98 (1916-17) 366-388; 99 (1917-18) 153-196; 100 (1919-20) 304-325.
Weger, K.-H., *Theologie der Erbsünde* (Friburgo de Br. 1970; trad. española: *Teología del pecado original,* Cristiandad, Madrid 1977).
Welte, B., *Über das Böse* (Friburgo 1959).
Willaert, B., *Aantekeningen bij de erfzondeleer:* «Coll. Brug. Gand.» 6 (1960) 498-519.

CAPITULO XI

ANGELES Y DEMONIOS EN SU RELACION CON EL HOMBRE

Una exposición dogmática completa de la historia de la salvación, cuyo comienzo es la creación y cuyo fin es la plenitud del hombre y de todas las cosas en el reino de Dios, debe incluir también en sus afirmaciones el mundo de los ángeles y de los demonios. Tanto los poderes espirituales buenos como los perversos forman, según el testimonio de la Escritura, el contexto y la concomitancia histórico-salvíficos del hombre. Por tanto, después de haber analizado los diversos factores que constituyen de modo permanente al hombre desde su origen y en su esencia concreta, y tras haber expuesto la teología de la historia de la humanidad antes de Cristo, hay que tratar de aquellos poderes sin los cuales no puede comprenderse del todo la historia de la salvación. Una afirmación de este tipo encuentra hoy numerosos problemas de orden existencial y metodológico [1]. De ahí que, en primer lugar, debamos emprender una reflexión previa en orden a fundamentar la posibilidad y el sentido de un tratado de los ángeles y los demonios (sección primera), para pasar a tratar seguidamente de los ángeles (sección segunda) y de los demonios (sección tercera) en concreto.

SECCION PRIMERA

CUESTIONES PREVIAS

1. *La problemática*

Una mirada al uso todavía vigente en la Iglesia puede hacer creer que no tiene sentido que suscitemos la cuestión que acabamos de plantear. De los ángeles habla hasta hoy la Iglesia como cosa obvia en sus oraciones, les dedica fiestas propias, en la celebración eucarística une a diario su alabanza a Dios con la acla-

[1] Todos los trabajos de fecha reciente relacionados con el tema hablan de la actual problemática. Cuestiones de tipo general baraja sobre todo J. Wagner, *Der Engel im Leben des modernen Menschen:* LuM 21 (1957) 7-17. Sobre el nuevo planteamiento teológico, cf. K. Rahner, *Angelologie:* LThK I (1957) 533-538; del mismo, *Dämonologie:* LThK III (1959) 145-147; íd., *Angelología:* SM I (Barcelona 1972) 162-171; A. Darlap, *Demonios:* SM II (Barcelona 1972) 143-149.

mación reverente de los ejércitos celestes, sigue en su culto proclamando la Sagrada Escritura, que tan a menudo habla de los mensajeros de Dios. Parece que los ángeles cuentan con una base sólida.

Pero si nos contentamos con esta comprobación, nos exponemos a un error. Es cada vez más claro que en la vida de los creyentes adultos de nuestro tiempo —a pesar del movimiento litúrgico— está en peligro de desaparecer la convicción de la existencia y el poder de los ángeles. En la conciencia del hombre moderno ha sentado plaza una cierta sobriedad y reserva con relación a los ángeles y su naturaleza. Para explicar este hecho pueden aducirse razones de diverso tipo. Señalemos, en primer lugar, los progresos de la ciencia, que han llevado a una disolución de la imagen arcaica del mundo, donde toda fuente tenía su ninfa, todo viento y temporal su espíritu, y donde se pensaba en astros y esferas astrales movidas por seres supraterrenos. A esto se añade la racionalización cada vez más consciente del pensar y el vaciamiento de la imagen angélica por obra y gracia de la fantasía de los artistas, comenzando por el Renacimiento y el Barroco. En este terreno comienza a perfilarse un cambio, ya que los ángeles vuelven de nuevo a ser objeto del arte y de la literatura [2], lo cual no hace más que favorecer el intento de la Iglesia por refrenar la desaparición de la fe. Las causas de la actual crisis de la fe están ampliamente interrelacionadas y forman un armazón complejo cuyo desarrollo se remonta a siglos atrás. En la época más reciente, esas causas vienen reforzadas por el esfuerzo que reclama todas las energías de la humanidad para avanzar hasta las fronteras de la materia, hasta la tiniebla última del universo. No quedan ahí ni espacio, ni tiempo, ni energías para auscultar el mundo de Dios ni el mundo intermedio de los ángeles. Si el cristiano no mantiene la conciencia vigilante de que las realidades que pertenecen al ámbito de la fe no se pueden probar por medio de experimentos, sino que escapan al alcance de las ciencias profanas [3], la investigación no podrá menos de poner en peligro su fe en Dios y su fe en los ángeles.

Esa fe en peligro sería más fácil de mantener si no le faltara el encuentro concreto y vivencial con los ángeles. Una y otra vez se aduce que al hombre actual le falta la experiencia existencial del mundo de los ángeles [4]. Más experimentable, o al menos más atisbable, es la existencia y la eficacia de Satán, en un tiempo en el cual el mal, la brutalidad, lo inhumano, han adquirido una legitimidad mayor que nunca hasta ahora; en un tiempo en que la psicología profunda enseña que hay realidades que no quedan reducidas ni eliminadas por el hecho de que un análisis racionalista las declare inexistentes. Pero la experiencia de los «ángeles buenos» sigue faltando.

[2] Cf. W. Grenzmann, *Die Gestalt des Engels in der modernen Literatur:* LuM 21 (1957) 18-37; D. Zähringer, *Der Mensch und der Teufel in heutiger Sicht:* BM 29 (1953) 285-305; Th. Bogler, *Der Engel in der modernen Kunst:* LuM 21 (1957) 110-121.

[3] Cf. J. Michl, *Angel,* en *Conceptos fundamentales de la teología* I (Madrid 1966) 113-128.

[4] «Para tener un conocimiento objetivo faltan hoy en gran medida las auténticas experiencias existenciales» (H. Schlier, *Die Engel nach dem Neuen Testament,* en *Besinnung auf das Neue Testament* [Friburgo de Br. 1964] 161). «Un tercer momento, el principal de todos, entra en juego en sentido negativo. Todo creyente cristiano, a base del testimonio bíblico, tiene una experiencia personal, un encuentro real y duradero con Jesucristo y con el Dios que por medio de Jesús entra en relación con nosotros. Pero ¿quién de todos esos creyentes podría asegurar que sabe personalmente de la existencia de los ángeles?... No decimos que la respuesta a esta pregunta sea: nadie. Pero sí sostenemos que quienes pueden dar una respuesta positiva son la gran excepción» (E. Brunner, *Dogmatik* II [Zurich 1960] 146s).

El problema de la experiencia existencial no puede excluirse de entrada del campo de la investigación teológica, pues la palabra reveladora de Dios y su obrar atañen al hombre en toda su existencia. Las apariciones angélicas del AT y de los comienzos del NT manifiestan bien a las claras que el Dios que se revela pretende algo más que el encargo concreto que confía a cada uno de sus mensajeros: con tales envíos quiere confirmar una realidad que pertenecía a la sensibilidad general del hombre de la época bíblica. Por consiguiente, la pregunta está bien planteada en cuanto que en sí nada se opone a un encuentro concreto con seres angélicos. «Cuando en la naturaleza y en la historia aparecen huellas de inteligencias y fuerzas volitivas extrahumanas, es metodológicamente falso calificarlas *eo ipso* y por principio de manifestaciones inmediatas del Espíritu divino. Si el ángel tiene una naturaleza, tiene también una realización natural de su esencia; y no se ve por qué ha de ser imposible *a priori* que esa realización incida en la esfera de la existencia humana» [5]. *Pueden,* por tanto, darse ángeles en el campo de experiencia del hombre. Pero ¿quiere esto decir que los ángeles *deban* ser objeto de experiencia en *cada* fragmento de la historia de la salvación y, sobre todo, en *cada* vida humana? Es competencia exclusiva de la libre misericordia de Dios el iluminar los misterios de la fe con vivencias existenciales. Mientras no llegue la parusía, la fe no se trocará en visión. Si contemplamos la historia de la Iglesia y del mundo, «percibiremos en los lugares más inesperados cómo los ángeles han intervenido, han hablado efectivamente y han actuado» [6]. En el tiempo de la Iglesia, «la fe es garantía de lo que se espera, la prueba de las realidades que no se ven» (Heb 11,1). Sólo quien olvida esto puede hacer problema de Dios y de sus ángeles.

Ya Agustín indicó expresamente que sólo la fe nos da una certeza última sobre los ángeles [7]. Basados en la proclamación eclesial por la liturgia y el magisterio oficial, mantenemos la fe en que la existencia y la actuación de los ángeles es una realidad que forma parte de la intervención salvífica de Dios; y esta fe no encuentra su confirmación en las ciencias ni necesariamente en la experiencia existencial. Su fundamento es el testimonio de la Sagrada Escritura. «De hecho, están las cosas de tal modo que habría que acabar con toda la Sagrada Escritura, y a la vez con toda la historia de salvación, si se quisiera dar de lado a los ángeles» [8]. En el testimonio bíblico acerca de Jesucristo va incluida, como presupuesto negativo innegable, la existencia de un poder sobrehumano de la tiniebla, vencido por la muerte de Cristo en la cruz. Igualmente consta que Dios envía a sus ángeles para preparar la salvación en Cristo y llevarla a plenitud en la Iglesia. Desde el punto de vista católico, es insostenible la solución radical de la desmitologización que pretende eliminar a los ángeles del testimonio de la Escritura [9]. Sin duda que

[5] K. Rahner, *Angelologie,* 536.

[6] Barth, KD III/3 (1950) 540; cf. *ibid.,* 559.

[7] En sus comentarios a los salmos explica: «'Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos ignem flagrantem' (Sal 103 [104], 4). Et hoc, quamvis non videamus apparitionem angelorum; abscondita est enim ab oculis nostris... tamen esse angelos novimus ex fide... et tenemus, nec inde dubitare fas nobis est» *(En. in Ps.,* 103, 1, 15: PL 37, 1348).

[8] A. Winklhofer, *Die Welt der Engel* (Ettal 1961) 144, n. 2. Cf. del mismo, *Traktat über den Teufel* (Francfort del M. 1961) 8-14; E. Brunner, *Dogmatik* II 147-149, 160s.

[9] Séanos permitido aludir a las citadísimas reflexiones de R. Bultmann: «Con el conocimiento de las fuerzas y leyes de la naturaleza se ha dado al traste con la fe en espíritus y demonios» *(Neues Testament und Mythologie,* en *Kerygma und Mythos* I [Hamburgo ^{3}1954] 17); «A la vez que se utilizan la luz eléctrica y el aparato de radio, y mientras en casos de enfermedad se ponen en juego medios medicinales y clínicos

ciertas *representaciones* angélicas del AT y del NT son temporales y, por tanto, pasajeras. Pero se negaría la autoridad de Jesús si se negara la *existencia* de los ángeles [10]. Con la exégesis moderna no puede menos de aceptarse la distinción entre la representación angélica cambiante y el contenido último de revelación de las afirmaciones bíblicas. Es aquí donde asoman los auténticos problemas de la angelología actuales.

Lo primero que hay que preguntarse es en qué relación están la palabra reveladora de Dios y las ideas extrabíblicas sobre ángeles y demonios. Sería simplemente falso «afirmar que la existencia de personas extrahumanas finitas no es ni puede ser objeto *más que* de la revelación divina por la palabra» [11]. Como demuestra la historia de las religiones, en la época bíblica todas las religiones y filosofías del ámbito mediterráneo y oriental conocen seres intermedios de algún tipo entre dioses y hombres [12]. La existencia de tales representaciones angélicas fuera de la religión revelada llevó en algún tiempo (en conexión con otras reflexiones) a postular la llamada «revelación primitiva». Parece que esta idea vuelve a ser hoy objeto de discusión. Supuesta una revelación primitiva, quedaría aún en el aire la pregunta sobre cómo dicha revelación pudo mantenerse tan largo tiempo y mostrar en esencia el mismo proceso evolutivo tanto dentro como fuera de la historia de la revelación especial. Lo propio sería admitir que la humanidad ha llegado al conocimiento de la existencia de potencias espirituales buenas y malas a base de su propia capacidad cognoscitiva e interpretativa del mundo; un conocimiento que pudo ser transmitido porque siempre pudo rebrotar. Sea cual fuere la interpretación, es absolutamente posible y muy probable que en el AT y el NT influyeran representaciones angélicas extrabíblicas. Pero tanto antes como después tiene una importancia esencial la revelación propiamente dicha por la palabra y por los hechos. Propia suya es, en primer lugar, una función «de garantía»: que algo esté revelado por Dios no quiere decir en todo caso que se acreciente cuantitativamente la verdad salvífica; en muchos casos la revelación no hace sino confirmar autoritativamente en el plano de la fe lo acertado de algo ya sabido de antemano. La convicción de que hay potencias espirituales buenas y malas de carácter personal adquiere por la revelación atestiguada en la Escritura su auténtico sentido salvífico y su limitación crítica. Esta función «selectiva» no puede tampoco olvidarse. La angelología y demonología extrabíblica queda liberada de elementos incompatibles con la revelación, incompatibles con lo inédito y absoluto del Dios de la alianza de Israel y con la soberanía ilimitada de Cristo como mediador de la nueva alianza.

No siempre es fácil —y aquí radica la dificultad principal— deducir de la Sagrada Escritura el contenido genuino de la revelación. Y en relación con los ángeles y demonios carece la Escritura de todo tipo de sistemática. Cuando los escritores del AT y del NT hablan de poderes personales sobrehumanos, lo hacen

modernos, no se puede seguir creyendo en el mundo de los espíritus y de los milagros del Nuevo Testamento» *(ibid.,* 18). Ciertos círculos de la «Nouvelle Théologie» parecen haber puesto también en tela de juicio la realidad personal de los ángeles; contra sus ideas se pronunció sobre todo la encíclica *Humani generis* (DS 3891).

[10] Cf. G. Gloege, *Engel, Dogmatisch:* RGG II (³1958) 468s.

[11] K. Rahner, *Angelologie,* 536.

[12] Aquí se impone ante todo hacer referencia al parsismo y a los ángeles del mundo griego, quienes ya en la época homérica desempeñan un papel sacral; cf. W. Grundmann, *Ἄγγελος:* ThW I (1933) 72s. El influjo del parsismo en la Biblia se consideró antes como algo seguro. Pero las dificultades surgidas en la interpretación y la inseguridad de su datación hacen que hoy haya que juzgar dicho influjo con reservas; cf. E. Pax, *Parsismus:* LThK VIII (1963) 114.

de un modo más accidental, dentro de un contexto de verdades más abarcantes, al hablar, por ejemplo, del señorío universal de Dios y de Cristo o de la precariedad del hombre y su indigencia de salud. La Escritura no se interesa por problemas como el número y la estructura de los poderes angélicos y demoníacos. En el problema que nos ocupa son muy escasas las ayudas que el magisterio extraordinario de la Iglesia presta con sus definiciones y dogmas para interpretar los textos de la Escritura. Las decisiones magisteriales extraordinarias relativas a los ángeles y al demonio —textos conciliares no hay más que dos en total— se limitan a lo más necesario y dejan todo lo sistemático al trabajo de los teólogos. Explicar los textos de la Escritura para desarrollar y profundizar la fe en los ángeles es algo que exige un estudio minucioso de los textos en cuestión y un cotejo constante con el conjunto de la revelación.

Una última dificultad procede del hecho de que hasta ahora la doctrina sistemática sobre ángeles y demonios no siempre ha ido por el buen camino [13]. Una ojeada a la historia de la teología muestra que los primeros Padres de la Iglesia se mantuvieron en sus afirmaciones a la vera de la Sagrada Escritura, pero que con el desarrollo de la angelología se barajaron muy despreocupadamente los textos de la Escritura, sin tener en cuenta los géneros literarios o la auténtica línea de afirmación. Se añade el uso indiscriminado de ideas filosóficas sin un análisis suficiente de su origen y de su cabida en la imagen cristiana del mundo. Es cierto que de la antropología pueden también deducirse datos histórico-salvíficos; pero al transferirlos a la angelología se ha procedido a menudo con excesivo simplismo. Con frecuencia ha ocurrido también que se ha perdido de vista que angelología y demonología están totalmente subordinadas a la cristología, como se ve en Pablo. Esta dificultad nacida de la historia de la teología se eliminará mediante un nuevo enfoque del auténtico testimonio bíblico y con ello de la dimensión histórico-salvífica de la angelología.

2. *Posibilidad y sentido de una angelología*

A pesar de los problemas enumerados en un simple esbozo, sigue hoy siendo posible y sigue teniendo sentido el desarrollar teológicamente una doctrina sobre los ángeles y los demonios, que puede servir, como comprensión ahondada de la fe, para una más viva realización creyente.

Los ángeles son una realidad distinta de Dios y del hombre, es decir, distinta del contenido central de la palabra de Dios. Son esencialmente figuras marginales y, con todo, van inseparablemente unidas a la acción de Dios en las coordenadas espacio-temporales. La angelología no tiene, pues, un sentido independiente, absoluto y disociado del resto de la revelación salvífica. Los ángeles no son objeto de una reflexión dedicada a ellos en exclusiva. Están en la frontera de la comunicación necesaria y salvífica de la fe. Un paso más allá de esta frontera llevaría al terreno de lo incierto e incluso de lo superfluo. Puesto que la Escritura, en el conjunto de la historia de la revelación divina, atestigua de pasada la realidad radical de los ángeles, éstos deben ser considerados necesariamente dentro de dicho contexto. Han de verse como lo que son, como «los mensajeros del único Dios verdadero, quien vive, actúa y se revela como el Padre, el Hijo y el Espíritu

[13] K. Rahner, *Angelologie,* 534-536; del mismo, *Dämonologie,* 145. El juicio enunciado por Barth en KD III/3, 525s, sobre las «desviaciones» de la patrística, de la escolástica y de la angelología, es demasiado negativo y precisa de revisión.

Santo» [14]. Igualmente, como ya hemos recalcado, la acción de Satanás y sus ángeles contra el reino de Dios es algo que no puede eliminarse del testimonio de la revelación.

Aun cuando en lo tocante a la Sagrada Escritura afloran dificultades especiales, con todo sus afirmaciones sobre ángeles y demonios no son tan oscuras que no puedan dar lugar de modo convincente a una exposición teológica sistemática. Observando las reglas válidas de hermenéutica, se puede reunir un número sorprendentemente grande de detalles en orden a una valiosa imagen de conjunto. Se trata, en primer lugar, de tener en cuenta el estilo literario de los textos [15]. Al examinar, por ejemplo, los textos escriturísticos neotestamentarios que hablan de ángeles hay que distinguir si se trata de la simple notificación de un hecho (Heb 1, 14, por ejemplo, habla de los ángeles como de auxiliares de los cristianos) o de las visiones simbólicas del Apocalipsis (cuyas afirmaciones auténticas no se obtienen sino desprendiéndolas de su envoltura de imágenes simbólicas). Ideas del tipo de la enumeración paulina de los grupos angélicos pierden hoy significado por ir vinculadas a la imagen antigua del mundo, hoy superada. Sobre todo, con relación al AT, no hay que detenerse en el hecho incuestionable de que los contextos en que aparecen los ángeles son una y otra vez contextos legendarios o decididamente poéticos [16]. Aun prescindiendo del género literario, a menudo basta el contexto inmediato para esclarecer la línea de afirmación de una determinada palabra de la revelación.

Una doctrina de los ángeles y los demonios es además posible si se ve a estas potencias espirituales en el contexto de la *historia* universal *de la salvación,* ya que aparecen incluidas con el hombre en la historia de la alianza de Dios como testigos o como mensajeros y antagonistas. Dios mismo ha incluido a sus ángeles y a los demonios en el acontecimiento de su venida a este mundo en Jesucristo. Los poderes angélicos sirven al Dios de la alianza, quien se manifiesta en Cristo, por medio de su obediencia; los poderes demoníacos, por medio de su negativa. Ambos sirven según la voluntad de aquel que, como Señor de la historia, quiere establecer definitivamente en su Hijo hecho hombre su señorío universal. Angeles y demonios están integrados en la *única* historia sobrenatural de salvación que procede de Cristo y conduce a Cristo. Por tanto, la dimensión histórico-salvífica de la angelología es fundamentalmente *cristológica.* La angelología no es, como la antropología, una consecuencia intrínseca de la cristología; pero es el epílogo y el apéndice complementario y esclarecedor de la teología de la acción de Dios en Jesucristo. Así, pues, desde la cristología recibe la angelología su justificación, su orientación y su fundamentación complexiva. De ahí se deducen también consecuencias sobre la naturaleza de los ángeles: si la manifestación absoluta de Dios en la dicción de su PALABRA es el fundamento de la creación, lo será también de la creación de los ángeles. Si Dios no se vuelve amorosamente hacia las criaturas personales más que en su Hijo, la gracia de los ángeles habrá de ser también gracia de Cristo. Si la revelación de Dios en virtud del Hijo es una palabra que llama e interpela, la existencia de los ángeles estará también abocada por naturaleza a la respuesta, el diálogo y la alabanza. En resumen: también los ángeles tienen

[14] Barth, KD III/3, 603.

[15] Esto sobre todo lo destaca J. Michl, *art. cit.,* p. 125.

[16] Sobre este problema, cf. sobre todo Barth, KD III/3, 432-434. Entre otras cosas dice lo siguiente: «Existe historia real, es decir, historia acontecida en el espacio y en el tiempo; historia que reviste esa forma o la forma de tránsito hacia esa forma. El que tenga esa forma no es un argumento inconcuso contra el hecho de que sea historia real; no es un argumento que obligue a tomarla por irrelevante ni a considerar como faltos de valor sus relatos de sagas o leyendas».

en Cristo su realización suprema, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia.

Puesto que los ángeles constituyen el entorno personal de la PALABRA expresada del Padre, cuya aparición en una auténtica naturaleza humana constituye la salvación del hombre, es la doctrina de los ángeles un momento de la antropología teológica: la angelología da a conocer al hombre un trozo del contexto y entorno en que se enmarca su decisión de fe. Por otra parte, es legítimo transferir a la angelología desde la antropología cristiana los principios de la doctrina de la gracia y la idea de alianza [17].

La historia salvífica de Dios con el hombre es, en virtud de Cristo, auténtica *historia,* con una sucesión de estratos temporales, un antes y un después, un comienzo y un fin. De ahí que la angelología no pueda contentarse con integrar la referencia cristológica como orientación intrínseca, sino que, a la hora de la exposición sistemática, debe también tener en cuenta la sucesión temporal, histórico-salvífica, de los servicios de los ángeles. Debe deslindar los servicios angélicos de la antigua alianza de los de la nueva, destacando la significación peculiar respectiva, puesto que es evidente que el papel que desempeñan los ángeles en la historia de la salvación experimenta una mutación esencial con el servicio que es la clave de todo, el servicio de Dios en Jesucristo. Según el testimonio de Pablo, ocurre que, con la presencia de Cristo, con la acción del Espíritu Santo y con el servicio misional de la Iglesia en este mundo, la relevancia de los ángeles retrocede, mientras que Satán, fundamentalmente desarmado con la muerte de Cristo, intensifica sus esfuerzos a medida que el día del juicio final se le va aproximando. Resulta así que la conclusión de la alianza de Dios y la parusía de Cristo marcan también el comienzo y el fin de la angelología.

También el testimonio de la liturgia viene a confirmar la posibilidad aquí esbozada de enfocar en una perspectiva histórico-salvífica la angelología y la demonología. Los textos de la liturgia conservan plenamente el teocentrismo y el cristocentrismo de las afirmaciones angélicas de la Escritura [18]. Según las explicaciones de la encíclica *Mediator Dei,* no es que «la liturgia sin más y por propia virtud delimite y precise la fe católica; pero, dado que es una profesión de las verdades reveladas subordinada siempre al supremo magisterio de la Iglesia, puede aportar pruebas y testimonios valiosos para esclarecer determinados puntos de la doctrina cristiana» [19]. Y puesto que también la cristiandad evangélica da una amplia vigencia al testimonio de la liturgia [20], pueden a partir de ahí tenderse puentes para una comprensión ecuménica. Siempre que haga al caso, se aducirán los textos de la liturgia.

Con el postulado de que la angelología ha de tener una orientación histórico-

[17] Las coordenadas cristológicas y antropológicas que hemos destacado en relación con la *angelología* son también válidas para la *demonología,* aunque en perspectiva inversa.

[18] B. Neunheuser hace una exposición y un análisis muy completos de todos los textos relacionados con nuestro tema en *Der Engel im Zeugnis der Liturgie:* ALW VI/1 (1959) 4-27; en concreto, sobre los textos eucarísticos, cf. O. Heiming, *Der Engel in der Liturgie:* LuM 21 (1957) 38-55.

[19] N. 47.

[20] A modo de ejemplo aducimos la importante afirmación que encontramos en el reglamento de la Iglesia unida evangélico-luterana de Alemania: «En su culto, la comunidad, por encima de todas sus divisiones, está unida con la cristiandad de todos los tiempos y lugares» (citado según la *Agende f. ev.-luth. Kirchen und Gemeinden,* vol. I, edición para la comunidad, Berlín 1955, 5*). Véase también el prólogo de dicha agenda, 8*s.

salvífica no se quiere decir de ningún modo que haya que renunciar a las afirmaciones que sobre todo los Padres hicieron acerca de la naturaleza de los ángeles [21]. Si a base de la revelación ha podido el hombre hacerse una idea de Dios como el Espíritu simplemente sobrenatural y absolutamente autónomo, podrá también lograrse una comprensión cuando menos aproximativa de la naturaleza de los seres espirituales creados por Dios. No se ve por qué la esencia natural del ángel no pueda distinguirse de su ser sobrenatural de gracia. Lo que hoy resulta de todos modos evidente es que el problema de la naturaleza, el número y la jerarquía de los ángeles ha de abordarse con mucha precaución y nunca debe colocarse en el proscenio de una exposición teológica de la salvación. Un tratado de los ángeles no debiera «ir más allá de lo que afirman una sana exégesis de la Sagrada Escritura y de la liturgia, un examen clarividente de la historia de la angelología de la Iglesia y el propio magisterio eclesiástico» [22].

El testimonio de la Biblia, la confesión eclesial y el tratado teológico de los ángeles y demonios no cesan de indicar al creyente que su vida se mueve en un contexto de historia de salvación y condenación que sobrepasa las coordenadas de la humanidad en conjunto. Esta idea hace que hoy siga teniendo sentido una angelología y una demonología. En el Vaticano II ha quedado claro que la Iglesia, por la tarea salvadora a ella encomendada, debe comprometerse en este mundo más que hasta la fecha. Pero para que no olvidara con ello que el reino de Dios es algo más amplio que la realidad cognoscible por el hombre, se le reveló que los ángeles son su contexto y concomitancia en la historia de la salvación. La visión del reino supraterreno de poderes angélicos, su existencia y su intervención en la historia humana equilibran la balanza, que, si no, se inclinaría fácilmente del lado de la existencia material. Brilla aquí una unidad complexiva del cosmos, que supera todos los conocimientos puramente científicos. Sobre todo, el cristiano sabe que también este ámbito de seres espirituales, vivos y personales, forma parte de la historia de alianza y salvación en la que el hombre está enmarcado [23]. Cuando se trata de los demonios, esta participación de seres espirituales en la historia del hombre es temible y destructora. Sólo Dios puede salvar de tal peligro; sólo Dios puede salvar del pecado y de la muerte. Pero como «Dios de los ejércitos» que es, Dios ha convocado también a los ángeles que le sirven, con el fin de llevar a término, contra todo el poder de Satán, la alianza entablada con el hombre. El tratado de los ángeles debiera aproximar al hombre creyente al misterio mismo de *Dios,* al misterio de que Dios está en todo tiempo con los que él ha llamado. Los ángeles constituyen en la antigua alianza un testimonio anticipado de que Dios mismo vendrá a salvar a su pueblo. En la nueva alianza esclarecen y confirman que la venida de Dios se ha hecho realidad definitiva en Jesucristo. Resulta así que los ángeles y demonios, a pesar de toda su marginalidad,

[21] Este tipo de problemas, lo tocante a la espiritualidad de los ángeles, su conocimiento y voluntad, su número y su orden, los resumimos en una sección de historia de la teología.

[22] J. Wagner, *op. cit.,* 16.

[23] H. U. v. Balthasar hace notar que esta participación en la historia de la salvación ha de entenderse también en el sentido de que el mundo de los ángeles supone ya ahora una realización anticipada del reino escatológico de Dios: «No debe producirse la impresión, por ser falsa, de que el reino que el Hijo viene a fundar y que él mismo encarna en su totalidad, sea un lugar solitario en medio del Absoluto; solitario hasta que lo pueblen en comunidad sus seguidores al resucitar. Este lugar, al que son conducidos los redimidos en la tierra, es ya previamente 'la ciudad del Dios viviente, la Jerusalén celestial' con sus incontables miríadas de ángeles, 'asamblea festiva de los primogénitos' (Heb 12,22-23)» *(Herrlichkeit* I [Einsiedeln 1961] 469s).

no pueden darse de lado, como elementos que son del acontecimiento Cristo atestiguado por la Escritura. Pero la acción de Dios en Jesucristo es un hecho que atañe al hombre hoy y aquí, a su fe, a su idea del mundo, a su existencia cotidiana. El acontecimiento Cristo, que sigue actuando en y por la Iglesia en el mundo, libera de una servidumbre que no puede explicarse por la sola culpa del hombre, ya que tiene su fundamento en la maldad diabólica. Este acontecimiento Cristo lleva a la total libertad de los hijos de Dios, puesto que los ángeles, subordinados al Hijo, están al servicio de aquellos que deben alcanzar la salud (Heb 1,14). Esto deben destacarlo con claridad la angelología y la demonología.

MICHAEL SEEMANN

SECCION SEGUNDA

LOS ANGELES

Tanto la existencia como la actividad de seres personales supraterrenos, a los que nosotros llamamos ángeles, están atestiguadas en la revelación de la antigua y de la nueva alianza. Su realidad exige la fe. Como hemos expuesto en la sección anterior, no puede separarse del mensaje de Cristo. Toda afirmación magisterial y teológica sobre los ángeles tiene su fundamento último en el testimonio de la Escritura. Se impone, pues, presentar el testimonio de la Escritura antes de presentar una panorámica de historia de la teología y antes de desarrollar sistemáticamente la angelología.

1. *Los ángeles en la Escritura*

El mensaje bíblico sobre los ángeles deja traslucir en sí mismo un progreso histórico lineal a la vez que una profundización simultánea en lo revelado y confesado. Lo decisivo en nuestra exposición será mostrar que los testimonios veterotestamentarios sobre los ángeles iluminan el testimonio del NT, el cual aparece como cumplimiento definitivo de toda la revelación anterior.

a) Antiguo Testamento.

α) Para el justo de la antigua alianza, todo acontecer salvífico entre Dios y el hombre tiene una dimensión espacio-temporal y es a la vez un acontecer celeste y terreno[1]. Sea cual fuere la validez de la imagen física del mundo en la Antigüedad, el hecho es que para el hombre piadoso de aquel tiempo se des-

[1] La mejor relación del complejo de afirmaciones veterotestamentarias es la de J. Michl, *Engel:* RAC V (1962) 60-97. Cf. del mismo, *Engel:* LThK III (1959) 864-866; del mismo, *Angel:* CFT I, 113-128; G. Heidt, *Angelology of the Old Testament. A Study in biblical Theology* (Washington 1949). Todos ellos aportan indicaciones bibliográficas más amplias. El concepto de «ángel» es, en cierto modo, denominación de esencia (ángel = ser espiritual personal), y en ese sentido comprendería también a los demonios. Pero en este estudio lo aplicaremos únicamente a los poderes espirituales obedientes a Dios.

prende de esa imagen la idea de «arriba» y «abajo»; y esa idea refleja la relación Dios-criatura. No es que el cielo —concebido como una amplia serie de estratos— se identifique con Dios: el cielo, al igual que el hombre y que todo lo visible, es obra de las manos de Dios (Sal 101 [102], 26), es una criatura hecha por la palabra del Señor, por el aliento de su boca (Sal 32 [33], 6). El cielo al que se refiere la Escritura no es idéntico a Dios. Pero no es tampoco idéntico al firmamento de los astros desplegado en bóveda sobre la tierra, puesto que el lenguaje bíblico incluye el mundo de «los celestes» (Zac 14,5; Sal 29 [30], 1), de los espíritus sujetos al señorío de Dios. Por eso, más acertado que hablar de un «lugar» es hablar de un «reino de los cielos». En este sentido cósmico y supracósmico, que incluye también el mundo de los ángeles, el cielo está «más cerca» de Dios que la tierra; es, juntamente con Dios, el «polo opuesto» del hombre terrestre. Desde el cielo da Dios sus beneficios, amenaza y castiga, envía su palabra (cf. Ex 16,4; 2 Re 1,10; Sab 18,15). Al actuar Dios desde los cielos, el reino mismo de los cielos colabora en esta actuación; Dios hace que los ángeles tomen parte en este acontecer múltiple y ordenado, celeste y terrestre. De los ángeles se sirve Dios como mensajeros suyos.

En el lenguaje hoy día en uso, impuesto definitivamente a comienzos de la Edad Media, la palabra «ángel» designa a espíritus supraterrenos, y designa primariamente no su esencia, sino su tarea al servicio de Dios. El hebreo no tiene una expresión específica del mismo alcance conceptual que nuestra palabra «ángel». *Mal'ak,* usado frecuente pero no exclusivamente en el AT, procede quizá de la raíz árabe *la'aka* («enviar a alguien con una misión») (cf. H. Gross, *Der Engel im Alten Testament:* ALW VI/1 [1959], 28). El sustantivo *mal'ak* tiene originariamente un sentido abstracto, el «envío», el «mensaje»; pero pasa luego a tener un sentido concreto, el «enviado», el «mensajero». En este sentido general se aplica también al sacerdote (Mal 2,7), al rey (2 Sm 14,17.20) y hasta al hombre (1 Sm 29,9) el apelativo de *mal'ak.* Cuando designa a un ángel en sentido restringido y específico, se trata precisamente de una excepción en el uso general de la palabra. La palabra del griego profano ἄγγελος tiene más o menos el mismo sentido general. En el NT se restringe ya más claramente el alcance de la palabra, pero sólo con la Vulgata se logra una distinción terminológica precisa: *nuntius* designa al mensajero ordinario y *angelus* al mensajero celeste. El mensajero indeterminado se convierte en mensajero de Dios, en ángel, cuando el contexto incluye indirectamente a Dios, en cuanto que es Dios quien envía, o cuando la palabra va unida con el nombre de Dios por medio de un genitivo o por pronombres posesivos (cf., por ejemplo, Gn 28,12: «ángel de Dios»; Sal 33 [34], 8: «ángel del Señor»; Gn 24,7: «su ángel»). Todo ángel pertenece a Dios, y existe únicamente en cuanto *suyo,* en cuanto ángel santo *de Dios;* y es Dios quien hace que el ángel participe en su expresión y en su acción sobre la tierra.

Además de *mal'ak,* denominación fundamental determinada totalmente por la función y la actividad, existen en el AT otros nombres relativos a los ángeles. Por proceder de Dios se llaman «hijos de Dios» (Gn 6,2; Job 1,6; 2,1; 38,7; Sal 28 [29], 1; 88 [89], 7), son los «santos» (Job 5,1; 15,15; Sal 88 [89], 6.8), los «poderosos» (Sal 102 [103], 20). Residen con Dios en el cielo (Gn 21,17; 22,11; según una concepción más temprana, residen también en la tierra: Gn 32, 2). Por la forma de su manifestación, a veces se les denomina «hombres» (Gn 18, 2.16; 19,10.12).

Los ángeles en conjunto forman el «ejército de Yahvé» (Jos 5,14), el «ejército del cielo» (1 Re 22,19); Dios mismo es el «Dios de los ejércitos» (Os 12,6; Am 3, 13), «Yahvé de los ejércitos» (1 Sm 1,3.11; Sal 23 [24], 10; Is 1,9; 6,3; Jr 7,3; 9,14). En 1 Sm 17,45 esta formulación caracteriza a Dios como supremo jefe mili-

tar del pueblo, en cuyo nombre se alzan los ejércitos. Esto indica que la palabra puede tener un sentido muy amplio, ya que «ejército» puede referirse incluso a los astros (Jr 33,22; Is 40,26). Cf. sobre este tema M. Rehm: EB II (1956), 14, nota sobre 1 Sm 1,3.

Tanto el nombre *mal'ak* como todas las demás denominaciones de los ángeles que hallamos en el AT coinciden en ver a éstos totalmente referidos a Dios. A pesar de todas las transformaciones que a lo largo del AT experimentó la idea de los ángeles, desde el tiempo de los patriarcas hasta el período posexílico, la afirmación de que los ángeles tienen una radical y total dependencia de Yahvé, Dios del cielo y de la tierra, es una afirmación constante. El ángel tiene una independencia inferior a la relativa independencia que tiene el hombre. Siempre que entran en juego el ser y el obrar de un ángel, se oye la palabra de *Dios,* se reconoce la realización de *su* voluntad, se exige fe y obediencia a *Dios.* «Lo único decisivo es la acción auxiliadora, salvadora, protectora, la cercanía orientadora y vigilante de Dios en situaciones de abandono y en callejones sin salida; estos mensajeros no son sino vehículo y transparencia de esa acción y de esa cercanía de Dios. El ángel no es primariamente más que un mensajero que, como servidor y esclavo, lleva a cabo un encargo de su Señor. El ángel es expresión del hecho vivido una y otra vez por Israel y por los justos de Israel de que el hombre confiado y creyente cuenta siempre en este mundo con la ayuda de Dios»[2].

La personificación de la protección de Yahvé sobre Israel es el *ángel de Yahvé,* atestiguado sobre todo en los primeros textos veterotestamentarios (Gn 16,7-14; 18,2s; 21,17-19; 22,11-14; 31,11-13; Ex 3,2-6 y otros)[3]. En estas tempranas tradiciones destaca el misterio de la original cercanía entre Dios y ángel: el «ángel del Señor» es una especial manifestación de Dios. Esto explica el cambio intencionado y a menudo abrupto entre la palabra de Yahvé y la del ángel en los textos citados. Como ejemplos, destaquemos los textos citados en primero y en último lugar. En Gn 16,7-13 aparece sin preámbulos el «ángel de Yahvé». A Agar, que vaga por el desierto, se le aparece como un conocido auxiliar y mensajero de Dios, ante el cual ella no tiene por qué temer. La promesa del ángel parece nacer de la propia capacidad del ángel, pero Agar reconoce en ella el poder y la autoridad que sólo a Dios corresponden. Así, es un ángel quien aparece; pero, tras la comprensión de Agar, es Dios quien pronuncia la palabra de promesa. En el relato de Ex 3,2-6 aparecen aún más implicados el «ángel de Yahvé» y Dios: quien aparece es el «ángel de Yahvé», pero quien ve y habla es Yahvé[4]. Los demás textos colocan al «ángel de Yahvé» en una tal cercanía de Dios, que es difícil establecer entre ellos una distinción clara.

[2] K. Delahaye, *Engel im Alten Testament, Eine theologische Auslegung,* en U. Kopf-Wendling, *Engel im Alten Testament,* 22 páginas en monotipia (Friburgo 1965) 16s.

[3] En textos posteriores, cf. entre otros 1 Sm 29,9; 2 Sm 14,17.20; 19,18; 24,16; 1 Re 19,5.7; 2 Re 1,3.15; Sal 33 [34], 8; 34 [35], 5s; aquí ya no aparece como manifestación de Dios, sino únicamente como su servidor y mensajero preferido. Algunos autores quieren ver también en el NT la figura del «ángel del Señor»; cf., por ejemplo, G. Kittel, *Ἄγγελος:* ThW I (1933) 83; C. Westermann, *Engel:* EKL I (1961) 1074; Barth, KD III/3, 570s. Se remiten a textos como Mt 1,20.24; 2,13.19; Lc 1,11; 2,9; Hch 5,19; 8,26; 10,3, etc. A pesar de la evidente semejanza de vocabulario, insisto en que el «ángel del Señor», en cuanto figura especialmente próxima a Dios, no aparece más que en el AT.

[4] G. v. Rad quiere ver en esta permuta aparentemente casual un cierto sistema: «Cuando se habla de Dios al margen del hombre, aparece Yahvé; pero cuando Dios entra en el campo de percepción humana, entra en juego el *mal'ak* Yahvé» (*Ἄγγελος:* ThW I, 76).

Exegetas y teólogos han pretendido una y otra vez explicar la figura del «mal'ak Yahvé». Enumeraremos brevemente las principales teorías, cada una de las cuales tiene sus pros y sus contras:

La *teoría representativa* entiende que el «ángel de Yahvé» es una criatura angélica que aparece como representante de Yahvé en virtud de un encargo especial y con autoridad divina. A modo de comparación, se suele aludir al oficio del mensajero y diplomático que, dotado de plenos poderes, representa al soberano. Ya en Jerónimo y Agustín se encuentra una interpretación de estos textos en la línea de la representatividad. En tiempos recientes, fue sobre todo J. Rybinski quien en su obra *Der Mal'akh Jahwe* (Paderborn 1930) abogó por la teoría representativa. Es la teoría que hasta hoy sigue contando con más partidarios. A pesar de que F. Stier piensa que no puede secundarla, creemos que su concepción, según la cual el «ángel de Yahvé» es el visir celeste, va en la misma línea (F. Stier, *Gott und sein Engel im Alten Testament,* Münster 1934). Lo positivo de la teoría representativa consiste en que, según ella, el ángel es un ángel de verdad, sin lo cual no tendría pleno sentido la formulación misma de *mal'ak* de Yahvé. Pero con la idea de representatividad no parece que queden suficientemente explicados los textos. El embajador, el diplomático, puede representar con plenos poderes a su soberano y hablar por comisión suya, es cierto. Pero no puede situarse simplemente al nivel de quien le comisionó sin presentar unas credenciales que le den atribuciones para ello. En cambio, en los textos que aquí barajamos, palabra y acción se intercambian entre Yahvé y el «ángel de Yahvé» de modo incontrolable y gratuito. De una comisión especial no se dice palabra.

Al paso de esta dificultad pretende salir la *teoría de la identidad* equiparando al «ángel de Yahvé» con Yahvé. Más de un Padre de la Iglesia tendió a identificar al «ángel del Señor» con el Logos (teoría del Logos). B. Stein, tras haber analizado sobre todo los textos del libro del Exodo, llega al siguiente resultado: «El ángel del éxodo no es un ángel creado, sino el Omnipresente mismo, que se hace presente y actúa con preferencia en un determinado lugar» *(Der Engel des Auszugs:* «Biblica» 19 [1938] 307). A esta teoría hay que oponerle que los textos posteriores ven claramente en el «ángel de Yahvé» un mensajero creatural de Dios. Esto significaría que la idea de los ángeles no experimenta una evolución en continuidad, ya que con el paso de Dios a la criatura se produciría una ruptura brusca, con lo cual necesitaríamos de una nueva explicación que diera razón de este hecho. Si anteriormente se hablaba de una auténtica teofanía, ¿por qué posteriormente no sigue siendo Dios el único que habla y actúa? ¿A qué viene el que los autores bíblicos añadan la aparición de un ángel? No podría tratarse sino de correcciones posteriores en el texto.

Admite tal solución la *teoría de la interpolación* (llamada también teoría de la interpretación). En el «ángel de Yahvé» ve el resultado de la reflexión y especulación teológica posterior. A medida que fue progresando la conciencia de la absoluta trascendencia de Dios, que no deja lugar a un contacto inmediato con Dios, se fueron introduciendo cambios en los primitivos relatos de teofanías. En este sentido se pronuncian, entre otros, J. M. Lagrange, *L'ange de Jahwé:* RB 12 (1903) 212-225, y G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* I (Munich 1957) 284-286. En contra se sitúan V. Hamp, *Engel Jahwes:* LThK III (1959) 879, quien considera que una interpolación así «no es demostrable y es apenas probable», y H. Gross, *Der Engel im Alten Testament,* 34s. De hecho, parece inconsecuente admitir tales interpolaciones si nos fijamos en las añadiduras que los LXX introducen en Ex 4,24 y Jue 6,14.16. H. Gross, *op. cit.,* 35, piensa que esa «reflexión teológica», hipótesis totalmente correcta, hay que atribuírsela al recopilador primero de las antiguas tradiciones y no a escribas posteriores. Es evi-

dente que el deseo de conservar la originalidad de los relatos no hizo que el primer recopilador realizara una simple yuxtaposición de las distintas capas de tradición. Es muy probable, por tanto, que el «ángel de Yahvé» pertenezca también al acervo no elaborado de tradición.

La discusión sobre los referidos intentos de explicación no se ha concluido aún. De ahí que tanto antes como ahora se pueda seguir manteniendo que el «ángel de Yahvé» es un ángel de verdad, un ángel creatural. La idea de representación necesita, de todos modos, un estudio más profundo. En este sentido, son valiosas las aportaciones de H. Junker en su comentario a Gn 18-19 (EB I [1955] 76s). Explicando su *hipótesis de revelación,* dice entre otras cosas: «El 'ángel de Yahvé' anuncia el mensaje no de alguien concebido como ausente, sino de Yahvé presente. La idea que más cerca nos coloca de la concepción del narrador y la que mejor da razón de sus diversas afirmaciones es la de que el 'ángel de Yahvé', como acompañante y portador de la gloria de Yahvé, al hacerse visible manifiesta a los hombres la presencia de Yahvé, quien sigue siendo misterioso e invisible» (77). De modo similar, H. Gross, *op. cit.,* 35, explica: «La mejor calificación del ángel de Yahvé es la de forma manifestativa de Yahvé... Tras el ángel de Yahvé, o mejor, en el ángel de Yahvé, está invisiblemente presente Yahvé, a quien él manifiesta; desde él obra y habla Yahvé... Su rasgo distintivo es que Dios se une muy estrechamente a él como medio de manifestación, pero sin entrar del todo en él al modo, por ejemplo, de unión hipostática. Esto da al ángel de Yahvé una relevancia que sólo a modo de excepción puede otorgarse a una criatura».

Es probable que la figura del «ángel de Yahvé» no pueda nunca precisarse del todo, lo cual no tiene por qué contrariarnos. Es precisamente ese carácter multiforme e indeterminado de su imagen el que expresa acertadamente la convicción básica del pueblo elegido: «El ángel de Yahvé expresa en su sentido exacto lo que quiere decir el nombre, o mejor, el título de ángel como tal: el mensajero comisionado por Dios con plenos poderes, cuyo obrar se agota en la realización de esa comisión. En todo caso, es el Dios de la alianza quien propiamente actúa. El es quien dirige al hombre la palabra salvadora. De ahí que no deba sorprender a nadie el que el interpelado, aquel a quien se dirige la palabra prometedora de Dios, identifique prácticamente la palabra y la acción del mensajero con la actuación salvadora de Dios. Lo que en el fondo reconoce es que Dios ha manifestado su misericordia al transmitir su mensaje por boca o por obra del ángel» [5]. Todos los posteriores relatos de acciones o palabras de ángeles no son sino variantes del único tema que resuena ya en las primeras páginas de la Sagrada Escritura.

β) A medida que fue progresando la revelación histórico-salvífica se fue profundizando y ampliando la idea de ángel en estrecha relación, como es obvio, con la transformación misma de la idea de Dios. En un principio, el pueblo elegido entendió que Yahvé era antes que nada un Dios nacional; pero ya en la *época de la monarquía* fue tomando conciencia progresiva de que su Dios era un Dios universal. Yahvé había elegido Sión como morada suya, es cierto —en Sión tenía puesto Yahvé su trono entre querubines—, pero su presencia no estaba vinculada en exclusiva al templo. El Dios universal, el Señor de cielo y tierra, se va haciendo a la vez el Dios lejano. Es ya el majestuoso Rey del cielo, rodeado de una corte de espíritus servidores (cf. 1 Re 22,19), situado por encima de todo lo creado por él. Esta distancia creciente entre Dios e Israel es más esencial que espacial. Cuanto mayor se va haciendo esta distancia a medida que va variando la idea de Dios, tanto más se necesita de los ángeles para anunciar en la tierra la voluntad de Dios.

[5] K. Delahaye, *op. cit.,* 13s (con omisiones). Cf. Barth, KD III/3, 574s.

Esa mutación en la idea de Dios repercute antes que nada en la idea del «ángel de Yahvé». Su figura sigue apareciendo en la escena, pero ahora se le ve ya de lleno como mensajero creatural. Es típico en esta línea un hecho de la vida del profeta Elías narrado en 1 Re 19,5-11. La intervención del ángel (vv. 5-8) es diferenciada claramente de la manifestación misma de Dios (vv. 9-11), y esto no sólo de modo espacial, sino incluso funcional: el envío del ángel a Elías tiene un fin únicamente auxiliar y preparatorio y ya no manifiesta a Yahvé, como era el caso referente a Moisés. No pueden ser más claras las pruebas de que se ha dado una evolución.

Un segundo momento de esta evolución de la idea de ángel consiste en el hecho de que el número de los ángeles aumenta. Junto al único «ángel de Yahvé» entran ahora en escena muchos espíritus serviciales, cuya función es auxiliar y proteger a Israel. Ponen la salvación de Dios al alcance del hombre, pero son también anunciadores y ejecutores de sus sentencias. Es indudable que desde la época monárquica los ángeles van ganando en importancia como instancia intermedia entre Dios y el hombre. Esto sería incompatible con la idea de que el único que obra es el Dios de la alianza si a la vez no se hubiera ido imponiendo en el pueblo elegido la conciencia de que los ángeles son criaturas. Total creaturidad y mayor intervención servicial son perfectamente compatibles.

Es evidente que el influjo de elementos extrabíblicos en la idea de los ángeles, sobre todo en relación con los *querubines* y *serafines,* se hace entonces creciente. Los querubines (también querubes)[6] están frecuentemente atestiguados en el AT. Su nombre procede probablemente del acádico *karābu* (= orar, bendecir). El sustantivo *kāribu* o *karūbu* (= orante, intercesor) indica ordinariamente a una divinidad protectora que lleva la oración de los creyentes ante la divinidad suprema. Representados originariamente en figura humana, fueron más tarde dotados de alas y de las características de un águila, de un león o de un toro. En esta representación pueden haber influido las imágenes de las esfinges egipcias, erguidas como vigías en los accesos de templos y palacios. La similitud con las figuras de querubines en el arca de la alianza (Ex 25,18-22; representados de modo algo distinto en el *sancta sanctorum* del templo de Salomón: 1 Re 6,23-28) y con las imágenes de la visión de Ezequiel es evidente (Ez 1,4-13; cf. 10,8-17)[7]. Pero esta analogía terminológica y figurativa no significa identidad de conceptos. Según el AT, los querubines son seres creaturales pertenecientes a la corte del Dios único y absoluto cuyo trono está por encima de todos ellos (1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2; 2 Re 19,15; Sal 79 [80], 2; 98 [99], 1). Gn 3,24 los pone de vigías a la entrada del paraíso (cf. Ez 28,14.16). En las teofanías son ellos los portadores de Dios, cuya presencia revelan (2 Sm 22,10; Sal 17 [18], 11). En las visiones de Ezequiel (1; 10), la carroza de la gloria de Dios es llevada por cuatro querubines de aspecto ígneo con cuatro rostros. El profeta no intenta una descripción exacta de cada uno de los elementos de la imagen: en conjunto, los querubines deben, en último término, revelar a Dios mismo, su sabiduría, su dignidad y majestad, su fuerza y su poder protector[8]. A pesar de toda su peculiaridad, que los distingue de todos los demás ángeles conocidos, son también ellos seres serviciales.

Los serafines, seres de seis alas con rostro, manos y pies, semejantes a los querubines, no se nombran más que en la visión de la vocación de Isaías (6,2s.6).

[6] Cf. P. Dhorme y H. L. Vincent, *Les Chérubins:* RB 35 (1926) 328-358.

[7] Sobre su presencia en el arte cristiano, cf. H. *Paulus, Cherubim:* LThK II (1958) 1045.

[8] Cf. J. Ziegler: EB III (1958) 455s, nota sobre Ez 1,10. *Ibíd.* y en la nota sobre el v. 11, indicaciones sobre los cambios introducidos en Ap 4,6-8.

Su nombre (*śĕrāfīm* = ardientes) indica normalmente la serpiente venenosa que puso en peligro a los israelitas en el desierto (Nm 21,6.8) o una serpiente alada (Is 14,29; 30,6). El modo como Isaías habla de los serafines hace pensar que habían de ser algo ya conocido para sus lectores. Prescindiendo de Is 6,6, los serafines no parecen puestos para el servicio de los hombres, sino destinados totalmente a la alabanza de Dios. Equivalen al «ejército del cielo», situado según 1 Re 22,19 y Job 1,6 a derecha e izquierda del trono de Dios. Acertadamente, J. Michl indica que los serafines y querubines, dada su referencia exclusiva a Dios, no son ángeles en el sentido original de la palabra (= mensajeros de Dios para los hombres), razón por la cual en tiempos antiguos no se les daba ese nombre; pero ya en el judaísmo tardío se les incorporó al grupo de los seres que hoy llamamos ángeles (Hen[et] 61,10; 71,7); en consecuencia, podemos llamarlos ángeles en el actual sentido de la palabra [9].

γ) El contacto con la cultura y religión persa y grecorromana en la época *posexílica* trajo consigo un desarrollo amplísimo de la idea de los ángeles, del cual quedó constancia sobre todo en los libros de Job, Daniel y Tobías, y más aún en los llamados apócrifos (libros de Henoc, libro de los Jubileos, apocalipsis sirio de Baruc, etc.) [10]. Hasta entonces el miedo a una corrupción politeísta de la fe yahvista había cerrado el paso en Israel al desarrollo de la angelología. Pero a medida que se fue haciendo más aguda la conciencia de la trascendencia de Dios, fue abriéndose camino el interés por seres intermedios concretos. Esto se aprecia con claridad en el hecho de posteriores correcciones textuales [11] y en la comparación de las teofanías de Is 6 y Dn 7. Ya en Is 6 resalta la *maiestas divina;* Yahvé ha adquirido dimensiones cósmicas como Dios-Rey de la tierra, pero la orla de su manto sigue lindando con el templo, lleno de la gloria de Yahvé. Isaías sigue, por tanto, diciendo dos cosas: la vinculación de Yahvé al templo y a esta tierra, y a la vez su superioridad sobre la tierra. En la visión divina de Daniel, Yahvé está situado en una trascendencia total. Las nubes del cielo, sobre las cuales el Hijo de hombre es llevado ante Dios (Dn 7,13), constituyen inequívocamente el límite entre el mundo de Dios y la tierra del hombre.

Esta profundización en la conciencia de la trascendencia repercute en la idea de ángel. Como cortejo de Dios, los ángeles pertenecen al ámbito divino, situado por encima del mundo terreno. Forman a la vez la familia de Dios, y se llaman por eso, sobre todo en la literatura apócrifa, «hijos de Dios», «hijos del cielo» y «divinos». Finalmente, la denominación de «espíritus» los califica en su peculiaridad, en cuanto que son seres que existen sin cuerpo y están por ello más cerca de Dios que del hombre. Pero también su carácter de criaturas se acentúa con intensidad (Job 4,18; 5,1; 15,15; 33,23s; 38,7). Su número es incalculable [12].

[9] J. Michl, *Angel:* CFT I, 115. Hay que tener en cuenta el testimonio de la liturgia, pues muchos prefacios hablan de los querubines y serafines (cf. Th. Bogler, *Der Engel in der modernen Kunst:* LuM 21 [1957] 114, n. 4).

[10] Prolija documentación sobre las concepciones del judaísmo tardío y del rabinismo se encuentra en J. Michl, *Engel:* RAC V (1962) 64-97; en breve resumen: del mismo, *Angel:* CFT I, 115-118.

[11] En muchos textos en los que según el texto hebreo es Dios mismo quien actúa, en los LXX no se habla sino de un ángel (cf., por ejemplo, Ex 4,24; Job 20,15; Sal 8,6). En Job 1,6 se sustituye «hijos de Dios» por «ángeles»; y lo mismo ocurre con «dioses» en Sal 96 (97), 7, y 137 (138), 1. Repercusiones en el NT se observan en Lc 12,8s y 15,10, donde igualmente podría hacerse referencia a Dios.

[12] Según Dn 7,10, los que sirven a Dios son «miles de millares». Con ello alcanza el autor los extremos últimos del sistema numérico hebreo-arameo, según las decenas de millares. El número que así resulta es mayor que todo lo imaginable (cf. H. Gross, *Der*

En cuanto al acontecer mundano, las concepciones del judaísmo tardío siguen manteniendo que Dios es el único que lo domina: a los ángeles, consejo regio de Dios, no se les atribuye una corregencia propiamente dicha (Job 1,6-12; 2,1-7; Sal 88 [89], 8). Esta época sigue considerando a los ángeles como simples servidores de Yahvé, único Señor. Como enviados suyos llegan a los hombres (1 Cr 21, 18; Tob 3,17; Dn 14,33), los protegen (Dn 3,49; 6,23; 2 Mac 11,6) y los convierten de diversos modos en objeto de sus desvelos. Al volver a subir hasta Dios llevan ante él las oraciones de los hombres (Job 33,23s) y hacen el papel de intercesores (Tob 12,15). La función protectora de los ángeles se va matizando cada vez más, hasta que, finalmente, cada pueblo tiene su propio ángel (Dn 10,13.20s; Jub 15,31s; Hen[et] 89,59) e incluso cada persona lo tiene (1 QS 4,15s). Según la regla de Qumrán, viven en cada hombre dos espíritus: un espíritu de la verdad y un espíritu de la injusticia (1 QS 3,18s). De ahí a una doctrina desarrollada del ángel de la guarda no había más que un paso (cf. ApBar[gr] 12,3; Hen[eslav] 19,4).

Un servicio de estilo peculiar lo desempeña el «ángel intérprete», característico de la época posexílica. Dios ya no habla directamente al profeta o al apocalíptico, sino que transmite su palabra reveladora por medio de un ángel (cf. entre otros Zac 1,9; 4,1; 5,5). En Ezequiel, este ángel se llama simplemente «hombre» (40,3s; 43,6s; 47,3-6); Zacarías parece atribuir en parte al «ángel de Yahvé» la función de interpretar y explicar (3,1.6), mientras que el libro de Daniel asigna esta función al ángel Gabriel (Dn 8,16; 9,21). A veces ocurre incluso que un ángel debe pedir información al ángel intérprete (Dn 8,13). Esta introducción del «ángel intérprete» en los escritos proféticos ilustra de modo muy especial cómo ha crecido la sensibilidad por la trascendencia de Dios. La actual investigación exegética se las ve y se las desea para determinar si se trata nada más de una figura literaria o de la intervención real de un ángel que interpreta.

La independencia relativamente mayor con que en el judaísmo tardío los ángeles intervienen en la vida de los hombres viene subrayada por el hecho de que ahora empiezan a aparecer nombres propios de ángeles. Además del ya aludido ángel Gabriel, se dan los nombres de Miguel (Dn 10,13.21; 12,1), Rafael (Tob 3, 25; 5,6.18) y muchos otros, sobre todo en los escritos extracanónicos [13]. Estos nombres propios de ángeles muestran que los enviados de Dios toman parte en la historia de la salvación no sólo colectiva, sino individualmente, y cada uno con sus peculiaridades, como indica el significado de los distintos nombres (Miguel = ¿quién como Dios?; Gabriel = hombre de Dios; Rafael = Dios cura). Pero se extralimitaron las afirmaciones de la Escritura cuando de tales nombres se quisieron deducir demasiadas cosas sobre la individualidad de los ángeles [14].

Engel, 38). Los ángeles aparecen cada vez más como corte de Dios, pero su función principal viene a ser la liturgia celeste. El AT raras veces se refiere a ella. La razón es que las fuentes primitivas de la revelación no han de desviarse demasiado del tema central, la acción salvadora de Dios en el hombre.

[13] J. Michl, *Engel:* RAC V, 200-239, enumera 269 nombres, sin que este catálogo suyo pretenda ser completo. En cuanto a nombres propios, el NT no registra más que Miguel (Jud 9; Ap 12,7) y Gabriel (Lc 1,19.26). Estos y Rafael son los únicos corroborados por la Iglesia. El nombre de Uriel, citado a menudo (4 Esd 4,1; 5,20; 10,28; Hen[et] 9,1; 10,9; 20,2) no fue oficialmente reconocido.

[14] Los textos aducidos parecen indicar que cada uno de los nombres se refiere personal y exclusivamente a un solo ángel. La liturgia de la Iglesia al menos se ha apropiado esta concepción. Y, sin embargo, puede decirse con K. Barth que los elementos individuales incluidos en esos nombres son también propios del ser del ángel como tal. «El nombre

Los ángeles se reúnen en grupos. Según Tob 12,15, el ángel Rafael se da a conocer como «uno de los siete que están ante el Señor»; Miguel es «uno de los supremos jefes angélicos» (Dn 10,13; 12,1). La enumeración no es, con todo, unitaria: se habla de los jefes angélicos o arcángeles en número de siete (Tob 12, 15; Hen[gr] 20,2-7; Hen[et] 81,5; 90,21), de seis (Hen[et] 20,1) o de cuatro (Hen[et] 9,1; 40,2-10) [15]. En total, se enumeran siete (TestLev 3,2-8) o diez (Hen[et] 61,10; Hen[eslav] 20,1) de tales grupos u órdenes.

Esto es una prueba más de que en el judaísmo tardío los ángeles adquieren una gran relevancia [16]. Su misión sobrepasa entonces el ámbito meramente humano y los límites de la historia de la salvación en sentido estricto. Se piensa que los ángeles están también puestos al frente de los elementos del mundo, como celadores del orden natural establecido por Dios. Un ángel vela por el firmamento (4 Esd 6,41), otro por los astros (Hen[et] 72,1.3; Hen[eslav] 19,2), a no ser que los mismos astros sean considerados como seres animados iguales a los ángeles (Hen[et] 18,13-16). Fenómenos naturales como el viento, el relámpago, el trueno y la lluvia se atribuyen a la intervención de ángeles (Jub 2,2; Hen[et] 60,11-21), mientras otros ángeles están al frente de las estaciones (Hen[eslav] 19,4), del agua (Hen[et] 61,10; Hen[eslav] 19,4) y de los frutos de la tierra (Hen[eslav] 19,4).

En conjunto, se aprecia que el desarrollo de la idea de los ángeles en los pseudoepigráficos es más amplio que en los escritos canónicos, que conservan mejor la original imagen revelada del ángel y ven y entienden al ángel exclusivamente en relación con Dios. La evolución de la angelología corre pareja con cada uno de los estadios de la revelación de la imagen de Dios. Y con todo, a pesar de toda su evolución, los textos canónicos siguen fieles a la afirmación fundamental que afloraba ya en la figura del «ángel de Yahvé»: por más que en textos más recientes del AT se va acusando cada vez más la idea de que Dios es, más que el señor y dueño del mundo, el Dios «lejano» (cf. también lo dicho en el capítulo II sobre la preparación de la revelación trinitaria), los ángeles siguen siendo sus *mensajeros* ante los hombres. Quien oye su voz, percibe la voz misma de Dios; y quien recibe su ayuda, se sabe amparado por la protección del Altísimo (Sal 90 [91], 1.11).

b) Nuevo Testamento.

α) Las afirmaciones neotestamentarias sobre los ángeles se basan en las concepciones del judaísmo tardío, pero vuelven a reducir su abigarrada complejidad

de Miguel —'¿quién como Dios?'— es especialmente interesante a este respecto... Lo que 'Miguel' quiere decir en concreto hay que referirlo a todos los ángeles: todos ellos podrían y deberían llamarse Miguel: con ese su nombre interrogativo darían fe de que la pregunta incluida en su nombre no tiene más que una respuesta: ... en el cielo no hay nadie igual a Dios, nadie que sea como él» (KD III/3, 532).

[15] Se trata de una construcción verbal judeo-helenista, atestiguada por primera vez en Hen[gr] 20,7, que puede también traducirse por «ángel dominador» (en el sentido de ángel jefe). Desde el judaísmo tardío reciben este nombre ángeles de rango elevado. En Filón se llama así el Logos mismo. El hecho de que el número de siete predomine no tiene nada que ver con los siete *ameša spenta* de la religión del antiguo Irán, como demuestra F. Stummer, *Tobit:* EB II (1956) 506, en la nota sobre Tob 12,15.

[16] Esta evolución podría rastrearse además más allá de los escritos canónicos y apócrifos. Atención especial habría que dedicar a los manuscritos del mar Muerto. Cf. a este propósito F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran* (Mélanges bibliques en l'honneur d'A. Robert; París 1957) 305-315.

a una objetiva sobriedad acorde con la revelación [17]. Los escritores del NT, al igual que sus antecesores, dan por supuesta como algo obvio la fe en los ángeles y hablan de ellos como de mensajeros celestes ante los hombres (cf. Mt 1,20; Lc 1,11.26; 2,9s; Hch 8,26); pero, al hablar de ellos, los sitúan plenamente en el contexto de las acciones salvíficas de Dios.

Ya las denominaciones «ángel *de Dios*» (Lc 12,8s; 15,10; Jn 1,51 y *passim)* y «ángel *del Señor*» (Mt 1,20.24; 2,13; 28,2; Lc 1,11; 2,9; Hch 5,19; 8,26 y *passim)* indican claramente que dichos mensajeros pertenecen originariamente a Dios. Son seres del mundo de Dios y son por eso «ángeles del cielo» (Lc 22,43; Gál 1,8; cf. Mt 24,36; Mc 13,32). A veces se encuentra la denominación sencilla de «ángel» (Mt 4,11; 13,39; 26,53 y *passim).* Por estar especialmente cerca de Dios, son «santos ángeles» (Mc 8,38; Lc 9,26; Hch 10,22; Ap 14,10), «ángeles elegidos» (1 Tim 5,21) o «los santos» sin más (Ef 1,18; Col 1,12; 2 Tes 1,10). En resumidas cuentas, su esencia se sitúa en «la dimensión de la santidad de Dios de la cual proceden y a la cual comportan» (H. Schlier, *op. cit.,* 161).

El hecho decisivo de Dios que fundamenta la nueva alianza es la encarnación de su Hijo en Jesús de Nazaret. A este inaudito mensaje gozoso está, por consiguiente, totalmente ordenado y subordinado el mensaje referente a los ángeles de Dios. Todo lo que el NT dice de los ángeles ha de verse en esta estrecha conexión con el hecho de Cristo, en conexión con su venida y con su marcha, con la continuidad de su obrar en la Iglesia, con su vuelta gloriosa. Si todo lo que los ángeles hacían en la antigua alianza era dar fe de la cercanía protectora de Dios, ahora atestiguan que la presencia de Dios se ha hecho en la persona de Jesucristo realidad corpórea, escatológica e inabrogable. El servicio de los ángeles «es para los evangelistas atestiguar y expresar el ser y la misión de Jesús» [18]. Y dado que la actuación salvadora de Dios se acuña siempre en palabras, como manifiesta definitivamente la encarnación de su PALABRA en Jesucristo [19], el NT no pone el énfasis tanto en describir la apariencia externa de los ángeles [20] cuanto en destacar lo que los ángeles han de anunciar a los hombres: por su *palabra* se acreditan los ángeles como mensajeros celestes, como servidores del evangelio de Cristo.

Es obvio, como ya hemos indicado, que para la mentalidad neotestamentaria los ángeles no sólo están ordenados, sino incluso *sub*ordinados a Cristo, con lo cual su papel vuelve a pasar a segundo plano. De ahí también que siempre que el NT habla de los ángeles no lo haga sino de pasada; nunca es su naturaleza y acción tema propio de la revelación; nunca se encuentra una reflexión amplia sobre su servicio, ni siquiera en las cartas a los Hebreos y a los Colosenses, a pesar de que dichas cartas pretenden refutar la cristología angélica y el culto gnóstico de los ángeles [21]. La conocida afirmación de Gregorio Magno de que casi cada

[17] Sobre la angelología neotestamentaria, cf. sobre todo H. Schlier, *Die Engel nach dem Neuen Testament,* en su libro *Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo de Br. 1964) 160-175; J. Michl, *Engel:* RAC V, 109-115; del mismo, *Engel,* en *Bibeltheol. Wörterbuch* I (Graz ²1962) 236-239.

[18] G. Kittel, *Ἄγγελος:* ThW I, 83.

[19] Cf. M. Seemann, *Wort und Sakrament als ökumenische Frage:* «Lebendiges Zeugnis» 2-3 (1964) 119s.

[20] Siempre se tiene la impresión de que la aparición de un ángel es una incursión misteriosa desde lo invisible. Por eso para caracterizarla se usa de cuando en cuando el término de ὤφθη (Lc 1,11; 22,43; Hch 7,35), término que normalmente se refiere a las apariciones del Resucitado (Lc 24,34; Hch 13,31; 1 Cor 15,5), del Elevado (Hch 9,17; 26,16) y del que viene (Heb 9,28). Otras denominaciones de apariciones angélicas cf. en H. Schlier, *op. cit.,* 167.

[21] No podemos aquí tratar la angelología del gnosticismo. Sobre este tema, confróntese J. Michl, *Engel:* RAC V, 97-109.

página de la Sagrada Escritura atestigua la existencia de los ángeles [22] no responde en las narraciones de la infancia de Jesús en Mateo y Lucas [23], en los relatos pascuales, en los Hechos de los Apóstoles y en el Apocalipsis. Pablo se ocupa más a menudo de las «fuerzas y poderes» demoníacos, pero relativamente poco de los ángeles buenos. En el evangelio y en las cartas de Juan apenas si se alude a ellos.

β) Al haberse Dios hecho hombre en Cristo, los ángeles han vuelto a entrar en el ámbito de los hombres. Pero al echar una ojeada de conjunto sobre los *sinópticos* llama inmediatamente la atención el hecho de que sus relatos de la intervención de los ángeles están totalmente concentrados en el misterio de la encarnación y en el acontecimiento pascual: los ángeles no intervienen más que en los dos hechos salvíficos en los que Dios actúa para comunicar la vida a su Ungido. El papel de los ángeles es anunciar lo que va a suceder o atestiguar lo sucedido, pero nunca intervienen cuando Jesús mismo, de palabra o de obra, anuncia y acerca a los hombres el reino de Dios. Su luz se ve entonces «superada como la luz de un cirio al sol de mediodía» (K. Barth). Nunca es tan servicial la función de los ángeles como cuando desinteresadamente pasan al segundo plano una vez que lo anunciado (Lc 1,32s; cf. Mt 1,21) se ha hecho realidad presente (cf. Lc 7,16).

En relación con el misterio de la encarnación, los evangelios hablan del servicio tanto previo como ulterior de los ángeles. En el anuncio a Zacarías (Lc 1,5-20) y a María (Lc 1,26-38) anuncia el ángel el acontecimiento que se va a producir; en el mensaje a los pastores (Lc 2,9-15), el ángel da fe de lo que acaba de suceder. Como ya ha quedado indicado, lo que hace que el ángel sea ángel es la palabra.

Al exegeta se le plantean aquí numerosas dificultades en relación con el género literario de los textos, ya que hay que excluir que los evangelistas fueran testigos presenciales de lo que narran. Cierto que los evanglistas, con la historia de la infancia incluso, no querían narrar leyendas, sino hechos esencialmente históricos. Pero ¿vale esto genéricamente para los relatos en su totalidad? Significativa de la actual situación de la investigación exegética es la siguiente afirmación de B. Brinkmann: «Hasta qué punto... la exposición de la infancia en sus detalles pretende referir hechos históricos o no pretende ser sino revestimiento literario es algo que, ni presuponiendo la inspiración, puede precisarse con seguridad; y es algo que no tiene importancia para el lector creyente» *(Die Glaubwürdigkeit der Evangelien als hermeneutisches Problem:* ZKTh 87 [1965] 92). Es sobre todo el paralelismo evidente que existe entre el «ángel intérprete» del judaísmo tardío (cf. *supra)* y la función que acabamos de destacar de la palabra del ángel lo que hace pensar que estamos ante un puro revestimiento literario (¡también en lo que toca al hecho pascual!). Brinkmann, en la página 93 del artículo que acabo de citar, avanza una hipótesis de cómo, por ejemplo, los pastores, sin intervención del ángel, pudieron tener noticia del nacimiento de Jesús.

J. Schildenberger, en cambio, afirma decididamente que también el mensaje del ángel, tal como consta, por ejemplo, en el relato de la anunciación, pertenece a los hechos históricos de la historia de la salvación: «Con el relato de la anunciación del arcángel Gabriel a María (Lc 1,26-38) no hay duda de que el evangelista quiere enseñar autoritativamente que Cristo fue concebido virginalmente por María por milagro de Dios. Pero a la historia de la salvación pertenece no sólo

[22] «Esse... angelos et archangelos, pene omnes sacri eloquii paginae testantur» *(Hom. 34 in Ev.*, n. 7: PL 76, 1249).

[23] Dejaremos sin tratar los ministerios angélicos aludidos de pasada en Mt 4,11; Lc 22,43 y Mt 26,53. Del *logion* Mt 18,10 hablaremos en otro contexto.

la *actio Dei,* la acción de Dios, sino también la *reactio hominis,* el proceder del hombre. Dios no obró el milagro sin que María lo supiera y lo aceptara. Por tanto, Dios hubo de manifestarle su plan. Esto dice también el relato y esto quiere enseñar autoritativamente el evangelista, puesto que ha de hacer una exposición histórico-salvíficamente correcta de la encarnación del Hijo de Dios. Pero el relato precisa aún más; dice cómo hizo Dios llegar a María su mensaje: no inmediatamente por inspiración divina, sino por medio de un ángel... Por consiguiente, no se es, a mi parecer, fiel al texto si se explica el envío del ángel Gabriel a María como pura forma literaria para expresar que Dios dio a conocer a la Virgen su plan, pero sin precisar cómo ocurrió esto» *(Der Weg des Wortes Gottes in die Welt,* en *Die Bibel in Deutschland,* edit. por J. Schildenberger y otros [Stuttgart 1966] 80).

Un juicio así, que es el juicio de toda la tradición anterior de la Iglesia, es sostenible en tanto la interpretación contraria no demuestre su validez y sea aprobada por el magisterio.

El ángel aparece allí donde la acción misma de Dios no es aún visible o no lo es inmediatamente. En el acontecimiento mismo no toma el ángel parte alguna: él no está más que para anunciar la acción salvadora de Dios. Esto no disminuye en nada la personalidad de la respuesta y la decisión de la persona interpelada (Lc 1,38; 2,15; cf. Mt 1,24; 2,14.21). La aparición del ejército celeste referida en Lc 2,13s demuestra además que, amén de la misión angélica individual, se da una participación colectiva de los ángeles en la proclamación [24], proclamación que no puede ser sino alabanza a Dios por su condescendencia y anonadamiento en la encarnación de su Hijo. Los hombres, una vez que se han percatado de esta hazaña de Dios, deben ellos mismos ser pregoneros del gozoso mensaje, en concordancia expresa con la palabra del ángel (Lc 2,17s; cf. v. 20). Las narraciones de la infancia de Jesús suponen la más acertada expresión de que los ángeles están ordenados y subordinados al acontecimiento Cristo, acontecimiento que conmueve cielos y tierra.

Lo mismo puede decirse de las apariciones angélicas narradas por los evangelistas a propósito del acontecimiento pascual —que comprende la resurrección y la ascensión [25]—. Tampoco aquí se habla de los ángeles cuando es el Resucitado mismo quien aparece en escena. A los ángeles, testigos celestes del acontecimiento pascual, se les ve y se les oye antes y después de que el Señor mismo se manifieste a los suyos como viviente y elevado. La tarea de los ángeles que aparecen el día de Pascua es notificar el hecho salvador de la resurrección de Jesús [26] y transmitir a las mujeres el encargo de que sean ellas quienes comuniquen a los discípulos el mensaje pascual (expresamente, Mt 28,7 y Mc 16,7; implícitamente, Lc 24,7). El hecho de que, según Mt 28,9 y Jn 20,14, el Señor mismo se haga ver inmediatamente después, corrobora que lo único que el ángel tiene que hacer

[24] Hay que notar que también esta aparición de otra serie de ángeles hace referencia a los *pastores,* como confirma expresamente el v. 15. Las representaciones navideñas usuales con los ángeles en la cueva no pueden remitirse a este texto nuestro. Sin duda que el Dios hecho hombre estaba también rodeado de sus ángeles, pero sin que necesariamente esta presencia angélica fuese visible o audible.

[25] No faltan diferencias entre los relatos a la hora de describir la aparición misma (cf. Mt 28,2 y Mc 16,5; Lc 24,4; Jn 20,12), el lugar (cf. Mt 28,4 y Lc 24,4 con Mc 16,5 y Jn 20,11s) y las mujeres testigos de ella (cf. Jn 20,1; Mt 28,1; Mc 16,1; Lc 24,10).

[26] En ninguno de los evangelistas es la tumba vacía y abierta lo que provoca esta confesión de fe. Es un signo que precisa de interpretación. La interpretación la dan los ángeles. Ver aquí nada más que una forma literaria no facilita de ningún modo la comprensión del texto.

es preparar servicial y desinteresadamente los encuentros pascuales con el Resucitado. Lo único que hace la notificación de los ángeles es dar fe de que la promesa de Jesús se ha cumplido (Lc 24,6-8; 9,22). Los mismo ocurre con la palabra de los ángeles en la transición de la historia de Cristo a la historia de la Iglesia (Hch 1,10s): esa palabra refuerza la promesa del mismo Jesús (Mt 16,27s) y exhorta a esperar alegre y pacientemente su regreso (cf. Lc 24,52s).

Los evangelios afirman inequívocamente que Cristo, en su venida gloriosa, vendrá acompañado por los ángeles (Mt 16,27; 25,31; Mc 8,38; Lc 9,26; cf. 2 Tes 1,7; 1 Tim 5,21): ellos separarán del reino de Dios a todos los malhechores (Mt 13,41s.49s) y reunirán a los elegidos desde los cuatro vientos (Mt 24,31). Entonces el Hijo del hombre reconocerá a los suyos ante el Padre y ante los ángeles (Lc 12,8s; cf. Ap 3,5). En el día de la parusía se harán patentes a la vez el señorío de Jesucristo —latente en este eón y sólo perceptible por la fe— y la parte que los ángeles tienen en el acontecer terreno.

γ) Después de la ascensión y entronización, la acción salvadora de Dios en Jesucristo se lleva a cabo en la Iglesia y por la Iglesia. En los Hechos de los Apóstoles se nota esta inflexión de la historia de la salvación, también en lo que se refiere a los ángeles. Como se desprende ya de las breves indicaciones de Mt 4,11 y Lc 22,43, la función de los ángeles no se reduce a la transmisión de un mensaje. Su función abarca más: además de iluminar la importancia salvadora del acontecimiento Cristo y de reforzar su palabra y su promesa, están al servicio de la persona misma de Cristo [27]. Del Señor ha recibido ahora la Iglesia el encargo de proclamar el evangelio (Mt 28,19) y de predicar que Jesús es el Mesías prometido, el salvador del mundo (Hch 2,14-36). A los ángeles les toca asistir a los apóstoles y a los discípulos de Cristo allí donde la palabra de Dios es acogida con fe, como, por ejemplo, en el bautismo del cortesano etíope (Hch 8,26) y en el de Cornelio (Hch 10,3-7; cf. 10,22; 11,13). Ellos son quienes liberan de la cárcel a los apóstoles (Hch 5,19s), y en concreto a Pedro (Hch 12,7-11), con el fin de que puedan seguir anunciando el gozoso mensaje de Dios: el servicio de los ángeles a la palabra se ha convertido en servicio al hombre que proclama la palabra, es decir, ha venido a ser un servicio ordenado y subordinado a la *Iglesia* y a su proclamación.

δ) La angelología implicada en las cartas del apóstol Pablo [28] no suscita las mismas dificultades que los textos del evangelio, ya que en las cartas de Pablo no hay problema de historicidad o no historicidad de apariciones angélicas. Pablo debió de compartir a este respecto la creencia de sus contemporáneos y consideró, sin duda, que el que un ángel se aparezca es algo plenamente posible. Lo que el Apóstol de los gentiles pretende ante todo es esclarecer teológicamente que los ángeles, tanto por su esencia como por la dinámica de la historia de la salvación, están ordenados al misterio de Cristo. Aquí se le suscitan a la investigación actual

[27] La teología evangélica —por ejemplo, la angelología de Karl Barth— no elude siempre, partiendo del *a priori* de la alta estima que las Iglesias reformadas sienten por el anuncio de la palabra, el peligro de destacar unilateralmente las *palabras* de los ángeles. Nosotros mismos, en lo que precede, hemos subrayado la importancia de la *palabra* angélica. Pero hay que valorar *todas* las afirmaciones de la Escritura en relación con el misterio angélico.

[28] Además de la bibliografía aducida anteriormente en la nota 17, cf. G. Kurze, *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus* (Friburgo de Br. 1915); H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Friburgo de Br. ³1963); del mismo, *Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament,* en su libro *Besinnung auf das Neue Testament,* 146-159; K. L. Schmidt, *Die Natur- und Geistkräfte im paulinischen Erkennen und Glauben:* «Eranos-Jahrbuch» 14 (1946) 87-143; G. B. Caird, *Principalities and Powers. A Study of Pauline Theology* (Londres 1956).

interrogantes totalmente distintos. Así, por ejemplo, todavía no se ha logrado aclarar suficientemente cuáles eran la teología y el culto angélicos contra los que es evidente que Pablo polemiza (cf., por ejemplo, Col 2,18). Está, además, por dilucidar en los textos que tratan de los «poderes y dominaciones» cuándo se refiere Pablo a ángeles buenos y cuándo a espíritus demoníacos [29]. En el primer plano de su interés están, sin duda, los poderes antidivinos sometidos por Cristo una vez exaltado, de tal modo que sólo unas pocas de sus expresiones hacen pensar en poderes benignos (Ef 1,20s; 3,10; Col 1,16; 2,10) [30]. Sucede además que estas dos denominaciones no dejan traslucir si se refieren ambas a los mismos ángeles o a dos grupos distintos de ángeles. Idéntico interrogante se plantea en relación con los otros nombres que Pablo da a los ángeles [31]. A juzgar por el contexto, no parece que Pablo mismo dé importancia mayor a una tal distinción. Es de esperar que la ulterior investigación exegética y de historia de las religiones pueda aclarar más alguno que otro de estos problemas nuestros.

Si las ideas sobre los ángeles que Pablo enuncia sin orden sistemático alguno se pretenden agrupar temáticamente, es preciso aludir en primer lugar a los textos que enuncian *perspectivas cristianas comunes* [32].

Para Pablo, lo mismo que para el AT (como ya hemos puesto de relieve), toda la historia de la salvación es un acontecimiento celeste y terreno. Un texto como 1 Cor 4,9 enuncia que los ángeles toman parte en los hechos salvíficos cuando menos como testigos y espectadores de oficio. Como seres inteligentes, están colocados junto a los hombres, saben lo que sucede en la tierra y contemplan los sufrimientos de los pregoneros de la fe. Algo similar puede decirse del texto 1 Cor 11,10, sin aclarar todavía del todo exegéticamente: la interpretación tradicional es que la mujer debe expresar su subordinación al varón incluso exteriormente, incluso ante los ángeles, como testigos que son de Dios. Dotados de autoridad divina, mueven con su presencia al hombre a que observe el orden señalado por el Dios Creador. En lo tocante al desempeño del oficio eclesiástico entran también los ángeles como testigos junto a Dios y a Cristo (1 Tim 5,21). Al pretender dar razón de su calidad de testigos, no habrá que olvidar que Pablo piensa también que los ángeles acompañarán a Cristo cuando vuelva para emprender el juicio final (2 Tes 1,7; 1 Tes 4,16). La presencia de los ángeles la aceptamos ahora por fe; en la parusía la veremos al descubierto.

En común con la tradición rabínica del judaísmo tardío, Pablo tiene la idea de que los ángeles tuvieron una participación especial en la entrega de la ley de la antigua alianza (Gál 3,19 [33]; cf. Dt 33,2: LXX; Hch 7,38.53; Heb 2,2). De

[29] Los «principados y potestades» (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι) se nombran en los siguientes textos: Rom 8,38; 1 Cor 15,24; Ef 1,20s; 2,2; 3,10; 6,12; Col 1,16; 2,10; 2,15. Estos nombres son ya conocidos en el AT y en la literatura pseudoepigráfica del judaísmo tardío (cf. J. Michl, *Mächte und Gewalten,* en *Bibeltheol. Wörterbuch* II, 819-821). Los autores citados en las notas 17 y 28 no dan una respuesta uniforme a este problema.

[30] Así, H. Schlier, *Die Engel nach dem Neuen Testament,* 162, n. 5; estos cuatro textos tienen, según él, carácter al menos «neutro».

[31] Hablando de los ángeles, Pablo habla entre otros de δυνάμεις *(virtutes,* fuerzas: 1 Cor 15,24; Ef 1,21); κυριότητες *(dominationes,* señoríos: Ef 1,21; Col 1,16); θρόνοι (tronos: Col 1,16). Como indica J. Michl, *Engel:* LThK III, 866, ya en el judaísmo tardío se encuentran esas mismas denominaciones.

[32] En lo que sigue no podemos hacer una exégesis de cada uno de los textos, dado su gran número. Hay que acudir a los comentarios disponibles. Lo único que haremos será destacar los momentos más importantes del ser y de la obra de los ángeles según Pablo.

[33] H. Schlier, *Die Engel,* 168, n. 20, entiende que en este texto ἄγγελοι se refiere a espíritus malignos, dado que se habla de que la ley de las obras deriva en pecado y

esta idea, familiar a los lectores de su carta, Pablo toma pie no para subrayar la superioridad de la ley, sino para destacar su imperfección frente al evangelio de Cristo. La función de los ángeles en el AT va unida al sentido preparatorio del mismo AT. En el NT, Dios obra inmediatamente por Jesucristo. El alcance de la acción de los ángeles se reduce o, cuando menos, se subordina a la obra salvadora de Cristo [34].

No parece que esté claro todavía entre los exegetas hasta qué punto Pablo, en Gál 4,3.9 y Col 2,8.20, hace suyas ciertas ideas de su tiempo y qué entiende él por στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Στοιχεῖον puede significar muchas cosas: los fundamentos primeros de una ciencia, los elementos primarios componentes del cosmos, los astros e incluso seres espirituales puestos al frente de la creación (cf. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments* [Berlín ^{5}1958, 1523]). Según K. Staab, un análisis comparativo de los textos paulinos citados «hace pensar que se trata más de seres espirituales personales que de objetos elementales» (*Die Gefangenschaftsbriefe*, excurso *Die Weltelemente* = RNT VII [^{3}1959] 90). G. Kurze, en cambio, hace notar que στοιχεῖον con el sentido de ser espiritual no fue conocido hasta pasada la época neotestamentaria (*op. cit.*, 131). Es, pues, muy probable que Pablo se refiera a «los componentes básicos del mundo» «considerados desde un punto de vista ético-religioso» (*ibíd.*, 137), «las fuerzas astrológicas de las cuales se pensaba que dependía el propio destino» (O. Karrer, *Neues Testament* [Munich ^{2}1954] 542, nota sobre Gál 4,3). Pablo quiere decir que quien cree en Jesucristo está liberado de estos condicionamientos naturales, cósmicos.

He aludido repetidas veces a que las potencias espirituales celestes están ordenadas al misterio de Cristo. Esta es la línea en la que Pablo *prolonga y profundiza* la angelología del NT. Lo que los evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles aducen como simple hecho, lo fundamenta y desarrolla Pablo en conexión con sus perspectivas cristológicas.

Todo el misterio de la persona y de la obra salvadora de Cristo se resume para Pablo en el hecho pascual. Pablo predica a Cristo como el crucificado (1 Cor 1,23; cf. 2,2), como el resucitado de entre los muertos, entronizado en el cielo a la derecha de Dios, por encima de todas las dominaciones, potencias, virtudes y potestades (Ef 1,20s). En este último texto precisamente habla Pablo en primer plano de la elevación de que Cristo ha sido objeto en el cielo. Su intento es presentarle como aquel que está por encima de todas las potestades del más allá. Sin duda que ahí van incluidas todas las potestades espirituales, tanto benignas como demoníacas. «Grande es el misterio de la piedad», dice Pablo en otro lugar; el misterio de aquel que «ha sido manifestado en la carne, justificado en el Espíritu, visto por los ángeles, proclamado a los gentiles, creído en el mundo, levantado a la gloria» (1 Tim 3,16). Hasta entonces los ángeles no conocían al Dios-hombre más que anonadado. Con la resurrección (su justificación en el Espíritu) comenzó a manifestarse como el elevado por encima de todas las criaturas. Por haber sido obediente hasta la muerte en cruz, el Padre lo ha exaltado y le ha dado un nombre superior a todo nombre, «para que al nombre de Jesús toda

provoca a él. Los textos paralelos aducidos por nosotros hacen pensar también en ángeles buenos, a mi parecer. Por lo demás, sigue pendiente el problema de si el Apóstol asume esa concepción sin reflexionar sobre ella o si acepta como hecho histórico la idea en ella expresada. Según Gál 1,8, Pablo considera como *posible* que los ángeles puedan transmitir a los hombres revelaciones divinas (cf. Hch 27,23s).

[34] A pesar de todo, Pablo tiene a los ángeles en gran estima. 1 Cor 13,1 parece presuponer que los ángeles están en posesión de dones del Espíritu correspondientes a la glosolalia. Cf. Kurze, *op. cit.*, 13.

rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos» (Flp 2,8-10). El que Jesús ocupe un puesto superior incluso al de los ángeles se basa, según Pablo, en la obra salvadora, en la muerte y resurrección de Cristo. La proclamación del Apóstol, el servicio misional de la Iglesia notifica además a las dominaciones y potestades del cielo que la redención de Cristo alcanza incluso a los gentiles, situados hasta entonces fuera de la vocación (Ef 3,8-10; cf. 1 Pe 1,12). Los ángeles conocen y reconocen que entre Cristo y su Iglesia se da una unidad indisoluble.

Finalmente, Cristo es «la cabeza de todo poder y dominación» (Col 2,10) no sólo en virtud de su obra redentora, sino por ser «la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación» (Col 1,15). A él en cuanto Hijo se le atribuye la creación de todo lo que existe en el cielo y en la tierra, «lo visible y lo invisible, los tronos, las dominaciones, los principados y las potestades: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo y todo tiene en él su consistencia» (Col 1,16s). No cabe una pintura más amplia ni más enfática de lo incomparable que es el puesto de Cristo frente a toda criatura y, en especial, frente a los ángeles. Cristo es para Pablo la imagen irrepetible de Dios, en todo igual al Padre, tan inmediato a él que del Padre recibe la vida y la gloria divina. Como primogénito precede a toda la creación, es el origen y el fin de todos los seres creados, principio y fin incluso del mundo de los ángeles.

ε) Con palabras similares pinta la *Carta a los Hebreos* la superioridad de Cristo por encima de los ángeles [35]: una prueba más de lo cerca que esta carta, con su angelología, está de la ideología de Pablo. Parece que los destinatarios colocan la ley veterotestamentaria transmitida por medio de ángeles y a los ángeles mismos por encima de Cristo y de su evangelio. El autor de la carta quiere explicarles que Cristo, como Hijo de Dios (Heb 1,2a), «es tanto más superior a los ángeles cuanto más los supera en el nombre que ha heredado» (1,4). De Cristo volvemos a oír que es «resplandor de la gloria» de Dios (1,3a), creador de los mundos (1,2c), soporte de todo con su palabra poderosa (1,3b), redentor del mundo (1,3c), entronizado a la derecha de la majestad de Dios en el cielo (1,3d), heredero del universo (1,2b). Mientras los ángeles no tienen sino un papel servicial (1,7.14) [36], Cristo es dominador, rey y Dios de toda criatura (1,8s). Es cierto que al anonadarse en la encarnación y en la muerte de cruz estaba Cristo por debajo de los ángeles (2,7.9; cf. Sal 8,6: LXX), era en todo semejante a sus hermanos (2,7.11s); pero ahora está coronado de gloria y honor (2,7b.9), es heredero y señor del mundo futuro (2,5). En el mundo futuro llegarán a plenitud la redención del hombre y todo servicio salvífico: la Jerusalén celeste reunirá hombres y ángeles en asamblea festiva ante el rostro de Dios y de Jesucristo para siempre (12,22-24).

ζ) Con más frecuencia que todos los escritos neotestamentarios examinados hasta ahora trata de los ángeles el *Apocalipsis* [37].

No todos los textos que entran en juego están del todo dilucidados. Así, por ejemplo, en los «siete espíritus» aludidos en Ap 1,4; 3,1; 4,5 y 5,6, unos autores quieren ver ángeles (cf. J. Michl, *Die Engelvorstellungen,* 112-192; del mismo, *Engel:* RAC V, 114; H. Schlier, *Die Engel,* 163) y otros la plenitud del Espíritu Santo (cf. J. Schildenberger, *Durch Gericht zum Heil:* «Sein und Sendung» 30

[35] Cf. G. Kurze, *op. cit.,* 138-154.

[36] El peso de la afirmación en Heb 1,14 recae en el *servicio* de los ángeles y no en su ser como «pneúmata». El contenido de ese misterio viene a ser la salvación de los hombres: los ángeles son auxiliares de Cristo, «origen de la salvación» (Heb 2,10).

[37] Cf. J. Michl, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes* I (Munich 1937).

[1965] 533; E. B. Allo, *L'Apocalypse* [1933] 70). A mí me convence más la segunda opinión. De ahí que deje sin tratar los referidos textos. Tampoco es unitaria la interpretación de los «ángeles» de las siete iglesias de Asia Menor a las que escribe el hagiógrafo (Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7.14; cf. 1,20). La mayor parte de los comentaristas piensan que no se trata de los obispos de las comunidades, sino de los ángeles que velan por cada una de las iglesias, a los cuales se alude en lugar de las mismas (cf., por ejemplo, G. Kittel, "Αγγελος: ThW I, 86; H. Schlier, *Die Engel,* 171; M.-E. Boismard, *L'Apocalypse,* en *La Sainte Bible* [París 1956, 1624], nota sobre Ap 1,20).

El Apocalipsis prolonga en especial la tradición apocalíptica del judaísmo tardío. Es patente que el «ángel intérprete» desempeña aquí un gran papel. El es quien comunica y explica al vidente las revelaciones (1,1 y *passim,* hasta 21,15; cf. 22,6). Probablemente se trata de uno de los siete ángeles que están ante el trono de Dios (21,9; cf. 8,2); y es con todo consiervo y hermano del vidente (19, 10; 22,8s). En un escrito apocalíptico es obvio aceptar que se trata de una forma puramente literaria. Además de los «ángeles de la revelación» se alude también en el Apocalipsis a los «ángeles de la creación» del judaísmo tardío: hay ángeles puestos al frente de los cuatro vientos (7,1s), del fuego (14,18) y del agua (16,5); otros protegen la tierra, el mar y sus frutos (7,2; cf. 9,15). Los serafines y querubines del AT se funden en un grupo cuaternario de «seres vivos» que rodean el trono de Dios (4,6-8; 5,6.8; 19,4). H. Schlier pretende ver en ellos no ángeles de relevancia común, sino ángeles especiales de la creación [38].

Por lo demás, la angelología del Apocalipsis está plenamente en la línea del resto del NT. Es obvio que, a la espera del regreso del Señor, se vea a los ángeles sobre todo en la vertiente de su relación con los acontecimientos del fin. Ellos, como mensajeros preferidos de Dios que son, son quienes indican con palabras poderosas el juicio final que sobreviene sobre la tierra y sus potestades (cf. Ap 10,1; 14,6; 18,1.22), a la vez que pronuncian la palabra confortante del «evangelio eterno» (14,6). Los ángeles, con su palabra, provocan estos sucesos finales. «Lo que sucede en ese tiempo histórico, que es tiempo de juicio, sucede al resonar la provocación angélica» [39]. Los ángeles son también «protagonistas activos del acontecimiento final» (H. Schlier): al sonido de su trompeta se desencadena calamidad tras calamidad (Ap 8,9; 10,7; 11,15), ellos reciben los cuencos llenos de la ira de Dios (Ap 15,7; 16,1), ellos tienen poder para encadenar a Satanás y arrojarle al abismo (Ap 20,1-3). Pero Dios mismo sigue siendo siempre Señor de la historia y Juez de todo el mundo. El Apocalipsis no olvida en ningún momento que los ángeles dependen esencial y radicalmente de Dios.

Es especialmente clara la ordenación de los ángeles a Cristo. Lo que los sinópticos refieren simplemente como dato, lo que Pablo intenta desarrollar y profundizar en conexión con su cristología, lo describe el Apocalipsis con imágenes visionarias que refieren la liturgia celeste (Ap 5). El cordero degollado, en pie ante el trono de Dios (5,6), es imagen de Cristo crucificado y exaltado, que con su sangre ha rescatado para Dios a los hombres esclavizados a Satán y al pecado (5,9). Al himno de aclamación de los cuatro seres (querubines y serafines) y de los veinticuatro ancianos (representantes del antiguo y del nuevo pueblo de Dios) se une la alabanza de los ángeles innumerables que reconocen al cordero «poder, plenitud, sabiduría y fuerza, gloria y honor» (5,11s), atributos que corresponden a Dios mismo (4,11) y prueban así la divinidad del cordero (5,13).

El Apocalipsis contiene esencialmente las mismas ideas básicas características

[38] *Die Engel nach dem Neuen Testament,* 167.
[39] H. Schlier, *ibid.,* 173.

de los evangelios y de las cartas paulinas en materia de angelología. El hecho de que en la descripción de la liturgia celeste se dé la misma angelología es algo nuevo y representa, en cierto sentido, la prolongación última y la conclusión coherente de toda la doctrina bíblica sobre los ángeles. A pesar de que toda la Sagrada Escritura mantiene constante la afirmación de que los ángeles son fundamentalmente mensajeros enviados por Dios a los hombres, las afirmaciones de la revelación no serían completas si no tuvieran además en cuenta otro aspecto: que los ángeles, vueltos a Dios, están alrededor de su trono en incesante alabanza. «Por oficio y misión deben en todos sus servicios honrar a Dios. Pero ya por su misma esencia deben venerarle entonando en su presencia el canto unísono e incesante de alabanza» [40]. El cántico de alabanza en el cielo es el meollo mismo de la vida del ángel y la meta de toda la historia terrestre de la salvación.

2. *En la historia de la teología*

Con su magisterio y por boca de los Padres transmitió y siguió desarrollando la Iglesia el contenido revelado, a ella comunicado de modo oral y escrito por los apóstoles [41]. En este proceso cupo hasta la Edad Media un lugar amplio a la angelología [42]. Mucho de lo que los Padres dijeron a este respecto no lo podemos aceptar hoy sin más. Y, con todo, parece oportuno trazar un esbozo histórico de la doctrina de los Padres. Aquí trataremos más en especial de lo que se refiere a la naturaleza de los ángeles que de lo que toca a su significado histórico-salvífico. En la sección dedicada a las cuestiones previas pusimos ya de relieve cómo no hay por qué renunciar a ese tipo de afirmaciones. En cuanto sea posible, aduciremos además las respuestas de la teología actual.

a) Desarrollo general de la angelología.

α) Durante el tiempo posbíblico estaba muy extendida en el mundo judío y helenista que rodeaba al cristianismo de los comienzos la convicción de que existen e intervienen en nuestro mundo poderes sobrehumanos benignos y demoníacos. Los Padres consideraron tarea suya defender la angelología bíblica contra toda corrupción ocasionada por las fábulas apocalípticas judías y por la demonología de las creencias populares del paganismo griego. Frente a las tendencias materialistas del estoicismo hubieron de destacar la *espiritualidad* de los ángeles; y frente a los gnósticos, que concedían a los ángeles un papel activo en la creación del mundo, hubieron de poner de relieve su *carácter de criaturas*. Esta orientación primariamente apologética de la angelología, a pesar de que su intento era hacer

[40] H. Schlier, *ibid.*, 165.

[41] Hay que notar que la mayor parte de los Padres de la Iglesia de los primeros siglos eran obispos e integraban por ello en su persona a la vez el magisterio.

[42] Cf. J. Turmel, *Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du cinquième siècle:* «Revue d'histoire et de littérature religieuse» 3 (1898) 289-308, 407-434, 535-552; J. Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église* (Chevetogne 1953); J. Michl, *Engel:* RAC V, 115-200; A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der Alexandrinischen und Kappadokischen Väter* (Roma 1958); W. Cramer, *Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer* (Roma 1965); B. Lohse, *Zu Augustins Engellehre:* «Zeitschrift f. Kirchengeschichte» 70 (1959) 278-291; K. Pelz, *Die Engellehre des heiligen Augustinus, Ein Beitrag zur Dogmengeschichte* (Münster 1913); L. Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln* (Rottenburg 1938).

que la fe en los ángeles se mantuviese acorde con la Escritura, hizo que la atención se centrara cada vez más en problemas que en la Escritura no estaban tan en primer plano. La angelología de los Padres siguió siendo específicamente cristiana, es cierto, como demuestran todas las monografías de historia de los dogmas. Pero los problemas referentes a la esencia de los ángeles fueron ganando cada vez más terreno y llegaron a predominar por largo tiempo [43].

La idea de que los ángeles son seres puramente espirituales no logró imponerse sino al cabo de bastante tiempo [44]. Las apariciones descritas en la Escritura hicieron que hasta el siglo IV se atribuyera a los ángeles un cuerpo de naturaleza etérea y sutil. Incluso Padres que designaban a los ángeles como inmateriales no pensaban más que en una inmaterialidad relativa, ya que sólo a Dios se le catalogaba como espíritu absoluto. Fue el Pseudo-Areopagita, guía de toda la angelología posterior [45], el primero que desarrolló claramente la idea de la espiritualidad pura. En cambio, nunca fue entre los Padres objeto de seria discusión la creaturidad de los ángeles atestiguada por la Escritura. Los herejes *sí* negaron que los ángeles fuesen creados. Contra ellos reaccionó el Lateranense IV (1215), explicando que está revelado como *de fide tenenda* que Dios, origen único de todo, «creó al principio del tiempo, del mismo modo, ambos órdenes de la creación de la nada: el mundo espiritual y el corporal, es decir, el mundo angélico y el terreno, para crear después el mundo humano, que abarca en cierto modo a ambos por constar de espíritu y cuerpo» (DS 800/NR 171).

Al igual que todos los textos conciliares, también el que acabamos de citar ha de interpretarse estrictamente. Dado que esta definición del magisterio extraordinario se dirige, sin lugar a duda, contra el *dualismo* cátaro, ha de referirse, en lo que toca a los ángeles, a su creaturidad. Es un error afirmar, como a veces se hace, que en este texto es «de fide» la existencia de los ángeles. La existencia de los ángeles es «de fide ex magisterio *ordinario*», y nuestro texto a este respecto no hace sino darla por supuesto como algo en lo que hay que creer. Tampoco a la *espiritualidad* de los ángeles se refiere directamente la definición del Lateranense IV. Lo mismo puede decirse del texto del Vaticano I (1870), que se limita a repetir la formulación de 1215 (DS 3002/NR 191) y, a fin de cuentas, no hace sino desarrollar el símbolo niceno (DS 125/NR 829: «por quien todo fue hecho, tanto lo del cielo como lo de la tierra»).

Los textos del magisterio ordinario relativos a los ángeles son muy escasos. El sínodo de la Iglesia en Braga, de Portugal (563 [¿560?]), estableció frente a los maniqueos y priscilianistas que los ángeles no son emanaciones de la sustancia de Dios (DS 455/NR 164). El papa Benedicto XII, en relación con algunos errores atribuidos a los armenios, rechazó el que un ángel proceda de otro (DS 1007/NR 204), de modo que puede concluirse que cada ángel ha sido creado directamente por Dios. A propósito de ciertas tendencias modernas de la teología, puso Pío XII de relieve en su encíclica *Humani generis* (1950) que tanto antes como ahora hay que admitir que los ángeles son criaturas personales (DS 3891). Todos los demás textos aducidos de cuando en cuando en los manuales aluden a los ángeles más bien *per accidens* (cf., por ejemplo, DS 475, 633, 1078, 1901-1905, 2800, 2856, 3815). Relativamente poca cosa podemos sacar del magisterio extra-

[43] Cf. A. Vacant, *Angélologie dans l'Église latine depuis le temps des Pères jusqu'à saint Thomas:* DThC I (1903) 1222-1227, s. v. *Ange.*

[44] De ello hablaremos más en el apartado siguiente.

[45] Cf. J. Turmel, *L'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite:* «Revue d'histoire et de littérature religieuse» 4 (1899) 217-238, 289-309, 414-434, 537-562. Más sobre el Pseudo-Dionisio en el apartado siguiente.

ordinario en relación con los ángeles. La Sagrada Escritura sigue siendo también en este punto la fuente preferente de la teología.

β) La decisión del Lateranense IV siguió siendo determinante para el tiempo ulterior. Aun cuando no pretendía hacer dogma de la pura espiritualidad de los ángeles, la fórmula aludida contribuyó en gran medida a clarificar este punto. Tomás de Aquino pudo construir todo el tratado de los ángeles en su *Summa Theologica* sobre la base de la tesis de que la naturaleza de los ángeles es totalmente espiritual (I, q. 50, a. 1).

El tema lo desarrolla en las cuestiones 50-64 y 106-114 de la primera parte y en el libro segundo de la *Summa contra gentiles,* capítulos 91-101. Para Tomás es obvio que los ángeles, como «formas sin materia» (cf. *S. Th.* I, q. 50, a. 2), son individuales e incluso de distinta «especie» *(species) (ibíd.,* a. 4). Del ser de los ángeles se derivan ciertas conclusiones relativas a su conocimiento (qq. 54-58) y voluntad (qq. 59 y 60). Tomás trata también de la gracia y del pecado de los ángeles (qq. 61-64). Pero son problemas más bien filosóficos los que ocupan decididamente el primer plano, incluso cuando Tomás trata de la existencia y de la actividad de los ángeles (qq. 106-114). El «Doctor Angélico» no logró en todo la armonía entre principios filosóficos y afirmaciones teológicas (cf. R. Haubst, *Die Engellehre seit 1215:* LThK III [1959] 869s; s. v. *Engel).*

Duns Scoto no sigue a Tomás en la determinación homogénea de la vida cognoscitiva y volitiva de los ángeles derivada de su espiritualidad. Scoto no las distingue en la misma proporción de la vida cognoscitiva y volitiva del alma humana, ya que atribuye también a los ángeles un pensar discursivo. Por lo demás, toda la angelología de los escolásticos parte de la base puesta y asegurada por Tomás: los ángeles son «intellectus separati» [46]. Hasta la Edad Moderna no se produce una vuelta a las afirmaciones bíblicas mismas.

En este esbozo de historia de la teología deben aducirse aún algunos problemas concretos de la teología patrística.

b) Problemas concretos.

α) Como ya hemos dicho, la Escritura y la tradición de la Iglesia atestiguan nítidamente que los ángeles han sido *creados* por Dios. Los Padres se han pronunciado siempre unánimemente en este sentido y, prácticamente, han presentado a los ángeles como creados por el Logos (cf. Ireneo, *Adv. Haer.,* 2, 2, 4: PG 7, 714 B; Juan Damasceno, *De fide orth.,* 2, 3: R 2352). Dificultades propiamente tales las ocasionó únicamente el problema del *momento* en que los ángeles fueron creados, puesto que de la Escritura no se deduce sino que fueron creados antes que los hombres. Esta es la razón por la cual las opiniones de los Padres presentan matices diversos: unos aceptaron que los ángeles fueron creados antes que todo el cosmos material (cf., por ejemplo, Ambrosio, *Hexaem.,* 1, 5, 19: R 1315); otros pensaron que los ángeles fueron creados inmediatamente después de serlo el cielo y la tierra (cf. Agustín, *De civ. Dei,* 11,9: PL 41, 325; Gregorio Magno, *Moralia,* 28, 34: PL 76, 467 D). El Lateranense IV no dirimió definitivamente este problema [47]. Es obvio, por tanto, que hoy sigan difiriendo las opiniones de los teólogos. Según A. Winklhofer, Dios «llamó a la existencia al mundo pura-

[46] Cf. A. Vacant, *Angélologie de saint Thomas et des scholastiques postérieurs:* DThC I (1903) 1228-1248, s. v. *Ange.*

[47] «*Simul* ab initio temporis» quiere decir que todo ha sido creado del mismo *modo* por Dios, sin entrar en el problema de cuál fuese la sucesión temporal (cf. A. Winklhofer, *Traktat über den Teufel,* Francfort del M. 1961, 285, n. 11).

mente espiritual de los ángeles antes que a toda la creación material» [48]. Yo pienso, sin embargo, que tiene más sentido la opinión mantenida por D. Feuling, quien sostiene que el mundo de los ángeles «fue formado a la vez que el mundo corpóreo» [49]. Y me parece más llena de sentido esta opinión porque en ella se pone mejor de relieve la conjunción entitativa de toda la creación. De todos modos, este problema no merece que se le sobrevalore. Lo fundamental es afirmar que los ángeles, como todo lo creado, fueron suscitados de la nada «al comienzo del tiempo».

β) Las apariciones angélicas narradas en la Biblia no fueron la única razón por la cual los Padres no pudieron pensar en los ángeles como totalmente incorpóreos: entraba también en juego la conexión entitativa de todo el cosmos [50]. Aun negando que los mensajeros celestes tuvieran un cuerpo carnal (cf. Ireneo, *Adv. Haer.,* 3, 20, 4: PG 7, 944), muchos de los Padres pensaron en un cuerpo sin materia, acorde con su naturaleza (cf. Tertuliano, *De carne Christi,* 6, 9: R 354; Gregorio de N., *Or.,* 28, 31: R 989), semejante al aire o al fuego (cf. Basilio, *De Spiritu Sancto,* 3, 8: PG 32, 137; Fulgencio, *De Trin.,* 8: PL 65, 505). Otros Padres se pronunciaron por la *pura espiritualidad* de los ángeles (cf. Eusebio, *Demonstratio evangelica,* 4, 1: R 667; Gregorio Magno, *Moralia,* 4, 3, 8: R 2307). Agustín no logró decidirse claramente en este punto [51]. El péndulo siguió oscilando hasta la época de la alta Escolástica [52]. La pura espiritualidad es hoy opinión general entre los teólogos.

Que los ángeles carezcan de todo tipo de materia es algo que no está expresamente definido por el magisterio [cf. el excurso del apartado a)], pero es algo que no puede ponerse seriamente en tela de juicio, una vez que ha venido a ser opinión usual de la actual angelología. Aun sin hacer entrar en juego una composición de materia y forma, los escolásticos distinguen en los ángeles entre esencia y existencia, entre acto y potencia, entre persona y naturaleza, problemas que tienen su lugar en los manuales correspondientes. Indiquemos aquí que los ángeles, aunque tienen un parentesco esencial con el alma humana (razón por la cual pueden aplicárseles los atributos generales de lo espiritual), no son *alma* espiritual. Su ser sustancial, su conocimiento y su voluntad están libres de toda vinculación a un cuerpo y a sus sentidos. De ahí que al hombre le sea difícil comprenderlos. (El problema de ahí derivado —la naturaleza «superior» de los ángeles— lo trata K. Rahner, *Angelologie:* LThK I, 535). Pero esto no quiere decir que los ángeles no tengan relación alguna con el mundo de los cuerpos (cf. A. Winklhofer, *Die Welt der Engel,* 33-37). Con ello tiene relación, finalmente, un problema que inquietó a los escolásticos: el «lenguaje» de los ángeles. Es un problema que abordaremos en la parte sistemática, como problema de la naturaleza social de los seres espirituales. Otro problema que quisiéramos catalogar entre los que están aún pendientes es si cada uno de los ángeles constituye una «especie» (es la opinión de Tomás de Aquino [cf. *supra*]) o si son individuos

[48] *Traktat,* 19.

[49] D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre* (Salzburgo 1950) 207.

[50] Un resumen de los principales textos patrísticos referentes a este tema lo ofrece P. Glorieux, *Autour de la spiritualité des anges, Dossier scripturaire et patristique* (Tournai 1959). Muchos de estos textos se basan en una interpretación de Gn 6,2.4 existente ya en el judaísmo tardío y considerada hoy día incorrecta; cf. A. Winklhofer, *Die Welt der Engel* (Ettal 1961) 146, n. 6, y J. Michl, *Angel:* CFT I, 119s. Véase también nuestra nota 36.

[51] Los textos en Glorieux, *op. cit.,* 41-48.

[52] Cf. E. Kleineidam, *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin* (Breslau 1930).

de una especie única (como sostuvieron entre otros Alberto Magno, Scoto y Durando [cf. H. Amschl, en DThA IV, 568]).

Algunos Padres interpretan las *apariciones* de los ángeles diciendo que éstos tienen una corporeidad etérea propia, o que para ser visibles asumen un cuerpo material extraño. Las opiniones hoy corrientes difieren en la interpretación de esas apariciones: influjo espiritual en los sentidos externos del hombre, conocimiento espiritual inducido en el hombre y traducido en imágenes de la fantasía..., suponiendo que no se les atribuya un modo corporal de existencia (cf. H. Lais, *Erscheinungen:* LThK III, 1047-1049, y D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre,* 201s). R. Haubst: LThK III, 872, piensa que de la Escritura se puede unas veces concluir que se trata de fenómenos corpóreos visibles (Lc 2,9; Mt 28,2) y otras de visiones imaginarias (Mt 1,20; 2,13). Las apariciones angélicas, sea cual fuere su explicación, dejan bien en claro que los ángeles, como mensajeros de Dios, pueden intervenir en la esfera de existencia humana a todos los niveles y que pueden hacerse perceptibles.

γ) En lo tocante al problema del conocer y del querer de los ángeles coinciden los grandes teólogos de la Edad Media en afirmar que los ángeles, por su naturaleza espiritual, pueden tener un conocimiento detallado de sí mismos y de todas las cosas creadas, al igual que un querer totalmente orientado a su fin. Los escolásticos intentaron precisar el modo como los ángeles conocen [53] y deciden. Pero nosotros, en último término, hombres atados a la tierra, no podemos hacernos idea de cómo conocen y quieren unos seres puramente espirituales como los ángeles. Lo único que podemos hacer es sospechar que sus facultades han de tener un grado de intensidad y actualidad que supera los límites del conocer y del querer humanos. El destino supremo de los ángeles, al igual que el de los hombres, es conocer a Dios (Gregorio Magno, *Moralia,* 4, 3, 8: R 2307). Este conocimiento sería mediato y análogo si el Dios trino no se hubiera revelado a los ángeles. Pero, puesto que se reveló a ellos, «la razón de los ángeles pende por puro amor de la PALABRA de Dios» (Agustín, *De gen. ad litt.,* 4, 32, 49: R 1691). Pero tampoco esta visión, hecha posible por la gracia, toca el fondo del misterio de Dios: los ángeles siguen siendo criaturas y nada más que criaturas.

δ) La Escritura indica a veces (cf. Ap 5,11) [54] que es elevado el número de ángeles creados por Dios. Esto y los diversos nombres angélicos utilizados por Pablo hizo que los Padres se preocuparan del problema de una posible *ordenación jerárquica* del mundo de los ángeles. En un principio, las opiniones a este respecto no fueron unitarias. Es muy corriente la distribución en nueve coros.

Esta distribución se remonta al Pseudo-Dionisio Areopagita, quien la expone en su tratado Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας (hacia el 500). Según él, los nueve coros se subdividen en tres «jerarquías», de tres coros cada una (ángeles, arcángeles, principados / virtudes, dominaciones, potestades / tronos, querubines,

[53] Según la teoría tomista, los ángeles lo conocen todo a base de imágenes cognoscitivas infusas *(species impressae);* cf. R. Haubst: LThK III, 870s, s. v. *Engel.* A. Winklhofer postula además para los ángeles «un conocimiento condicionado creaturalmente, adquirido por percepción espiritual» *(Die Welt der Engel,* 148, n. 8).

[54] Todos los Padres y teólogos están de acuerdo en que el número de los ángeles supera la capacidad ponderativa humana, puesto que las indicaciones de la Escritura no dan puntos de referencia suficientes (cf. M. Schmaus, *Teología Dogmática* II [Madrid 1961] 257). No es unánime tampoco la opinión cuando se relaciona el número de los ángeles con las jerarquías aludidas a continuación. No es preciso seguir aquí la pista a este problema, puesto que no es posible elaborar a este respecto una hipótesis teológica coherente.

serafines [cf. Ef 1,21]). El concepto de «jerarquía» es una denominación nueva, creada por el Pseudo-Dionisio para expresar la relación dinámica según la cual cada coro angélico anuncia al coro inferior la comunicación de Dios, tanto en el orden de la creación como en el del conocimiento y en el de la salvación. Esta unión fundamental de los ángeles entre sí, con Dios y con los hombres es lo que hace que la angelología del Pseudo-Dionisio siga en conexión con la Escritura; más en conexión, desde luego, que la concepción estática de la jerarquía angélica que más tarde se impuso. Pero esa misma ordenación gradual —como seguidamente veremos— no es algo que se deduzca de la Escritura.

La doctrina del Pseudo-Dionisio se afincó en Occidente desde Gregorio Magno, quien admite igualmente tres jerarquías, pero con dos, cinco y dos coros cada una (ángeles, arcángeles / dominaciones, virtudes, principados, potestades, tronos / querubines, serafines [cf. Col 1,16]). Este modo diverso de agrupamiento, así como el hecho de que la traducción de los términos griegos no sea ni mucho menos uniforme, muestra por sí solo que en el problema que nos ocupa los Padres no estaban en absoluto de acuerdo. Lo único en que coinciden es en los dos coros superiores y los dos inferiores. Tampoco son permutables los nueve coros y la ulterior división en jerarquías.

Como demuestra el cuadro sipnótico de B. Dietsche: DThA VIII (1951) 618, diversos Padres se pronunciaron también por un número mayor o menor de coros angélicos. Si con el correr del tiempo se impuso el número de nueve, eso se debe al hecho de que la liturgia utiliza desde muy pronto el número nueve (B. Dietsche: *ibíd.;* sobre el uso de los distintos nombres angélicos en los diversos prefacios, cf. Th. Bogler, *Der Engel in der modernen Kunst,* 114, n. 4).

Estudios exegéticos recientes demuestran que los cinco nombres angélicos de las cartas paulinas apenas si difieren de sentido, y no dan, por tanto, pie a establecer una gradación [55]. Hay que tener además en cuenta que Pablo, al menos en parte, se refiere a fuerzas espirituales antidivinas. Al perder esto de vista, se las tomó por espíritus celestes benignos y se las anexionó a los ya conocidos ángeles, arcángeles, querubines y serafines, completando así el número de nueve coros. Pero con esto no queremos decir que la multitud de ángeles creados por Dios no se distingan en nada entre sí; eso sería «una superflua repetición de lo mismo» (A. Winklhofer). A pesar de toda su reserva en este punto, la Sagrada Escritura da a entender que es diverso el modo como los ángeles existen y obran. Análogamente a lo que ocurre con el hombre en el orden de la creación y en el de la salvación, hay que admitir que cada ángel recibe diversos dones de naturaleza y de gracia y que existe un orden de ministerios en el marco de la historia de la salvación [56]. La Escritura permite esta reflexión teológica fundamental; «pero sigue sin descorrerse el velo que nos tiene casi por completo oculto el real trasfondo sobrenatural, el mundo de los ángeles y su ordenación» [57]. En este como en todos los problemas precedentes hay que dar su valor a la enseñanza de los Padres y a los intentos de los teólogos del pasado; pero hay que

[55] Cf. K. Staab, *Die Gefangenschaftbriefe,* excurso *Die Chöre der Engel:* RNT VII (^{3}1959) 79s.

[56] La diversa intensidad de gracia (no puede hablarse de diferencia «cualitativa» en la comunicación de Dios otorgada por amor), así como la diversa concesión de dones de la naturaleza, constituyen la «individualidad», la personalidad irrepetible de cada ángel (cf. *S. Th.* I, q. 108, a. 4): «Distinctio ergo ordinum in angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia». Pero pienso que la personalidad no lleva consigo necesariamente el que cada ángel sea una especie distinta, como afirma A. Winklhofer *(Die Welt der Engel,* 151, n. 12).

[57] B. Dietsche, *op. cit.,* 619.

reducirlos a esa medida sana que —también por razones ecuménicas— se impone a la vista de la Sagrada Escritura.

ε) Como seres dotados de razón y libertad (cf. Ireneo, *Adv. Haer.*, 4, 37, 1: R 244; Agustín, *De civ. Dei*, 22, 1: R 1782), los ángeles también están destinados a la *comunicación de vida con Dios* [58]. Los Padres nunca dudaron de que la Escritura atestigua que los ángeles están inmediatamente cercanos a Dios y de que a veces da fe de que antes se les presentó la alternativa de decidirse por o contra el Creador. Pero quedaron pendientes los problemas de cuál fue esa prueba a la que se vieron sometidos [59] y cuándo fueron agraciados [60]. Sobre este último punto logró abrirse paso desde Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I, q. 62, a. 3) la opinión sostenida por muchos Padres (por ejemplo, Basilio, Gregorio Nazianceno, Jerónimo, Agustín, Gregorio Magno, Anselmo): ya al crearlos, Dios otorgó a los ángeles la vida de la gracia sobrenatural. Después de la prueba, este don de la gracia encontró su plenitud con la visión inmediata de Dios, de acuerdo con lo que, en el sentido de la Escritura, enseñan todos los Padres: los ángeles, como los hombres, tienen su origen y su meta en Dios.

En la Biblia se funda la afirmación de que los ángeles son criaturas y han recibido la gracia. Estas dos tesis fundamentales son la clave de todas las afirmaciones enunciadas hasta aquí. Los Padres, al igual que los grandes teólogos de la Edad Media, fueron siempre conscientes de lo difícil que es en todos estos problemas ir más allá que las escasas indicaciones de la Escritura (cf., por ejemplo, Orígenes, *De principiis*, 1, Praef., 10: R 448; Agustín, *Enchiridion*, 15: BKV² VIII, 446-448; Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 108, a. 3). En todos los problemas de la naturaleza y la gracia de los ángeles, los Padres nunca se olvidaron del encuadre histórico salvífico en la antigua y nueva alianza.

3. *En la obra de la salvación*

Lo propiamente esencial que la teología dogmática tiene que decir acerca de los ángeles es y seguirá siendo la relación que, según la revelación y los Padres de la Iglesia, tienen los ángeles con la obra salvadora de Dios: integrados en la comunidad del Dios trino a una con las criaturas llamadas por Dios a la existencia, los ángeles intervienen como servidores en la alianza concertada por Dios con los hombres, alianza que en Cristo y en la Iglesia ha entrado en su fase final espacio-temporal y que hallará su plenitud en el reino de los cielos [61]. Esta temática bíblica, histórico-salvífica, es la que determina los enunciados sistemáticos siguientes con que concluye nuestro tratado.

[58] Los ángeles están *de facto* —según el testimonio de la revelación— destinados a la gracia y a la felicidad. Pero la gracia no es un elemento de la esencia de la naturaleza angélica (DS 3891).

[59] La revelación no aclara en qué consistió exactamente la prueba de los ángeles; Suárez y Scheeben la ven relacionada con el misterio de la encarnación de Cristo (R. Haubst: LThK III, 871, s. v. *Engel*).

[60] Se considera teológicamente cierto que los ángeles, ya antes de la decisión —al igual que los primeros hombres—, estaban elevados a la vida de gracia. La pregunta, más exactamente, es si la gracia precedió algún tiempo al estado de naturaleza pura (cf. R. Haubst, *ibíd.*).

[61] Ya en las cuestiones previas notamos que, además de las afirmaciones de la Escritura referidas directamente a los ángeles —con la reserva requerida—, hay datos del orden salvífico general (idea de alianza, estructura social de la salvación, etc.) y de la antropología teológica (personalidad, libertad) que pueden transferirse al mundo de los ángeles.

a) Alianza de Dios con los ángeles y hombres.

α) Toda criatura debe su existencia al designio de Dios, quien determina que lo creado participe de su propia vida según una gradación escalonada [62]. Esta alianza extratrinitaria de Dios —entendida aquí en sentido lato— llega a su realización suprema allí donde entran en juego *criaturas personales* capaces de responder con su *libertad* creada y concebida gratuitamente a la llamada de Dios a vivir en perfecta comunión con él. La Sagrada Escritura, al presentar siempre a los ángeles como mensajeros de Dios que actúan como seres personales, está atestiguando que también unos seres espirituales ajenos a la corporeidad terrena están llamados a la alianza con Dios. El Dios trino, *Palabra* y *Espíritu* por esencia, ha hecho también de los ángeles, y no sólo de la creación material y del hombre espiritual y corpóreo, su imagen expresiva. Como imitaciones creaturales del Dios tripersonal, los ángeles son seres «del más alto grado de personalidad» [63]. En la escala de las criaturas, le corresponde a su ser personal, además de consciencia y libertad, la más honda relación con un tú, el estar abierto a un interlocutor personal. Al igual que la del hombre, la libertad del ángel procede de Dios y tiende a Dios. Es, en última instancia, libertad incluso frente a Dios, a quien puede afirmar o negar. Esta libertad precisa de la gracia si quiere entregarse totalmente al servicio de Dios, fundamento y soporte suyo. Según el testimonio de la Escritura, los ángeles son enviados procedentes del ámbito de Dios: esto quiere decir que, con libertad agraciada, se han decidido por estar absolutamente cerca de Dios. Su personalidad y su capacidad de disponer libremente de sí mismos han encontrado su plenitud en la presencia de Dios. Desde esa decisión única e irrevocable, la existencia de los ángeles consiste «en la participación en la vida divina por el amor, la contemplación, la alabanza y el servicio» [64]. Su vida consiste en la plena realización de sí mismos por la participación en la vida del Padre, del Hijo y del Espíritu de Dios.

Todo ángel, por su personalidad, libertad y gracia, se trasciende a sí mismo hacia Dios e incluye además a todos los demás ángeles en el flujo de su yo. En el mundo de los ángeles se da, sin duda, un vivo flujo y reflujo de enriquecimiento mutuo en la dinámica del dar y el recibir [65]. «La comunicación de los ángeles está embebida en júbilo. El comprender a otro produce júbilo, pues comprenderle es reconocer en otra criatura la imagen del Creador. Los ángeles se alegran unos por otros por el hecho de que los demás, de acuerdo con su destino, se dedican incansable, incesante y totalmente a la alabanza del Altísimo, y quedan transidos del resplandor del Señor» [66].

[62] Para las ideas de alianza, personalidad, libertad, cf. M. Seemann, *Heilsgeschehen und Gottesdienst. Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht* (Paderborn 1966) 29-33, 124, 129s; K. Rahner, *Dignidad y libertad del hombre,* en *Escritos* II, 245-274; del mismo, *Teología de la libertad,* en *Escritos* VI, 210-232.

[63] A. Winklhofer, *Traktat,* 19. Los ángeles aparecen en la Escritura como «seres personales e impersonales a la vez» (H. Schlier, *Die Engel,* 162). Ello sólo es posible porque como seres entregados del todo a Dios, desaparecen desinteresadamente tras su función, cosa imposible al heraldo humano de la Iglesia.

[64] L. Boros, *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen* (Maguncia ³1965) 113; cf. M. Schmaus, *Teología Dogmática* II, 255.

[65] Aquí se sitúa el problema del influjo mutuo *(motio)* y del lenguaje *(locutio)* de los ángeles *(S. Th.* I, q. 106s; cf. A. Winklhofer, *Die Welt der Engel,* 27s). No conocemos cómo hablan los ángeles, pero es evidente que «son seres de palabra y respuesta» (H. Schlier, *Die Engel,* 162).

[66] J. Henning, *Communicatio angelica:* GuL 36 (1963) 215.

Como criaturas que son, los ángeles están además en relación con todo el cosmos. Todo hombre es centro del mundo, intersección del macrocosmos y del microcosmos. De igual modo, todo ángel está en el centro del universo, relacionado servicialmente con la totalidad de lo creado por Dios. De todos modos, no hay que exagerar la importancia de los ángeles para la creación material, exageración en la que cayó la teoría de los «elementos del mundo» propia del judaísmo tardío y de los Padres. Los ángeles son seres totalmente sujetos a obediencia (Sal 102 [103], 20) que sólo por encargo especial de Dios actúan en el cosmos (protegiendo, conservando o aniquilando) [67].

β) Agustín observa atinadamente que el nombre fundamental dado por la Escritura a los seres espirituales celestes está indicando cuál es su tarea principal en el espacio y el tiempo del cosmos: servir a la alianza entablada por Dios con los hombres [68]. Angeles y hombres confluyen en su carácter de criaturas, pero confluyen también en el mismo y único fin sobrenatural. «A pesar de nuestra carga corporal, lo que nos determina también a nosotros, en último término, es que somos espíritu, trascendencia abierta hacia lo infinito, que es Dios. Esto nos emparenta esencialmente con los ángeles. Entre ángeles y hombres no se da una diferencia del tipo de la que existe entre lo inanimado y lo vivo. Angeles y hombres coinciden ya de entrada: no sólo por la única gracia sobrenatural, sino por la trascendencia abierta hacia el mismo y único fin» [69]. La semejanza existente entre la naturaleza de los ángeles y la de los hombres llega a su colmo en la igualdad de la gracia y en la unidad de su especial vocación.

Quien peca sigue, no obstante, llamado a la alianza. Y es Dios mismo quien de palabra y obra vuelve a encarrilarle hacia su destino eterno. Al servicio de esta obra salvadora de Dios se ponen los ángeles; y hablan cuando él lo quiere, y actúan cuando él lo permite. Al prestar este servicio, son del todo idénticas su libertad de criatura y su obediencia. En los sucesos salvíficos vinculados en el AT a su presencia y acción entra en juego siempre la palabra y la obra misma de Dios [70]. Dios es el único que obra la salvación; pero por benévola condescendencia confía a menudo a sus ángeles la tarea de anunciar y explicar de palabra a los hombres la salvación, así como la misión de ayudarles de obra a alcanzarla. En este sentido, la salvación de Dios es ya en la antigua alianza un suceso que engloba el cielo y la tierra; en él intervienen los ángeles como testigos y mensajeros que manifiestan la cercanía salvadora de Dios mismo.

b) Cristo y los ángeles.

α) La radical orientación de los ángeles a Dios, expuesta en el apartado anterior, es de un modo especial, por naturaleza y gracia y por misión histórico-salvífica, una orientación hacia Cristo [71].

Como «primogénito anterior a toda la creación» (Col 1,15), el Cristo preexistente es, además de imagen intratrinitaria del Padre, prototipo increado de

[67] Cf. A. Winklhofer, *Traktat,* 22-24; J. Daniélou, *Les anges et leur mission...*, 13s.

[68] «Spiritus autem angeli sunt; et cum spiritus sunt, non sunt angeli; cum mittuntur, fiunt angeli. Angelus enim officii nomen est, non naturae» *(En. in Ps.,* 103, 1, 15: R 1484). Más citas de los Padres en J. Michl, *Angel:* CFT I, 122s.

[69] K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch* (Munich 1965) 50.

[70] Según los Padres, los ángeles tienen también una función servicial para con los pueblos extrabíblicos y paganos; cf. las indicaciones de J. Daniélou, *Les anges et leur mission...*, 26-37.

[71] Cf. Ch. Journet, *L'univers de création ou l'univers antérieur à l'Église:* RThom 53 (1953) 439-487; 54 (1954) 5-54.

toda criatura: la criatura participa a escala de criatura en su función de imagen [72]. La denominación joánica del Hijo de Dios como «Logos» (Jn 1) indica que la Palabra tiene también la función esencial de ser signo. La *Palabra* es la expresión definitiva del Padre en el ámbito intradivino; por esa misma *Palabra* ha sido llamada toda criatura a la existencia; toda criatura lleva la impronta del simbolismo de esa misma *Palabra.* Esto se ajusta especialmente al hombre, destinado a ser configurado a imagen del Hijo (Rom 8,29; cf. 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18); pero vale también de los ángeles, creados igualmente «por él y para él» (Col 1,16). También los ángeles, de un modo correspondiente a su situación en la escala del ser, participan de la imagen que es el Hijo, participan del simbolismo de la *Palabra.*

Esta es la concepción tradicional. Contra ella se pronuncia A. Winklhofer alegando que, dada su naturaleza espiritual y su manifestación en forma de fuego, de carbón ardiente y de llama, son los ángeles imagen del *Espíritu Santo (Die Welt der Engel,* 46s; *Traktat über den Teufel,* 25s). Winklhofer considera que esta idea es «el alma y la novedad de su aportación» *(Die Welt der Engel,* 142; cf. 153, n. 16). A pesar de las considerables razones que Winklhofer aduce en favor de su «novedad», sigo pensando que está más fundada en la Sagrada Escritura la enseñanza teológica tradicional que sólo atribuye expresamente al Logos «asarkos» y «ensarkos» la función de imagen. No obstante, Winklhofer tiene razón en el sentido de que el carácter de imitación que la creación tiene no se *refiere exclusivamente al Hijo: creada por el Dios trino, lleva en sí misma el* cuño de toda la Trinidad (cf. *Traktat,* 24s).

Lo que une a los ángeles con Cristo no es sólo su naturaleza, formada a imagen de Cristo. A Cristo les une también la gracia. Siempre que a los hombres se les incorpora a la comunidad sobrenatural de vida con Dios, la vida divina se les comunica por medio del Hijo, ya que al Hijo se le ha otorgado tener la vida en sí mismo al igual que el Padre (Jn 5,26; cf. Ef 1,4-6). Pero también la gracia de los ángeles es gracia de Cristo, ya que sólo en el Hijo elige el Padre a una criatura: en él tiene toda la creación su consistencia (Col 1,17); y es la gracia lo que propiamente constituye la auténtica consistencia ante Dios.

Desde el tiempo de los Padres no ha dejado de afirmarse que la gracia de los ángeles es *gracia de Cristo.* Esta afirmación no puede aducir en su favor ningún texto expreso de la Escritura, pero es una afirmación que se deduce con todo derecho de la estructura general de la comunicación de Dios *ad extra:* la historia de la salvación es de estructura trinitaria *(a Patre - per Filium - in Spiritu).* En esta misma línea parece ir el texto de Col 1,15-17, que —además de no distinguir entre orden de creación y orden de salvación— da un alcance sin límites al primado de Cristo. Apenas puede discutirse seriamente y a fondo la idea de que la gracia de los ángeles es gracia de Cristo (cf. K. Rahner, *Angelologie:* LThK I, 537). Abiertos siguen, en cambio, los problemas siguientes: a pesar de que los ángeles no precisan de redención, ¿les ha *merecido* Cristo la gracia con su obra salvadora terrestre? Dada la estrecha unión de la redención con la encarnación, ¿no habrá que prescindir en este punto de la *humanidad* de Cristo y pensar que a los ángeles les viene la gracia por la sola divinidad de Cristo? (cf. R. Haubst: LThK III, 871s, s. v. *Engel).* No habría que olvidar a este respecto que, según la revelación dada de hecho, la divinidad de Cristo no puede disociarse de su humanidad ni la humanidad puede disociarse de la cruz y la resurrección. Como Dios-hombre glorificado, Cristo es la cabeza de toda la creación. De ahí que esté fundado el afirmar que también los ángeles reciben la gracia por la humanidad glorificada de Cristo, sin necesidad de que esa gracia sea una gracia redentora.

[72] Cf. C. v. Korvin-Krasinski, *Engel-Mensch-Kosmos:* LuM 21 (1957) 105.

En concreto, la participación de los ángeles en la historia salvífica de la nueva alianza demuestra que los ángeles están también destinados al Hijo de Dios hecho hombre.

La gracia más relevante que une a los ángeles con Cristo es el don del Espíritu Santo [73]. Al igual que en la vida intradivina el Padre se entrega totalmente al Hijo en el Espíritu, amor personificado, así se comunica en el Espíritu Santo a los ángeles elegidos en el Hijo. Y lo mismo que el Hijo se devuelve al Padre en el Espíritu, toda entrega de los ángeles a Dios está, en último término, provocada y sostenida por el Espíritu Santo. Es el Espíritu mismo de Dios el vínculo que une a ángeles y hombres con el Padre y el Hijo.

β) La relación de los ángeles con Cristo, su subordinación a él como su creador y señor, se nos hace patente a los hombres ante todo en los servicios que ellos prestan como colaboradores de la obra salvadora del Hijo de Dios en la tierra.

Toda la acción salvadora de Dios ha llegado en Jesucristo a su colmo escatológico. En Cristo se ha hecho realidad última toda la promesa de la antigua alianza. La figura de Cristo determina también el servicio de los ángeles. En los logros salvíficos de Cristo tiene también una parte la acción de los ángeles como mensajeros. En el fondo, desde que despuntó la nueva alianza, no se precisa ya de mediación angélica, puesto que ya quien nos habla del Padre es el Hijo unigénito (Jn 1,18), el único que ha recibido la capacidad de dar a los suyos la vida eterna (*Jn 17,2*). «*Pero los ángeles no pueden faltar, porque pertenecen a la gloria* celeste del Hijo del hombre y, sobre todo, porque visibilizan el carácter social del reino de los cielos en el cual debe transformarse el cosmos» [74]. Función de los ángeles es dar a entender al Hijo de Dios hecho hombre que él no está solo, porque el Padre está con él (Jn 16,32) [75]. A los apóstoles y discípulos la palabra de los ángeles les afianza en la convinción de que el reino de Dios se ha aproximado en Jesucristo.

A pesar de toda la importancia que tienen los ángeles como servidores y mensajeros en el tiempo de la vida terrena de Jesús, no hay en los evangelios ni rastro de la idea de que las obras de Dios en Jesucristo pudieran ser sustituidas por la palabra y la manifestación de los ángeles o ser integradas en ellas. Según el testimonio de la Escritura, la encarnación está circundada de modo especial por la intervención de los ángeles, es cierto. Pero la encarnación misma es obra exclusiva de Dios mismo, que se proyecta hacia fuera y se anonada. Los ángeles no son más que testigos que dan fe de la epifanía del Logos en la carne. Del misterio de la cruz están excluidos los ángeles precisamente porque es competencia exclusiva de Dios el derrotar definitivamente a Satán, el pecado y la muerte (cf. Eusebio, *Dem. Ev.*, 10: PG 22, 777 CD). Hasta la resurrección no vuelven los ángeles a entrar en escena. Son ellos los primeros pregoneros de la victoria de Cristo. Pero es más que nada la figura del Cristo pascual la que demuestra que ahora Jesús está por encima de todos los ángeles, incluso en su humanidad (cf. 1 Tim 3,16; Flp 2,8-10) [76].

[73] «Sed sanctificatio, quae est extra substantiam illorum [scil, angelorum], perfectionem illis affert per communionem Spiritus» (Basilio, *De Spiritu Sancto*, 16, 38: R 950). La similitud del ángel con el Espíritu Santo hay que buscarla en el ámbito de la gracia y no en el de su naturaleza espiritual como tal, que está en relación de imitación con Cristo.

[74] H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* I (Einsiedeln 1961) 649.

[75] Cf. H. Schlier, *Die Engel*, 169.

[76] No podemos aquí entrar en el problema de si eso implica que todos los hombres estén más altos que los ángeles en el orden de la gracia. Afirmativamente responden G. Kurze, *op. cit.*, 148s; H. Schlier, *Die Engel*, 175.

Sólo en Jesucristo se otorga a los hombres la esperanza viva en una herencia imperecedera reservada en los cielos (1 Pe 1,4). El papel de los ángeles es manifestar esta dimensión celeste del señorío escatológico de Dios que irrumpe en Jesucristo, y colaborar con su servicio desinteresado en la obra salvadora del Hijo de Dios.

c) Los ángeles y la Iglesia.

α) La redención realizada en Cristo llega a efecto en los hombres de todos los tiempos en la Iglesia y por la Iglesia. Por consiguiente, en esta fase final de la historia de la salvación el servicio de los ángeles se ordena a la Iglesia y a cada uno de los hombres.

El testimonio de la Escritura es que Cristo, una vez elevado como Kyrios a la derecha del Padre, continúa su obra salvadora en la tierra ante todo por su Espíritu Santo derramado en la Iglesia (Jn 16,5-15; Hch 2,1-4): él conduce hacia la verdad plena (Jn 14,26; 16,13), él respalda e impulsa la proclamación de la palabra de Dios (Hch 2,4; 4,8; 5,32; 15,18; 1 Cor 2,4) y asiste en las persecuciones a los heraldos de la fe (Mt 10,20; Mc 13,11). Y con todo, no queda suprimido el servicio de los ángeles. Lo mismo que sirvieron al Cristo terreno, sirven ahora al Cristo celeste sirviendo a su cuerpo que es la Iglesia (Col 1,18). Con esta su sumisión obediente al Dios-hombre glorificado y a su Espíritu Santo [77], el papel histórico-salvífico de los ángeles iniciado en la antigua alianza llega a su plenitud en su servicio a la Iglesia [78].

Esta concepción fundada en la Escritura y compartida unánimemente por los Padres [79] tropieza con muchas dificultades en el hombre moderno, como ya apunté al hablar de las cuestiones previas. Insistiré aquí nada más en que nuestra afirmación sobre el servicio de los ángeles a la Iglesia es una afirmación *de fe*. Del mismo modo que la alianza entablada por Dios con nosotros los hombres, la venida personal de Dios en Jesucristo y la presencia siempre actual del Espíritu Santo son realidades que sólo pueden captarse en la fe sobrenatural, así ocurre con la intervención de los ángeles en el presente de la Iglesia. El servicio de los ángeles es parte de un misterio mayor de salvación, cual es el misterio de que Dios mismo, Cristo y el Espíritu, asistan a la Iglesia en su caminar hacia la plenitud celeste. Partiendo de estas reflexiones, no cabría dudar, al menos *fundamentalmente,* de que los ángeles siguen teniendo una misión histórico-salvífica para con la *Iglesia.*

Pero el hecho de que afirmemos que los ángeles siguen actuando en el presente de la Iglesia no quiere decir que asignemos a los ángeles todos los papeles

[77] Llama la atención la circunstancia de que en los Hechos de los Apóstoles se hable de igual modo de los *ángeles* y del *Espíritu Santo* con ocasión del bautismo del etíope y el de los primeros paganos (cf. 8,26 con 8,29.39; 10,3-7 con 10,19.44.47; habría además que cotejar Lc 1,11 con 1,15; 1,26 con 1,35). Su misión histórico-salvífica para con la Iglesia vuelve a situar a los ángeles cerca del Espíritu Santo (cf. *supra,* n. 73).

[78] Los ángeles, por encargo de Cristo, sirven a la Iglesia cooperando desinteresadamente en la obra del Espíritu Santo. Pero no son miembros propiamente dichos de la Iglesia (cf. L. Cerfaux, *Christus in der paulinischen Theologie* (Düsseldorf 1964) 263; A. Winklhofer, *Die Welt der Engel,* 77s).

[79] Para los textos patrísticos relativos a este tema cf. J. Michl, *Angel:* CFT I, 122. Para la Edad Media, puede consultarse Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 112s. Aun en tiempo de la Reforma, el día de San Miguel «se celebra como una de las grandes festividades de la Iglesia cristiana... porque los ángeles son servidores de Cristo e instrumentos de su señorío» *(Agende f. ev.-luth. Kirchen und Gemeinden,* 220 [cf. Cuestiones previas, n. 20]).

que tenían en la antigua alianza. El NT no deja lugar a duda de que la proclamación de la palabra de Dios les está en adelante confiada a los hombres en exclusiva, y en concreto a los apóstoles y a sus sucesores en el oficio (cf. Hch 10, 42; Mt 28,18s). Dígase lo mismo de la administración de los sacramentos (cf. Mt 28,19; Jn 20,23). Aun cuando los ángeles puedan estar presentes como testigos en la acción litúrgica de la Iglesia [80], su auténtico servicio comienza en el momento en que la palabra y el sacramento deben ser puestos por obra en la cotidianeidad de una vida del todo entregada a Dios. Los creyentes están llamados a ofrendar a Dios toda su existencia corpórea (Rom 12,1), a ser santos «en toda su conducta» (1 Pe 1,15) [81]. En la vida concreta eso significa guardar la gracia y la palabra de Dios, superar los ataques del maligno y decidirse por la causa de Dios y de Cristo (cf. Ef 6,10-13). En este «ámbito» de decisión y observancia se despliegan los servicios de los ángeles. Su carácter de testigos —inasequible a nuestra experiencia y, sin embargo, real— pasa a ser un velar activamente por aquello que Dios, al comunicarse por gracia, ha otorgado a la Iglesia.

β) La Iglesia como tal cuenta con la promesa de que no será superada por el poder maligno (Mt 16,18), pero cabe que los miembros individuales de la Iglesia den un no rotundo a la llamada de la gracia de Dios. Cruz y resurrección de Cristo desmontaron de raíz las fuerzas demoníacas; pero han de ser ratificadas por libre decisión de cada hombre. Dios mismo hace posible la decisión personal libre viniendo con su gracia en ayuda del hombre situado en la encrucijada. Una de las muchas concreciones de esa gracia es el hecho de que Dios, además de enviar a los ángeles para que protejan a la Iglesia en su conjunto, los envía también para que protejan al individuo.

Siguiendo la tradición del judaísmo tardío, los Padres de la Iglesia enunciaron de diversos modos que tanto a la Iglesia en conjunto como a cada una de las partes confiadas a los obispos les han sido adjudicados ángeles como vigías y protectores (cf., por ejemplo, Hilario, *Tract. super Pss.,* 129, 7: R 895; Juan Damasceno, *De fide orth.,* 2, 3: R 2354). Con el correr del tiempo predominó de todos modos la idea de que a cada hombre le asiste un ángel que le defiende contra las acometidas del maligno. Esta idea del *ángel de la guarda* —o «mejor, ángel guía o servicial» (ThW I, 85)— está también tomada del judaísmo (cf. Billerbeck I, Munich 1922, 781-783; III [1926], 437-439), pero se acoge sobre todo al dicho de Jesús de que los ángeles de los pequeños ven continuamente en el cielo el rostro del Padre (Mt 18,10). Con los «pequeños» se refiere Jesús a los espiritualmente pobres, a los insignificantes, a los menospreciados discípulos. «En contra de la convicción judía según la cual sólo la clase suprema de

[80] Muchas oraciones de la liturgia hablan de la presencia de los ángeles (cf. B. Neunheuser, *op. cit.,* 18-22; E. Peterson, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* [Munich ²1955] 46-52). Los ángeles acompañan con sus oraciones la acción de la Iglesia, son testigos de cuanto Dios lleva a cabo por medio de la Iglesia. Esto es verdad. Pero pienso que no ha de admitirse una intervención propiamente dicha de los ángeles en la administración de los sacramentos y sacramentales (cf. *S. Th.* III, q. 64, a. 7). De la común alabanza de Dios hablaremos más adelante. (Este libro de Peterson, *Sobre los ángeles,* fue publicado por Ed. Cristiandad en *Tratados Teológicos,* pp. 159-192, Madrid 1966).

[81] La literatura ascética tuvo durante siglos predilección por llamar «angelical» ese proceder. Pero ahora, a Dios gracias, vuelve a verse a Cristo como el modelo puesto por Dios para el hombre. Las reflexiones de E. Peterson sobre los monjes «angélicos» *(op. cit., passim)* precisan hoy de revisión. Sobre esta temática, relacionada con el origen del monacato, cf. S. Frank, *Angelikos bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum* (Münster 1964).

los tronos puede contemplar el rostro de Dios, sus ángeles están en la presencia inmediata de Dios. Y ellos mismos, los pobres y pequeños discípulos, con esa contemplación de que gozan sus ángeles, están en su esencia protegidos y amparados en Dios... En el ángel está lo pequeño y débil abierto a Dios y situado en su presencia» (H. Schlier, *Die Engel,* 172).

Decisión extraordinaria del magisterio no existe en el problema de los ángeles de la guarda. En cambio, la proclamación ordinaria habla a menudo del ángel de la guarda de cada creyente e incluso de cada hombre. Esta doctrina puede considerarse, ciertamente, como una concreción de la voluntad salvífica general de Dios y de su relación con el servicio angélico. Una aplicación mesurada de los principios hermenéuticos a la angelología hace que hoy se manifieste una cierta reserva frente a tal comprensión individual de la doctrina del ángel de la guarda. Es muy posible que la afirmación de fe según la cual los hombres estamos bajo la protección de los ángeles «comprenda a todos los hombres, aun cuando no hubiera destinado para cada hombre un ángel particular» (O. Semmelroth, *Schutzengel:* LThK IX, 524; cf. Barth: KD III/3, 607s).

El servicio que los ángeles prestan a cada hombre tiene dos vertientes: intercesión ante Dios y protección inmediata garantizada por su presencia. Parece ser que la esfera de lo corpóreo del hombre es la que más precisa de protección angélica [82]. El hombre, como ser corpóreo, «está expuesto, previamente a su decisión personal, a una influencia creatural independiente de su decisión: la influencia de fuerzas materiales y de otras criaturas personales» [83]. Pero la función del ángel se refiere a todo el hombre: se trata de preservar a todo el hombre del terrible poder de lo diabólico (cf. Ef 6,10-13) [84]. A los ángeles les proporciona un gran gozo el poder servir a la salvación de aquellos que llevan el nombre de Cristo.

γ) El lazo más profundo que une a los ángeles con la Iglesia es, sin duda, la alabanza, que resuena tanto en el cielo como en la tierra. Dios otorga la gracia a los hombres no sólo para que la transmitan al mundo con la proclamación y con la vida, sino, en primer lugar, para que correspondan a Dios con la alabanza y la adoración [85]. Nos quedaríamos muy cortos si de los ángeles dijéramos que toda su existencia se agota en su mensajería. Están en la presencia de Dios y contemplan cara a cara su rostro: el gozo y la adoración son inseparables de esta

[82] En el testimonio de la liturgia llama la atención el hecho de que los ángeles se nombren sobre todo en la oración para el viaje, en el rito de la unción de los enfermos y en los textos de la recomendación del alma; en la oración de Completas se implora a diario la presencia protectora de los ángeles (cf. K. Rahner, *Tertulia sobre el sueño, la oración y otras cosas,* en *Escritos* III, 251-267).

[83] K. Rahner, *Dignidad y libertad del hombre.*

[84] La oración para pedir esta protección total de los ángeles ha de dirigirse siempre primariamente a Dios mismo, como ocurre en las oraciones de todas las fiestas de santos. Dirigirse directamente a los ángeles al orar está también justificado cuando al hacerlo se observa el teocentrismo de la oración (cf. J. Wagner, *Der Engel im Leben des modernen Menschen:* LuM 21 [1957] 15s). La teología reformada no puede estar de acuerdo con esto. Reconoce que los santos y los ángeles interceden, pero no admite que se les invoque.

[85] Cf. M. Seemann, *Heilsgeschehen und Gottesdienst,* 103, 195s. Los modos de alabar la Iglesia a Dios (salmos, himnos, aclamaciones) los describe P. Brunner, *Zur Lehre von Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde:* «Leiturgia» I (1954) 203-207. Para la comprensión de la celebración eucarística como alabanza, cf. M. Seemann, *op. cit.,* 160-165.

situación angélica [86]. El mundo agraciado de los ángeles, lo mismo que el ser creatural de la creación visible, se desborda en misterioso júbilo. En la alabanza de los ángeles resuena la gloria de Dios y la magnificencia de su creación; pero resuena también la salvación que acaece en la tierra: gloria y honor y alabanza se tributan no sólo al Dios omnipotente, sino también al Cordero degollado (Ap 5,12). Cristo sublimado a la derecha del Padre es el punto de convergencia del culto celeste de los ángeles y del culto terrestre de la Iglesia [87]. Adoración de los ángeles y alabanza de la Iglesia se realizan de distinto modo; pero forman una unidad indivisible que manifestará toda su profundidad cuando también la liturgia de la Iglesia arribe al final de su travesía. La misión histórico-salvífica de los ángeles en la antigua y nueva alianza concluirá con el regreso de Cristo y con la instauración definitiva del reino de Dios. Entonces continuará la comunidad ya iniciada de ángeles y hombres en la alabanza de Dios.

MICHAEL SEEMANN

BIBLIOGRAFIA

Barbel, J., *Christos Angelos. Die frühchristliche und patristische Engelchristologie im Lichte der neueren Forschung:* LuM 21 (1957) 71-90.
Caird, G. B., *Principalities and Powers. A Study of Pauline Theology* (Londres 1956).
Cramer, W., *Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer* (Roma 1965).
Daniélou, J., *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église* (Chevetogne 1953).
Dhorme, P., y Vincent, H. L., *Les Chérubins:* RB 35 (1926) 328-358.
Glorieux, P., *Autour de la spiritualité des anges. Dossier scripturaire et patristique* (Tournai 1959).
Gross, H., *Der Engel im Alten Testament:* ALW VI/1 (1959) 28-42.
Grundmann, W.; Rad, G. v., y Kittel, G., *Ἄγγελος:* ThW I (1933) 72-87.
Heidt, G., *Angelology of the Old Testament. A Study in biblical Theology* (Washington 1949).
Heiming, O., *Der Engel in der Liturgie:* LuM 21 (1957) 38-55.
Kurz, L., *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln* (Rottenburg 1938).
Kurze, G., *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus* (Friburgo 1915).
Lohse, B., *Zu Augustins Engellehre:* «Zeitschrift f. Kirchengeschichte» 70 (1959) 278-291.
Michl, J., *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes* I (Munich 1937).
— *Angel:* CFT I (1966) 269-281 (bibliografía).
— *Engel:* RAC V (1962) 53-258 (bibliografía).
— *Engel,* en *Bibeltheol. Wörterbuch* I (²1962) 227-249 (bibliografía).
— *Mächte und Gewalten,* en *Bibeltheol. Wörterbuch* II (²1962) 819-825 (bibliografía).
Neunheuser, B., *Der Engel im Zeugnis der Liturgie:* ALW VI/1 (1959) 4-27.
Nötscher, F., *Geist und Geister in den Texten von Qumran* (Mélanges bibliques en l'honneur d'A. Robert; París 1957) 305-315.

[86] Cf. H. Schlier, *Die Engel,* 166; E. Peterson, *op. cit.,* 169-171. Textos patrísticos en J. Michl, *Angel:* CFT I, 121.

[87] Prescindiendo de cómo se explique en la historia de la liturgia la introducción del «Sanctus» en la plegaria eucarística, está lleno de sentido que la comunidad de la alabanza angélica y eclesial se ponga de manifiesto en la celebración eucarística, es decir, en el momento en que la alabanza de la Iglesia llega a su suprema realización por la presencia de Cristo crucificado y glorificado.

Pelz. K., *Die Engellehre des heiligen Augustinus. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte* (Münster 1913).
Peterson, E., *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* (Munich ²1955; trad. española: *Sobre los ángeles,* en *Tratados Teológicos,* Cristiandad, Madrid 1966, 159-192).
Rahner, K., *Angelologie:* LThK I (1957) 533-538 (bibliografía).
— *Angelología:* SM II (1972) 162-171 (bibliografía).
Recheis, A., *Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der Alexandrinischen und Kappadokischen Väter* (Roma 1958).
Rybinski, J., *Der Mal'akh Jahwe* (Paderborn 1930).
Schlier, H., *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Friburgo ³1963).
— *Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament,* en *Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo 1964) 146-159.
— *Die Engel nach dem Neuen Testament,* en *ibíd.,* 160-175.
Schmidt, K. L., *Die Natur- und Geistkräfte im paulinischen Erkennen und Glauben:* «Eranos-Jahrbuch» 14 (1946) 87-143.
Stein, B., *Der Engel des Auszugs:* «Biblica» 19 (1938) 286-307.
Stier, F., *Gott und sein Engel im Alten Testament* (Münster 1934).
Turmel, J., *Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du cinquième siècle:* «Revue d'histoire et de littérature religieuse» 3 (1898) 289-308, 407-434, 533-552.
— *L'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite:* ibíd., 4 (1899) 217-238, 289-309, 414-434, 537-562.
Vacant, A.; Bareille, G.; Petit, L. [y otros], *Ange:* DThC I (1903) 1189-1271.
Winklhofer, A., *Traktat über den Teufel* (Francfort del M. 1961).
— *Die Welt der Engel* (Ettal 1961).

SECCION TERCERA

LOS DEMONIOS

Nuestro tiempo se ocupa del demonio de diversos modos [1]. Este se ha abierto paso en literatura, donde desempeña un papel divertido, pero no siempre claro [2]. De él se sirven los escritores para iluminar figuras oscuras del pasado y del presente y para explicar sucesos ambiguos. En la fe popular y en la superchería el demonio goza de una notable popularidad. Pero a la par se alzan voces que niegan de plano la existencia de Satán y relegan su supuesta intervención al campo de una fantasía patológica o al de una mentalidad mitológica inadmisible ya para el hombre actual. A la hora de intentar corregir o suprimir falsas concepciones del demonio y de todo el mundo satánico, la instancia indicada es la palabra de la Escritura.

[1] En lo que sigue hablaremos a menudo del diablo, del demonio en singular. Incluso cuando hablamos así nos referimos a todo el reino de los demonios, puesto que «el poder diabólico es único y a la vez múltiple; pero no sabemos en qué sentido es uno y en cuál múltiple» (E. Brunner, *Dogmatik* II [Zurich 1960] 157).

[2] Cf. A. Winklhofer, *Traktat über den Teufel* (Francfort del M. 1961) 225-280; D. Zähringer, *Der Mensch und der Teufel in heutiger Sicht:* BM 29 (1953) 285-305.

1. *Existencia de Satán y de los demonios*

Más de una vez se ha dicho, y no sin razón, que la primera y mayor argucia del diablo consiste en negarse a sí mismo; que el mejor presupuesto para que él logre sus objetivos es poner en duda o negar su existencia. Por eso dejemos ante todo bien sentado que la revelación no da explicación ninguna sobre el origen, la especie, la esencia y la actividad del diablo, sino que afirma llanamente su existencia y la acepta como cosa obvia, sin comentar lo fundado o no fundado de la misma. La Escritura enseña desde un principio y con una precisión progresiva la existencia de espíritus malignos [3].

a) Antiguo Testamento.

La primera vez que en la Sagrada Escritura se habla del diablo como de un ser personal es en el libro de Job (1,6-12; 2,1-7). Este texto encierra un breve pero compendioso resumen de las principales afirmaciones bíblicas sobre el diablo. Satán se diferencia inconfundiblemente de la verdadera corte de Dios. Es más que los ángeles exterminadores que a menudo aparecen en el AT. De todo el contexto se puede concluir que, por su situación y su postura, destaca del séquito de Dios y se caracteriza con rasgos acusados como el antagonista del hombre. Es más que un ángel de perdición. El quiere perjudicar a los hombres para apartarlos de Dios [4]. El texto en cuestión presenta de modo inequívoco al diablo como al enemigo de toda piedad humana y de todo temor de Dios. Su interés no es otro que el de arrastrar al hombre a la desesperación y azuzarle así para que niegue a Dios [5]. Pero tan indudable como esto es que aparece como alguien que está bajo el poder de Dios. Su acción se mueve claramente en total dependencia de Dios [6]. Si Satán consiguiera arrastrar al hombre a rechazar a Dios, es obvio que ello supondría una degradación de la gloria de Dios. En este sentido, aunque nuestro texto no lo destaca sino débilmente, la naturaleza de Satán está también integrada por el antagonismo contra Dios. Esa naturaleza no puede ser sino oposición antidivina.

[3] Cf. K. Rahner, *Dämonologie:* LThK III (1959) 145-147; W. Foerster, *Δαίμων:* ThW II (1935) 1-20; del mismo, *Σατανᾶς:* ThW VII (1964) 151-164; del mismo y G. v. Rad, *Διάβολος:* ThW II, 70-80; F. J. Schierse, *Satán:* CFT IV (1966) 207-212; J. Michl, *Dämon,* en *Bibeltheol. Wörterbuch* I (²1962) 165-172; A. Winklhofer, *op. cit.,* 55-69, 171-186; E. Dhorme, *La démonologie biblique* (Hommage W. Fischer; Montpellier 1960) 46-54; E. Langton, *Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine, Its Origin and Development* (Londres 1948). El nombre «Satán» se deriva del verbo *stn = impedir, oponerse, hostigar,* y denomina en primer lugar a un enemigo terrestre (1 Re 11,14.25). La primera vez que Satán se refiere a un ser espiritual demoníaco es en 1 Cr 21,1. «Demonio» (δαίμων) es originariamente un término del griego profano que designa dioses y seres de fuerza divina peligrosos para el hombre, contra los cuales se busca protección por la magia y los sortilegios. La biblia hebrea no conoce una denominación conjunta para estos seres. Los LXX (y con ellos el NT) hablan preferentemente de δαιμόνιον (= adjetivo sustantivado de δαίμων). Por lo demás, cf. *Dämon, Satan* y *Teufel* en LThK; cf. también en el mismo diccionario *Asmodaios, Azazel* y *Belial.*

[4] «Su fin propio consiste en demostrar que la piedad de Job no es genuina» (H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament* [Augsburgo 1930] 97).

[5] Cf. P. Heinisch, *Theologie des Alten Testamentes* (Bonn 1940) 111.

[6] Ya los Padres de la Iglesia, al interpretar este texto, notaron con qué sumisión espera Satán la respuesta que le permita perjudicar a Job. De ningún modo puede hablarse, por tanto, de que Satanás sea un poder antidivino autónomo, un antagonista independiente de Dios, una especie de principio del mundo contrario a Dios.

En el libro de la Sabiduría encontramos una interesante prolongación de las afirmaciones veterotestamentarias sobre Satán: «Dios creó al hombre incorruptible, le hizo imagen de su misma naturaleza; mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen» (Sab 2,23s). La primera parte de esta frase hace que la segunda no pueda referirse exclusivamente a la muerte corporal. El hecho de que se destaque con tanta nitidez que la incorruptibilidad del ser del hombre responde al querer de Dios ha de tener como consecuencia que la muerte corporal pierda en importancia. Se convierte en una especie de fenómeno de transición en la existencia de aquel que está destinado a ser inmortal. En cambio, lo que sí supone muerte eterna y pérdida de la vida divina es afiliarse al diablo. También aquí reside el acento en que es la desgracia interna lo que el diablo pretende y a lo que se expone quien en el diablo se confía.

A partir de este texto del libro de la Sabiduría es posible lograr una explicación convincente de la tentación del paraíso, pues este texto afirma implícitamente que Satán fue el tentador del primer hombre (cf. Gn 3,1-5)[7]. El relato de Gn 3,1-5 habla de un tentador extrahumano que habla por boca de la serpiente. Esa serpiente ha de ser algo más que el símbolo de una tentación interna, y toda la narración es algo más que un mito[8]. Ambos textos, el del libro de la Sabiduría y el del Génesis, hablan de un ser personal, de un tentador que, mintiendo y calumniando, se acerca desde fuera al hombre para apartarlo de Dios. Por el relato de la caída no cabe tampoco duda alguna de que el tentador cae bajo el dominio de Dios (cf. Gn 3,14s).

La enseñanza del AT sobre el diablo es clara y no suaviza sus malas intenciones, su astucia, su envidia y su mentira. Pero no exagera tampoco desmesuradamente su poder. Llama la atención, por otra parte, que los profetas no hagan frecuente mención del demonio. La razón de este hecho radica probablemente en que los profetas se afanaron apasionadamente en depurar y hacer operante la fe en Dios, y centraron por ello su predicación positivamente en la grandeza y en el señorío de Dios[9].

Por muy sumaria que sea nuestra exposición de la visión del demonio en el AT, no podemos pasar por alto el problema de si en ella afloran elementos paganos. ¿Qué resultados arroja la comparación entre la demonología del AT y la del mundo pagano circundante, sobre todo del parsismo, a quien en algún tiempo se le atribuyó un amplísimo influjo sobre el judaísmo? Fundamentalmente hay que decir que los sistemas religiosos orientales sintieron muy vivamente el problema del mal moral, pero en sus intentos de respuesta a este problema predominó indiscutiblemente un claro dualismo. Ahora bien: el dualismo es pura y simplemente incompatible con la concepción bíblica. En la revelación no se encuentra nunca ni rastro de un principio antidivino independiente. La pura fe monoteísta, defendida incansablemente por el AT contra todo su contorno, bastó para que se rechazara toda concepción pagana del diablo y para que se condenara todo conjuro

[7] Cf. H. Kaupel, *op. cit.*, 115.

[8] El relato había de expresarse de un modo lo más universal posible. Especialmente adecuada para ello era la imagen de la serpiente, con su astucia y su perfidia, como imagen comprensible para la humanidad de entonces; cf. J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall* (Munich 1931) 304 y *passim*.

[9] Cf. F. Zeman, *Indoles «daemonum» in scriptis prophetarum et aestimatio cultus «daemonibus» praestiti in luce daemonologiae Orientis Antiqui:* VD 27 (1949) 270-277, 321-335; 28 (1950) 18-28, 89-97. Sobre la peculiaridad del libro de Tobías, que habla de un demonio llamado Asmodeo (Asmodaios), cf. J. Michl, *Dämon*, en *Bibeltheol. Wörterbuch* I, 166s y 171.

demoníaco. «Fuera del Dios único de Israel no existe ningún poder al que el hombre pueda recurrir en cosa alguna» (W. Foerster, Δαίμων: ThW II, 12). Todo lo que ocurre en la tierra y sobre todo en el pueblo de Israel se atribuye en última instancia a Dios, y cuando aparecen instancias intermedias, éstas no tienen poder autónomo alguno: están bajo Yahvé. «Esta incorporación positiva, ajena en absoluto a todo dualismo, a la corte divina y al gobierno divino, es la característica de la idea veterotestamentaria de Satanás frente a la literatura poscanónica» (G. v. Rad, Διάβολος: ThW II, 74).

No se demuestra con claridad que en las concepciones judías se haya dado un influjo exterior y extraño que luego pasase a los documentos bíblicos. Pero aun prescindiendo de esto, ocurre que las concepciones veterotestamentarias y las paganas son contradictorias en puntos esenciales. Se puede afirmar con razón que la demonología del AT, tal como la tenemos referida desde el libro de Job hasta el libro de la Sabiduría, es unitaria y se puede resumir así: Satanás existe como ser personal bajo el señorío de Dios e intenta perjudicar al hombre para azuzarle a la negativa contra Dios y desviarle hacia la apostasía. Y, sin embargo, con la fuerza de Dios es el hombre capaz de resistir a Satanás y seguir fiel a Dios.

b) Nuevo Testamento.

El NT hace tal hincapié en el tema del demonio y destaca su figura de tal manera en la doctrina y vida de Cristo, que no deja lugar a duda sobre su existencia [10]. Esta nunca se discute. En todo momento se cuenta con ella como un dato. «El NT está fundamentalmente en la línea trazada por el AT» [11]. Tampoco aquí predomina el terror pagano a los demonios sobre la fe inconmovible en el poder y la protección de Dios que se manifiestan en la persona de Jesucristo. «Es evidente la reserva del NT frente a las especulaciones sobre los demonios. Ello tiene su razón de ser, en primer lugar, en el hecho de que el NT no reflexiona en absoluto sobre los poderes tenebrosos, como hacen con evidente interés los seudoepigráficos. La otra razón es que los demonios han perdido la relativa autonomía que tenían durante todo el judaísmo tardío. El NT da fe de la victoria obtenida por Jesús contra los espíritus malignos, victoria de la que se beneficia la comunidad y que hace que la comunidad atraviese con éxito las tentaciones excepcionales de los últimos tiempos» [12]. Todo ello nos indica el punto crítico de referencia para entender y explicar la demonología del NT en sí misma y en cuanto prolongación y esclarecimiento de la revelación del AT.

Sobre esta base no vendrá mal destacar los *nombres* del diablo y su modo de *existencia,* tal como aparecen en los libros del NT.

En muchos lugares habla el NT de Satán o del adversario, del diablo y del demonio. No existe diferencia objetiva entre dichas denominaciones. En la narración de las tentaciones, el evangelista Marcos utiliza la expresión Satán (Mc 1,13), mientras que los paralelos hablan del diablo (Mt 4,1; Lc 4,2). La sinonimia continúa con toda naturalidad (Ap 12,9). Más raramente aparecen los títulos de Bel-

[10] Sobre la demonología neotestamentaria, cf. la bibliografía aducida anteriormente en la nota 3, así como M. Prager, *Satan,* en *Bibeltheol. Wörterbuch* II (²1962) 1008-1013; B. Noack, *Satanas und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie* (Copenhague 1948); P. Samain, *L'Accusation de Magie contre le Christ dans les Évangiles:* EThL 15 (1938) 449-490. En relación con Qumrán, cf. A. Dupont-Sommer, *L'instruction sur les deux Esprits dans le «Manuel de Discipline»*: RHR 142 (1952) 5-35.

[11] W. Foerster, *Δαίμων:* ThW II, 17.

[12] W. Foerster, *ibíd.,* 18 y 20.

cebú (Mt 10,25; 12,24.27; Mc 3,22) y Belial (2 Cor 6,15). Aparecen también en el NT los nombres de tentador (Mt 4,3; 1 Tes 3,5), enemigo (Mt 13,25.28.39; Lc 10,19; Hch 13,10), espíritu impuro, maligno (Hch 19,12.15; Ef 6,12 y *passim),* el maligno (1 Jn 2,13s; 5,19; Mt 13,19.38; Ef 6,16), el gran dragón (Ap 12,3; 13,2), la antigua serpiente (Ap 12,9; 20,2), el anticristo (1 Jn 4,3), el príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30; 16,11; Lc 4,6), el dios de este mundo (2 Cor 4,4 y *passim;* Ef 2,2), el fuerte armado (Mc 3,27 par.).

Las formas como el demonio aparece en los escritos del NT son diversas. Su aparición está descrita en categorías clásicas en la tentación del Señor (Mt 4, 1 par.). El modo de hablar con Cristo da derecho a pensar que el diablo le salió al paso en figura humana con la intención de influirle con sus palabras y hacerle caer. En las palabras de Cristo a Pedro (Mt 16,23; Mc 8,33) podría verse una confirmación de esa suposición. El título de «Satán» se puede también aplicar a un hombre. Esto hace más probable que el tentador pueda presentarse en figura humana. Según Pablo, Satán se disfraza de ángel de luz (2 Cor 11,14). Igualmente habla Pablo de un «ángel de Satán» o de un «enviado de Satán» que le golpea con los puños para que no se sobreestime (2 Cor 12,7). El diablo tiene, pues, para Pablo una figura angélica que ha de ser semejante a la figura humana. 1 Pe 5,8 agudiza simbólicamente la peligrosidad del enemigo. La comparación utilizada en ese texto permite representarse también al diablo en figura de animal. En esta misma línea van también las expresiones de «dragón» y «serpiente» utilizadas en otros momentos por el NT. Estas son las únicas figuras de animal que se atribuyen al demonio.

En general, el modo de existencia de Satán en los evangelios no es figurativo. El NT habla sobre todo del *poder* de Satán. Su realidad y eficacia se encuentran descritas en diversos grupos de afirmaciones. El poder de Satán se manifiesta, en primer lugar, en la lucha contra Cristo. Frente al reino de Dios está el reino de Satán. Satanás intenta difundir y consolidar su reino, y para ello se esfuerza en situar a los hombres bajo su señorío. Esta perniciosa influencia la lleva a cabo por diversos caminos. El NT registra con especial claridad la actividad perniciosa de Satanás en forma de tentación y de «posesión». Satanás ofrece a Cristo darle todos los reinos del mundo (Lc 4,6). Ello indica que Satanás se atribuye a sí mismo un señorío universal y tiene la pretensión de ser el príncipe de este mundo (cf. Jn 12, 31; 14,30; 16,11). Añádase el otro texto que caracteriza al diablo como el «mayor de los espíritus malignos» (Mt 12,24) y le atribuye un reino que no puede estar en discordia consigo mismo (Mt 12,25s par.). Satanás actúa sin descanso. Toda su actividad va contra Cristo y, por consiguiente, contra los hombres. El es quien siembra cizaña en el trigal (Mt 13,25.38s par.); él es quien roba de los corazones la palabra de Dios (Mt 13,19). Su poder es, sin duda, sobrehumano. No se arredra ante los apóstoles, como tampoco se arredró ante el Señor (Lc 22,31s).

Pero el poder de Satanás tiene frente a sí un poder aún mayor: el de Cristo: «El Hijo de Dios se manifestó para dar al traste con las obras del diablo» (1 Jn 3,8). Con una palabra así se tambalea desde su raíz todo el aparente señorío de Satanás. Para redimir a sus hermanos, Cristo asumió la misma carne que ellos, «para aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al diablo, y libertar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud» (Heb 2,14s). En su Hijo hecho hombre, Dios «desarmó a los principados y potestades y los expuso a la ignominia pública haciéndoles desfilar como vencidos en su cortejo triunfal» (Col 2,15). Por eso Cristo puede decir que el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado (Jn 16,11). Es claro, pues, que la revelación atestigua que en la lucha con los poderes de la tiniebla Cristo es ya de entrada el más fuerte y el que acaba venciendo. En consecuencia, cuando el NT habla de

Satanás y de los demonios, lo hace antes que nada en esta perspectiva económico-salvífica. Sólo en este marco se habla del destino y del proceder del hombre individual.

Satanás pone en peligro a quien cree en Cristo no sólo con perjuicios corporales, sino ante todo con el fracaso eterno. Este peligro no puede subestimarse. Por eso a todos se dirige la exhortación insistente a la vigilancia, a la resistencia decidida y a decidirse por Cristo contra Satanás. Cristo ha aparecido «para quitar los pecados, y en él no hay pecado... Pero quien comete el pecado es del diablo... Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado» (1 Jn 3,5-9). Así, pues, la Escritura atestigua sin lugar a duda que el pecado es la vía de acceso y la victoria de Satanás; que todo aquel que sucumbe al pecado, se aparta de Dios y de Cristo. Los creyentes saben que proceden de Dios; en cambio, el mundo está en poder del maligno (1 Jn 5,19).

Además del pecado, el NT conoce otro tipo de señorío del diablo sobre el hombre: es lo que llama *posesión*. Para todo este problema hay que acudir a la controversia en la cual los fariseos echan en cara a Jesús que está poseído (Jn 8, 48-53). Tener un mal espíritu o estar poseído no implica evidentemente, ya de entrada, que ese estado se manifieste del modo corporal determinado al que nosotros vinculamos hoy casi exclusivamente la expresión «poseso». Posesión genuina se considera la blasfemia (Jn 8,52s): es ésta una impiedad tan inaudita, que para la mentalidad de entonces no podía proceder sino del impulso del demonio. El demonio es aquel por medio del cual «está en acción el misterio de la impiedad» (2 Tes 2,7). Si la palabra διάβολος se deriva de διαβάλλειν, que significa «trastrocar», entonces el diablo es aquel que intenta trastrocarlo todo.

Este poder del desorden afecta a unos hombres más en lo anímico, a otros más en lo corpóreo. La malicia y la enfermedad entran básicamente en la misma categoría de «desorden», aun siendo cualitativamente diversas. Antes de examinar cada uno de los fenómenos de posesión corporal es preciso tener en cuenta este trasfondo más amplio. La posesión es una manifestación especialmente drástica del desorden del mundo. Pero con esa manifestación tiene también que ver lo que en la Escritura se anuncia sobre la victoria de Cristo. Los posesos de los evangelios, una vez curados, se convierten también en testigos de la impotencia del diablo y de la victoria de Cristo.

La victoria radical de Cristo no impide que la lucha vuelva a entablarse al final de los tiempos y con ardor nuevo. El riesgo de esta última prueba consistirá en que «el hombre impío, el hijo de perdición, el adversario, que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios» (2 Tes 2,3s), estará aliado con el diablo. «La venida del impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos y todo tipo de maldades, que seducirán a los que se han de condenar por no haber aceptado el amor de la verdad que les hubiera salvado» (2 Tes 2,9s). Pero quien escucha la voz de Cristo y le confiesa como la verdad viva (Jn 14,6), ése estará a salvo del poder de Satanás, incluso en trance tan difícil como será el de los últimos tiempos. Frente a esta amenaza mortal del diablo se alza la garantía: «El Señor Jesús le destruirá con el soplo de su boca y le aniquilará con la manifestación de su venida» (2 Tes 2,8). Todas estas indicaciones de la Escritura sitúan la relación del hombre con el diablo en el terreno de la decisión personal interna, es decir, en el terreno ético y religioso. Todo el mundo está llamado, todo el mundo está situado ante la decisión: Cristo o Satanás, gracia o pecado, traición o fidelidad.

Contemplando en una visión de conjunto la proclamación del NT sobre el tema de Cristo y del demonio, el demonio y el hombre, salta a la vista que la existencia del adversario de Dios es un hecho atestiguado por el NT sin lugar

a discusión. Satanás intenta someter a su señorío a todo el mundo. Pero es en el hombre donde más claramente se manifiesta su pasión antidivina. Y es en el hombre también donde más visible es —más aún que la pasión antidivina del diablo— el poder salvador, protector y vivificante de Cristo. El poder del diablo se quiebra, de un lado, por la fuerza de la palabra de Dios proclamada, y de otro, por la fe y por la entrega del hombre a esa palabra proclamada. Para defenderse del diablo no existe, según el testimonio del NT, ningún tipo de técnicas ni de prácticas o manipulaciones misteriosas. Magia y conjuro están del todo ausentes del mundo del NT. Contra Satán no existen otras armas que la proclamación de Cristo y la entrega confiada a Dios.

2. *De ángel a demonio*

El AT no había planteado el problema del origen de Satanás. En cambio, a la enseñanza del NT pertenece la afirmación de que el diablo y los suyos son ángeles caídos. La teología protestante discute en parte esta doctrina [13], pero en el acervo católico de fe es éste un elemento del que no se puede dudar [14].

En lo tocante a la caída de los ángeles solía acudirse normalmente al texto del Apocalipsis que describe la lucha de Miguel y sus ángeles con el dragón y los suyos (Ap 12,7.9). Hoy día están prácticamente de acuerdo los exegetas en explicar que esa descripción no se refiere directamente a algo del pasado, sino que, de acuerdo con lo propio de la apocalíptica neotestamentaria, sucesora del profetismo veterotestamentario, se refiere al presente y al futuro inminente [15]. El vidente quiere proporcionar a la comunidad de sus lectores una visión de la historia de la Iglesia de Cristo. Esto no quiere decir que esa revelación referida a la historia contemporánea y a los acontecimientos finales no signifique nada en relación con el pasado. Con los malos espíritus se hará en el juicio final por medio de Cristo aquello por lo que ellos se decidieron en la primera prueba a la que se vieron sometidos.

Por la caída de los ángeles abogan también otros testimonios del NT. Jesús dice que el diablo es homicida desde el principio, no afianzado en la verdad por no haber en él verdad ninguna (Jn 8,44). Poseer la verdad y perderla significa en el lenguaje de Juan vivir y dejar de vivir en Dios. Lo mismo piensa Pedro cuando dice que Dios no perdonó a los ángeles pecadores, sino que los sepultó en los abismos tenebrosos del infierno para tenerlos bajo custodia hasta el juicio (2 Pe 2, 4). También la carta de Judas habla de que algunos ángeles no conservaron su dignidad y están en adelante retenidos por Dios con cadenas eternas en la tiniebla para el gran día del juicio (Jud 6). Quien no quiera manejar a capricho estos testimonios no debería dar entrada a la duda sobre el hecho de la caída de los ángeles.

[13] Cf. a modo de ejemplo las reflexiones de Barth, KD III/3 (1950) 609-612 y 622s, que han de entenderse desde el punto de partida dialéctico. Lo que Barth pretende, que es poner de relieve lo absolutamente antidivino que es el diablo y los demonios, es legítimo; pero algunas de las consecuencias deducidas de ahí —por ejemplo, páginas 465s— no las considero válidas. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* II (Gütersloh ²1948) 157, y E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testamentes* (Stuttgart ³1947) 47s, se pronuncian por la caída de los ángeles.

[14] Con relación a temas como «espiritualidad pura», etc., remitiremos a las reflexiones correspondientes de la angelología precedente. Aquí nos ceñiremos al *pecado* de Satanás y de sus ángeles.

[15] Cf. A. Wikenhauser, *Die Offenbarung des Johannes:* RNT IX (³1959) 96s.

Con el hecho de que los ángeles pecaron y se precipitaron en el infierno, es decir, con el hecho de que unos espíritus celestes se trocaron en demonios, va conexo con razón otro problema: ¿qué *tipo* de pecado fue ése y cuál fue la cualidad específica de ese hecho? [16].

La Escritura dice una y otra vez que el origen de todo pecado es la soberbia: «No te dejes dominar en tus pensamientos y palabras por el orgullo, porque en él tuvieron origen todos los males» (Tob 4,14). Y aún con mayor claridad se afirma: «Que comienzo del orgullo es el pecado...» (Eclo 10,13). Con el peligro de la soberbia hay que tener, según Pablo, mucho cuidado, no sea que se merezca la sentencia que recayó sobre los ángeles (1 Tim 3,6). El hecho de que los ángeles pecaran por soberbia e incurrieran así en la sentencia condenataria se encuentra ampliamente confirmado en la Escritura [17]. La soberbia de los ángeles equivalió a una autodivinización. Ello les llevó a la ruina. Sólo Dios puede ponerse a sí mismo como fin último. Sea que los ángeles buscasen su plenitud en sí mismos o la buscasen en Dios, pero sin la gracia de Dios, el hecho es que pretendieron ser iguales a Dios en autonomía y en señorío.

Aunque la revelación nos da derecho a afirmar que el pecado de los ángeles es un pecado de soberbia, con ello no hemos dicho todavía nada sobre el difícil problema de cómo un hecho así puede suceder entre criaturas tan perfectas como ellos. Karl Barth intenta liquidar la dificultad con la afirmación siguiente: «Un ángel de verdad no hace lo que en esta doctrina de los ángeles se atribuye a una parte de los mismos (imaginación oscura y desatada aplicada a este caso)» (KD III/3, 623).

Frente a esta apreciación de Barth hay que dejar bien sentado que es precisamente en la caída de una parte de los ángeles donde está en acción el «mysterium iniquitatis» (2 Tes 2,7) en sentido estricto. La maldad como tal, y en primer lugar la transformación de los ángeles en poderes de la tiniebla, es y seguirá siendo siempre un misterio. El misterio que implica toda actuación antidivina es tanto más indescifrable cuanto más perfectos son los seres que se vuelven contra Dios. Para que tanto una prueba como la decisión pecaminosa contra Dios sean posibles es preciso postular que los ángeles vivieron en un estado previo a la contemplación de Dios (posesión esta inamisible) donde cabía aún una decisión. Por eso es opinión común en teología que, aunque los ángeles al ser creados recibieron la gracia sobrenatural de la participación en la vida de Dios, les era aún posible negarse a entregarse definitivamente a Dios. No sabemos si la prueba consistió en un mandato puesto por Dios exclusivamente para probar a los ángeles. No pocos teólogos aducen razones en favor de esa opinión. (Según Suárez y Scheeben, la prueba debió de consistir en que Dios anunció a los ángeles la encarnación del Logos; cf. R. Haubst, *Engel:* LThK III, 871). Pero es también sostenible la opinión de que fue simplemente la soberbia de los ángeles lo que les hizo ponerse a sí mismos en el centro y decidirse así contra Dios. En todo caso, hay una diferencia entre la caída de los ángeles y la del hombre: en la caída de los ángeles faltó la tentación venida desde fuera.

[16] Cf. A. Winklhofer, *Traktat,* 33-53; del mismo, *Die Welt der Engel* (Ettal 1961) 97-104, así como la amplia colaboración de Ph. de la Trinité, *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit,* en el volumen *Satan* de «Études Carmélitaines» (París 1948) 44-85.

[17] La idea de que el pecado de los ángeles fue un pecado carnal se basa en una exégesis equivocada de textos bíblicos y es incapaz de aducir a su favor una prueba correcta de Escritura; cf. Diekamp-Jüssen, *Kath. Dogmatik* II (Münster 1952) 75. Sobre el pecado de soberbia, cf. las reflexiones de Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 63, a. 2 y 3.

Cuando el ángel peca, cuando se alza contra Dios, lo hace con una mayor energía y libertad de decisión que el hombre. La razón de esta diferencia de intensidad es que los ángeles son espíritus puros y poseen una naturaleza más perfecta que el hombre. Por eso es la prueba de los ángeles única e irrepetible. La negativa contra Dios se traduce en los ángeles en un total endurecimiento y en una total fijación negativa de su voluntad. Ello excluye toda posibilidad de conversión. El hecho y la conciencia de estar eternamente relegados e indisolublemente encadenados al mal refuerzan este estado y lo convierten en una tortura inimaginable. En lo tocante a las potencias cognoscitivas, volitivas y activas, podemos concluir que el ángel caído, el demonio, sigue teniéndolas, aunque obnubiladas y desviadas.

A consecuencia de su pecado, los ángeles fueron arrojados al infierno. En el juicio final se escuchará: «¡Id, malditos, al fuego eterno preparado para el demonio y sus ángeles!» (Mt 25,41). Este fuego es perdición eterna (Mt 10,28), ruina (Mt 7,13), castigo eterno (Mt 25,46; Ap 20,10), tiniebla donde habrá llanto y rechinar de dientes (Mt 8,12; 13,42.50). La teología ha intentado una y otra vez pintar la situación de marginación eterna aludida por las palabras de la Escritura. Pero ni la imaginación ni el lenguaje humanos cuentan con medios para expresar, siquiera aproximativamente, lo que debe ser la condenación. Todo lo que la teología hace por conocer la caída de los ángeles no son más que precarios intentos de explicación.

De cuando en cuando vuelve a surgir quien se pregunta por el número de los ángeles caídos (cf., por ejemplo, Agustín, *De civ. Dei* XI, 23; Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 63, a. 9). Pienso que todo lo que sea barajar números está fuera de lugar. El problema de la predestinación es un misterio tan privativo de Dios, que nosotros no podremos nunca conseguir un saber preciso sobre el destino concreto de nadie. Más justificado me parece preguntarse por la caída común de los ángeles. La frase del fuego preparado para el demonio y sus ángeles (Mt 25,41), la acusación de los fariseos de que Cristo expulsa los malos espíritus por Belcebú, príncipe de los demonios (Mt 12,24), y la expresión «el dragón y sus ángeles» (Ap 12,7) inducen a concluir que existe un jefe supremo a quien los demás ángeles secundaron en su caída. Tomás de Aquino dice acertadamente: «El pecado del primer ángel fue causa del pecado de los demás. Pero no fue causa en cuanto que influyera en ellos por necesidad, sino que les extravió por persuasión» (*S. Th.* I, q. 63, a. 8: DThA IV, 373s).

La afirmación de la Escritura según la cual los demonios son también criaturas de Dios, y como tales, buenos, está corroborada por el magisterio extraordinario. El Lateranense IV, del año 1215, se vio en la obligación de establecer lo siguiente: «Creemos firmemente y confesamos con sincero corazón... que Dios es el único origen de todas las cosas, el Creador de lo visible y de lo invisible, de lo espiritual y de lo corpóreo... El diablo y los demás espíritus malignos fueron creados por Dios buenos por naturaleza, pero por sí mismos se hicieron malos» (DS 800/NR 171). Con ello se rechaza todo dualismo, toda explicación del mundo a base de dos principios: uno originalmente bueno y otro originalmente malo. Conviene resaltar, por otra parte, que ninguna criatura personal, aunque creada por Dios, está por su mismo ser confirmada en el bien. Las criaturas espirituales todas, tanto los ángeles como los hombres, no quedan confirmadas en el bien sino por la gracia, y supuesta la cooperación de la criatura, hecha posible por la gracia. Por eso, ni ángeles ni hombres están eximidos de la decisión, por o contra Dios. El ángel que se trocó totalmente en antagonista de Dios intenta desde entonces, sin descanso, hacer que el hombre, que todavía está en la etapa de decisión, se revuelva también contra Dios y contra Cristo.

3. *Los demonios y el mal en el mundo*

Nuestras reflexiones sobre Satán quedarían cojas si nos limitáramos a tomar nota de que, en su existencia anterior a la historia y en la etapa histórico-salvífica de la vida de Jesús, se revolvió contra Dios. La historia de la salvación no ha terminado aún, y el juicio final contra los demonios está aún pendiente. Hasta el regreso de Cristo, el mundo sigue siendo el escenario de la lucha entre el reino de Dios y el de Satán: los poderes demoníacos, aunque vencidos ya radicalmente con la victoria de Cristo en la cruz, siguen teniendo la posibilidad de actuar limitadamente tentando y pervirtiendo al hombre. Pero a la vez está también en acción la victoria de Cristo, defendiendo y protegiendo a su Iglesia.

a) Tentador y seductor.

1 Pe 5,8 atestigua que en el tiempo de la Iglesia sigue ejerciendo el diablo en el mundo una labor de tentación y perversión. El apóstol Pablo, de acuerdo con las concepciones del judaísmo tardío, piensa que las regiones aéreas o espacios celestes están habitados y dominados por los poderes demoníacos (Ef 2,2; 6,12). Lo decisivo en esta afirmación no es la localización, sino la posibilidad de un influjo amplio y potente de lo demoníaco en todo el mundo [18].

Los preliminares más bien especulativos de nuestra afirmación histórico-salvífica no podemos tratarlos aquí más que a grandes rasgos. Para determinar más exactamente la influencia del diablo en el hombre es necesario preguntarse antes qué cualidades tiene el diablo que le hagan capaz de una actividad así. Sus potencialidades sobrenaturales y éticas han quedado eliminadas con el pecado. No le quedan, por tanto, más que las potencias naturales. Son ellas lo único que, con permisión de Dios, puede poner en juego a la hora de tentar al hombre. Nunca puede un ser espiritual creado influir en el hombre como influye Dios. Dios capta al hombre, lo mueve y lo toca con su gracia desde dentro. Un espíritu creado no tiene más medios para influir en otro espíritu creado que el adoctrinamiento o la persuasión, así como el influjo en su apetito sensible provocando determinados afectos. Pero es prácticamente imposible describir exactamente un influjo interno de este jaez. Sobre lo que sucede en el interior del hombre no podemos emitir más que enunciaciones muy precarias, y más si se trata de describir el influjo ejercido por los demonios. Normalmente no nos es siquiera posible analizar el influjo ejercido por un hombre sobre otro hombre. Cuanto más intensa es la corriente unitiva que circula entre un hombre y otro, tanto más difícil es por lo general diseccionar e identificar lo que allí está ocurriendo. A pesar de todas esas dificultades, hay que intentar una explicación. Y un elemento de esa explicación es que sólo a través de la fantasía se puede influir en el interior del hombre. Los sentidos externos son el factor primario de todo el conocimiento humano. La fantasía, en cambio, es el sentido interno que asume el objeto exterior y lo traslada al interior del hombre. La fantasía trabaja con una multitud de imágenes que pueden relacionarse entre sí y provocarse mutuamente. Y, a su vez, de la captación de la sensibilidad interna se sigue el apetito sensitivo. Es, por tanto, en el campo de la fantasía donde se dan en el hombre los influjos del diablo, ya que la fantasía es el ámbito natural del influjo externo y la «combinación» entre interior y exterior. Pero la influencia de Satán en la libertad agraciada del hombre tiene siempre sus límites.

[18] Sobre este influjo, cf. A. Winklhofer, *Traktat,* 71-103, 105-169; del mismo, *Die Welt der Engel,* 107-116.

Al intentar pervertir al hombre, el diablo «juega con ventaja» en cuanto que ya consiguió pervertir al primer hombre. A consecuencia de ello, todos los hombres están tarados con la culpa original y predispuestos así para una influencia ulterior. Esta afirmación implica dos cosas: la primera, que todo hombre es permeable a la tentación de Satanás; la segunda, que eso no quiere decir que toda tentación haya que atribuírsela al diablo, ya que en el hombre herido por el pecado original puede surgir la tentación por sí misma [19]. En consecuencia, la teología tiene la posibilidad de dar fe de que existe la tentación diabólica; pero no puede, en cambio, decidir con seguridad si una determinada incitación al pecado procede o no directa y exclusivamente del demonio [20].

Cuando su tentación tiene éxito de hecho y logra provocar que alguien se decida contra Dios, entonces se intensifica y afianza aún más el señorío del diablo sobre el hombre. No cabe duda ninguna de que el evangelio, cuando habla de lo mortalmente peligroso que es el encuentro con el demonio, coloca ahí el acento principal. El *pecado,* en todas sus formas y en todos sus grados, constituye la baza de Satanás. Ante un peligro así no es que el evangelio impulse al hombre a la angustia existencial, pero sí le pone en guardia contra la desidia y el engaño, «para que no seamos engañados por Satanás, pues no ignoramos sus propósitos» (2 Cor 2,11).

El pecado es el modo libre de caer en manos del demonio. Pero existe otro modo diverso de caer en sus manos: es lo que solemos llamar *posesión.* De ella hablamos ya a propósito de la demonología del NT. Aquí quisiéramos ceñirnos al sentido estricto del concepto y entender por posesión el estado resultante de que Satanás se apodere del cuerpo de una persona. Puede ser —ésta sería la forma fuerte de posesión— que el demonio disponga prolongadamente del cuerpo de un hombre y use de él como si el demonio mismo fuese el alma del hombre poseso. La posesión puede llegar a tanto que Satanás «posea» totalmente a su víctima, de tal modo que la actividad demoníaca suplante las potencias anímicas superiores del hombre e incluso su conciencia *(obsessio, possessio, insessio).* Si la traba no afecta más que a una parte de la personalidad, se habla hoy de circunsesión *(circumsessio).* Para todo el conjunto de la problemática remitiremos en adelante a la bibliografía especializada. Una primera información la proporcionan K. Rahner, *Besessenheit:* LThK II (1958) 298-300; J. Michl, *Satán:* CFT IV, 212ss; M. Prager, *Besessenheit,* en *Bibeltheol. Wörterbuch* I ([2]1962) 122-126; A. Winklhofer, *Die Welt der Engel,* 117-119 y 173-181 (= n. 45). Sólo la medicina especializada puede precisar el límite entre la posesión y los fenómenos patológicos «naturales», sobre todo cuando se trata de enfermedades mentales en sus diversas formas (cf., por ejemplo, K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie* [Heidelberg [7]1959]). Desde la revelación, notemos nada más que no hay por qué ver una contradicción absoluta entre enfermedad y posesión. Ambas son, aunque en puntos distintos, resultado del gran desorden introducido en el mundo por el demonio y el pecado. En tiempos anteriores a los nuestros, la enfermedad significaba un deterioro de la relación con el cosmos, un trastrueque de la propia vida

[19] «En este sentido, Satanás no es la única causa de todo pecado, ya que no todos los pecados se cometen por iniciativa del diablo, sino que muchos lo son por libre autodeterminación y por corrupción de la carne» *(S. Th.* I, q. 114, a. 3: DThA VIII, 225).

[20] Ni siquiera la psicología más rigurosa puede arriesgar comprobaciones últimas. Pero existe el peligro de que una psicología menos científica atribuya a influjo demoníaco hechos anímicos normales y anormales que no hay por qué considerar de origen diabólico.

y con ello una postura deficiente en el plano de la relación con Dios. Existía una sensibilidad extremadamente viva para ese tipo de defectos y se intentaba darles una interpretación ética. Enfermedad y posesión no diferían gran cosa. En ambas, sobre todo tal como las presentan los evangelios, se trasluce la postración y el estado de indefensión desnuda y terrible del hombre falto de redención. El NT atestigua que de Cristo se pedía que curase tanto la posesión como la enfermedad, y aun hoy día sigue la Iglesia con el exorcismo y la unción de los enfermos asignando al hombre la victoria de Cristo (cf. en el volumen conjunto titulado *Satan* de «Études Carmélitaines» la colaboración de F. X. Marquart, *L'exorciste devant les manifestations diaboliques* (París 1948) 328-348; además, A. Rodewyk, *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum* (Aschaffenburg 1963). A pesar de que constan consignados rasgos auténticos de posesión (cf. T. K. Oesterreich, *Dämonische Besessenheit* [Langensalza 1921] 5, con enumeración de ejemplos de todos los siglos), es en extremo difícil comprobar irrebatiblemente este hecho. El examen del hecho prescrito por el Ritual Romano *(Rit. Romanum,* tít. XII: *De exorcizandis obsessis a daemonio* [Roma 1952] 839) exige conocimientos especiales de medicina. Por eso es imprescindible que en casos así colaboren el médico y el pastor.

Es decisivo para la teología el problema de si en nuestros días sigue habiendo casos de auténtica posesión. La respuesta ha de ser muy precavida. Parece demostrable en casos de magia pagana y de dependencias inexplicables, del tipo de las que se refieren abundantemente en los territorios de misión. Lo cierto es que nuestro conocimiento de muchos fenómenos naturales se ha hecho más hondo y que la psicología, el conocimiento del hombre, de sus fuerzas corporales y anímicas, y de su patología se han ampliado tanto, que podemos explicar e interpretar de otro modo fenómenos sobre los cuales en otros tiempos habría recaído sin lugar a duda el diagnóstico de posesión. Además de la posesión misma, que considero posible, son mucho más frecuentes los fenómenos no genuinos de posesión. La historia de la demonología conoce una serie de ejemplos muy notables de ese tipo de estados de neurosis. Pero al hablar de posesiones aparentes no hay por qué diluir ni considerar irrelevante el influjo del diablo. El hecho de que sucedan ese tipo de trastornos del proceder humano se debe, en último término, a una fisura de la naturaleza humana, fisura que no tiene su razón de ser primaria en el orden de la creación, sino que nace del pecado. Y puesto que el pecado entró en el mundo por el demonio, tales trastornos de la personalidad humana pueden traslucir algo del señorío indirecto del diablo. Por tanto, cuando en un caso concreto se niega que se dé posesión en el sentido teológico estricto del término, eso no quiere decir que se niegue que el orden natural está trastornado por el demonio. Lo único que se hace es establecer otro tipo de comprobación.

Se da, pues, la tentación y se da el señorío interno del diablo sobre un hombre en caso de que la tentación tenga éxito y en tanto dure el estado pecaminoso. Existe también la posesión de un cuerpo humano por el demonio. Pero la revelación registra además un tercer camino por el que el demonio intenta arrastrar a la negativa contra Dios: produciendo desde fuera, de modos diversos y en diverso grado, males, taras y perjuicios físicos. La Escritura atestigua estos hechos, y el modo como los describe da derecho a afirmar que el diablo, como criatura perteneciente al cosmos, se sirve para sus propósitos de elementos creados. También aquí es extraordinariamente difícil determinar en cada caso si algo que sucede dentro del cosmos (una catástrofe natural, por ejemplo) se explica por sí mismo o ha de atribuirse a influjo demoníaco. En este punto, gracias al progreso de las ciencias, nuestro tiempo piensa con más objetividad que nuestros predecesores. Y, sin embargo, hay que seguir afirmando que Satanás y sus ángeles, como cria-

turas que son, entran en el conjunto del cosmos y pueden ejercer un influjo pernicioso sobre las criaturas no humanas en la medida en que Dios se lo permita.

Con todo nuestro tema estamos, en el fondo, tocando el problema del sentido histórico-salvífico del mal en el mundo [21]. La revelación enseña que Dios creó el mundo y lo conduce hacia el fin último de su propia glorificación, fin para el cual lo creó. En el conjunto del acontecer del mundo, la actividad del diablo no es constructiva, sino destructiva; pero está totalmente enclavada en el marco de la soberanía de Dios, lo cual hace que incluso ella esté determinada por una orientación teleológica superior. Esta es, en resumen, la respuesta que de muchos modos suele darse. Pero no basta. La teología tiene que dar respuesta a un «por qué» más hondo. Hay que remitir al juicio que Dios pronunció sobre el mundo desde el primer pecado. Esta sentencia (y el mal como resultado de la misma) se cumplió al ser ajusticiado Jesús en la cruz. El castigo quedó radicalmente levantado, pero están aún pendientes la sentencia final y la redención definitiva. Entre tanto seguirá, pues, gravitando sobre cada hombre y sobre la humanidad en su conjunto el juicio de Dios, pero un juicio que tiene la gracia como meta. En este gran plan salvífico de Dios se enmarca la acción de Satanás, y el mal que de él procede es una parte del juicio de Dios. Si Dios no reduce definitivamente el mal en el mundo, si no traba la actividad de Satanás y de sus demonios, es por la redención definitiva, en interés de un orden en el cual Dios sabe sacar bien incluso del mal.

b) Discreción de espíritus.

Además de los tipos aludidos de influjo demoníaco en el hombre, suceden en el mundo cosas que al hombre le resultan terribles y peligrosas y a las cuales se suele atribuir de modo específico el carácter de lo demoníaco. A este orden de cosas pertenecen multitud de fenómenos ocultos, hechos en los que están en juego cierto tipo de fuerzas desconocidas, no perceptibles para la mirada normal e inexplicables (aún) por métodos científicos y psicológicos, y donde no es raro que se produzcan efectos del todo extraños (por ejemplo, magia, encantamientos, adivinación, espiritismo, etc.). No es preciso que tales fenómenos produzcan perjuicios; basta que provoquen intranquilidad, desconcierto y miedo. El hombre del siglo xx, ese hombre que pretende ser tan sobrio, muestra por esos fenómenos mágicos y ocultistas un interés asombrosamente variado y candente. Por eso parece necesario que precisamente en este terreno se precise con claridad el campo de las fuerzas naturales y el de las demoníacas.

Es posible que un hombre produzca un perjuicio a base de fuerzas diabólicas. Pero eso sólo hay que admitirlo como hecho cuando falla toda otra explicación natural de dicho fenómeno. La parapsicología nos da hoy una explicación satisfactoria de muchos hechos hasta ahora inexplicables. El hecho de que la parapsicología comience a desplazar términos como ocultismo y espiritismo es un signo de que estos problemas han comenzado a abordarse con seriedad científica. La parapsicología tiene muy viva conciencia de que no todas las oscuridades, ni mucho menos, están ya explicadas, sino que es ahora cuando se está empezando a dilucidar ese tipo de fenómenos. La parapsicología comprueba que los hombres, unos más y otros menos, y algunos en grado notable, llevan en sí ocultas fuerzas que pueden no conocer ellos mismos (telepatía, telestesia, telequinesis y teleplastia) (cf. R. Tischner, *Ergebnisse okkulter Forschung* [Stuttgart 1950]; R. B. Rhine, y R. Tischner, *Die Reichweite des menschlichen Geistes* [Stuttgart 1950]).

[21] Cf. el estudio de Ch. Journet, *Le Mal. Essai théologique* (Brujas 1961).

Pero estos resultados de la moderna investigación no son razón suficiente para que no pueda atribuirse ya a influencia diabólica ningún tipo de fenómenos ocultos. Como ya he destacado repetidamente, frente a cada hecho concreto se impone precaución y examen riguroso, cosas para las que el pastor no se basta a sí mismo. Sobre todo ello, cf. también H. Bender, *Parapsychologie:* LThK VIII (1963) 84-90 (bibliografía).

c) Presencia del demonio en la historia.

De las criaturas no dotadas de razón se distingue también el hombre por no estar enmarcado como simple objeto en el curso del acontecer mundano y salvífico: al cooperar él por medio de su decisión personal, los acontecimientos se hacen *historia.* Consciente de esta su función, intenta valorar el significado del acontecer y captar el sentido de los sucesos. En consecuencia, no basta con conocer el acontecer histórico ni con comprender la marcha de ese acontecer. Es preciso preguntarse, en conexión con lo anterior, cuáles son los factores que impulsan al hombre mismo. ¿Se puede hablar de un influjo moral o mágico del diablo de modo que esté justificada la expresión de «historia endemoniada»? [22].

Lo característico de la historia es la impronta de las decisiones personales humanas. Según eso, se puede decir que la historia está «endemoniada» cuando en la acción del hombre el mal desborda y desplaza al bien. La vía normal por la que la historia se ve endemoniada es la entrega del hombre al mal, al pecado, supuesta la proclividad inmanente del hombre a partir del pecado original. El acento recae en lo ético-religioso, no en lo mágico. Lo mismo ocurre en todos los puntos decisivos de la relación existente entre el hombre y el diablo. Usado en un sentido totalmente genérico, el término «mágico» denota un hecho donde intervienen fuerzas oscuras, desconocidas e impalpables. En este sentido, el misterio del mal tiene también algo de mágico, en cuanto nos es y sigue siendo incomprensible en sus zonas naturales más hondas. Pero el mal no admite la denominación de «mágico» ni con ello se amengua o se descarta el querer libre y la responsabilidad definida del hombre. Lo determinante del demonismo histórico es eso precisamente: que el hombre, al igual que el diablo mismo, puede a ciencia y conciencia apartarse de Dios y del bien y, obcecado por la pasión e internamente obstinado, ponerse del lado del mal [23]. Por eso la historia estará endemoniada en la medida en que los hombres sean infieles a Dios y se pongan al servicio del diablo. Eso es lo decisivo, el hecho mismo; y no el que eso suceda a luz pública o en privado, llamando la atención o pasando inadvertido. De modos muy distintos, la irrupción de Satanás en el tiempo se hace realidad histórica [24].

El influjo de Satanás se hace especialmente efectivo allí donde los hombres se ven degradados a la condición de masa. Una vez despersonalizado, el hombre resulta mucho más vulnerable a la perversión demoníaca. Este peligro se hace

[22] Más detalladamente D. Zähringer *Dämonisierte Geschichte?:* BM 34 (1958) 7-15; cf. A. Winklhofer, *Traktat,* 187-223; del mismo, *Die Welt der Engel,* 120-123.

[23] Cf. el estudio de F. J. v. Rintelen, *Dämonie des Willens. Eine geistesgeschichtlichphilosophische Untersuchung* (Maguncia 1947).

[24] El concepto usado multitud de veces de «personalidad demoníaca» (cf., por ejemplo, K. Holl, *Über Befriff und Bedeutung der dämonischen Persönlichkeit,* en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tubinga 1928) está caracterizado por los dos términos «poder» y «masas». Dado que esta última forma de manifestación es la que me parece más inminente en la situación presente, me limitaré a ella. Sobre el tema «poder», cf. R. Guardini, *El poder,* Ed. Cristiandad, Madrid ^{3}1977.

aún más patente si se añade el fenómeno de la sugestión masiva [25]. La sugestión masiva uniforma el valor y la fuerza de los individuos, dificulta o impide las decisiones personales y tiende a eliminar la responsabilidad del individuo, la función de la conciencia individual. Los afectos se excitan, las pasiones se suman, la lógica se reduce. Ello hace que una masa excitada raramente desemboque en algo bueno; lo más normal es que se convierta en juguete de la pasión del poder egoísta y arbitrario y de cualquier tipo de impulso demoníaco. La historia puede verse endemoniada allí donde, al divinizarse el poder en forma individual o colectiva, se degrada la personalidad humana por el terror, la angustia, la propaganda y la sugestión, y pasa a ser manejada para el mal como parte de una masa amorfa.

La revelación asegura que al hombre se le ha otorgado el dominio de sí mismo y de la naturaleza en orden a ejercer un señorío acorde con el plan creador de Dios. Con el pecado del primer hombre, provocado por la tentación de Satanás, ese señorío sufrió un rudo golpe. Las fuerzas de la naturaleza se vuelven contra aquel que se vuelve contra Dios. Su señorío no volverá a ser espontáneo y armónico. Quedará marcado por la maldición, quedará trastornado por el diablo. Preñado de peligros y de injusticia, pasará a ser esfuerzo y lucha. La vida humana, toda la existencia cristiana es en adelante lucha por el bien y contra el mal. La historia, y también la historia de la salvación, es en adelante lucha por el señorío del bien contra el mal. Es la empresa, bajo el asedio del diablo, por restablecer el señorío de Cristo. No hay que olvidar que en tanto llega la parusía, la eficaz labor del diablo forma parte de la historia. Pero esto no significa aún endemoniamiento. Sólo se puede hablar así cuando el bien pasa casi por completo al segundo plano y el mal asume el mando virulentamente.

El Apocalipsis de Juan presenta toda la historia de la Iglesia como una lucha permanente y a veces enconada con el diablo y su señorío, contrario al reino de Cristo. A pesar de todo, el Apocalipsis destaca que no puede dudarse de la victoria de Cristo, quien en su segunda venida se manifestará glorioso; pero destaca, por otra parte, que en la lucha entablada al fin de los tiempos volverá a aparecer el anticristo [26] con renovada virulencia como representante del diablo. Este último intento de endemoniar la historia tropezará con el poder del Redentor, y tropieza ya con él día a día, pues en Cristo se ha encontrado el diablo con alguien que es más fuerte que él y que le vence. A veces puede parecer que en este mundo el vencedor es el diablo. A veces puede parecernos que la historia está endemoniada en extremo. A pesar de estas apariencias, el resultado de la lucha será la derrota del demonio, quien será arrojado al abismo «para toda la eternidad» (Ap 20,10). A los hombres de todos los tiempos se dirige el aviso de san Agustín: «Cuanto mayor parezca el poder de los demonios, tanto más firmemente debemos asirnos al Mediador. Por él nos elevamos del ámbito más bajo al ámbito más alto» [27].

d) Defensa frente al demonio.

En Cristo ha encontrado el diablo a su Señor. En él se quiebra el señorío aparente de los demonios. Por Cristo quedará Satanás reducido en el día de la parusía a la absoluta impotencia. El modo mejor y más eficaz de prevenirse contra los

[25] Cf. W. Pöll, *Suggestion. Wesen und Grundformen* (Munich 1951).

[26] No podemos emprender aquí una discusión detallada de la figura del anticristo. Véase, a este respecto, R. Schnackenburg, K. Rahner y H. Tüchle, *Antichrist:* LThK I (1957) 634-638. De él habla el NT con énfasis (2 Tes 2,3; 1 Jn 2,18.22; 4,2s; 2 Jn 7; Ap 11,7; 13; 19,19; cf. Mt 24,24; Mc 13,21s).

[27] *De civ. Dei* XVIII, 18.

ataques del demonio es confiarse al poder de Cristo. El evangelio nos muestra cómo Cristo expulsó demonios, cómo mantuvo a raya sus impulsos perversos con órdenes expresas y con signos extraordinarios (Mc 1,25; Lc 4,34), cómo otorgó a sus discípulos el poder de hacer lo mismo (Mc 16,17). Pero según sus propias palabras, y a los ojos de los apóstoles, esa liberación de los posesos no es más que una parte de la estrategia contra el diablo. Mucho más importante es prevenirse ya de antemano contra todos los ataques y ponerse en todo caso a buen recaudo contra el influjo del maligno. La vigilancia, el ayuno, la oración y la ascesis preservan [28]. Con la oración van unidas la vigilancia y una fe fuerte (1 Pe 5,8; Ef 6, 16). Los creyentes en Cristo tienen medios claros y seguros de defensa contra Satanás. Todas esas citas del NT indican que la defensa contra el diablo no se sitúa primariamente en medios y signos externos: debe comenzar por el interior, debe ser positiva y consistir en el robustecimiento sobrenatural. Se puede decir que la mejor defensa contra todos los demonios, tanto cuando intentan perjudicar nuestra vida exterior como cuando intentan trastornar la interior, es una vida fundada y afianzada en la fe, en la gracia y en la comunión con Cristo. Quien cumple incansablemente la llamada de la gracia a la santidad está fortificado siempre y desde dentro.

Existen además, junto a esta forma fundamental, formas especiales de protección. Desde siempre ha habido en el mundo multitud de medios mágicos de defensa. De ellos no está del todo libre nuestro tiempo, aun cuando no siempre se tome en serio ni al diablo ni a tales medios. La Iglesia cuenta, en cambio, con medios genuinos de defensa. En ellos actúa la fuerza vencedora de Cristo. Se trata de los sacramentales: consagraciones, bendiciones y exorcismo.

En el *exorcismo,* tal como la Iglesia lo practica, no hay rastro de magia. Lo único determinante en este caso es el modelo de Cristo, quien por medio de una orden verbal expresa mandaba al mal espíritu que se alejara (Mc 1,12; Lc 4,35) y dio a sus apóstoles la promesa y el poder de hacer ellos lo mismo (Mc 16,17). Los dos elementos esenciales del actual exorcismo en la Iglesia son la invocación del nombre del Señor y la conminación al demonio para que se aleje. Las palabras que imploran se dirigen a Dios; las que ordenan, al diablo. La ejecución del exorcismo propiamente dicho es un problema más bien jurídico, que no es preciso tratar aquí. Importante desde el punto de vista teológico nos parece aludir al exorcismo que se realiza en el rito bautismal. Algunas de las expresiones de este rito hacen pensar que dicho exorcismo se pensó en parte para posesos de verdad. En un principio se llevaba a cabo con adultos que habían tomado parte en el culto pagano. Se consideraba que los dioses eran demonios, y darles culto era entrar en connivencia con el diablo (cf. 1 Cor 10,14-22). De ello debían ser liberados los catecúmenos. El exorcismo bautismal no es, pues, razón para que se afirme que por el pecado original el diablo habita personalmente en el hombre. El exorcismo bautismal pretende únicamente eliminar aquellos influjos demoníacos que podrían impedir los efectos del bautismo. Es una declaración de guerra contra todos los poderes malignos y adversos, y debe ser valorado en el marco de toda la acción (cf. sobre todo ello F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual* [Paderborn 1909]). Por lo demás, hay que tener en cuenta que el bautismo como tal (en un nuevo rito, sobre todo en el del bautismo de niños, quizá no exista exorcismo propiamente dicho [cf. *Constitución sobre la*

[28] El Señor mismo se valió del medio de la oración (Lc 22,31; cf. Mt 26,41). La liturgia pide frecuentemente protección contra la intervención del diablo. Así, por ejemplo, en la colecta del domingo XVII después de Pentecostés. Cf. E. v. Petersdorff, *De daemonibus in Liturgia memoratis:* «Angelicum» 19 (1942) 324-339.

liturgia, art. 67]), como muerte y resurrección con Cristo que es (Rom 6,3-14), es ya en sí mismo un rechazo del influjo demoníaco.

Unido a las palabras que se pronuncian en tales acciones va el uso del signo de la cruz. Esto atestigua que la Iglesia no puede llevar adelante la lucha contra Satanás y los demonios más que con la fuerza de Cristo, fuerza cuya manifestación más poderosa fue la impotencia del Gólgota. La pertenencia a Cristo en la entrega de una fe responsable, la comunicación sacramental de la redención, la confianza en la virtud vencedora de la cruz son la mejor defensa contra toda tentación diabólica e incluso contra toda superstición y contra todo miedo injustificado a los demonios.

Como resumen de las ideas expuestas a lo largo de esta sección de forma meramente esquemática, diremos que la enseñanza de la revelación y de la teología acerca del diablo es muy sencilla y clara, ciertamente seria, pero no alarmante. Sin embargo, debido a la múltiple debilidad física, psíquica y moral de la naturaleza humana, esa enseñanza a menudo se ha entendido y aplicado equivocadamente y ha llevado a omisiones, exageraciones y deformaciones condicionadas por el momento histórico. Nuestro tiempo ha superado muchos de esos defectos. Pero, además de no estar del todo liberado de los mismos, ignora o relega muchas veces la implacable seriedad ético-religiosa que constituye el verdadero núcleo de la existencia y eficacia del diablo. En primera plana aparecen determinados fenómenos demoníacos con un sentido sensacionalista y acrítico. Pero las consecuencias religiosas y morales que proceden del hecho de que nuestra existencia cristiana esté amenazada por una connivencia con el diablo no se ponderan suficientemente. Para defendernos contamos no sólo con medios concretos, sino con el poder de Cristo a través de la fe. Esta situación exige del cristiano una postura de repulsa incondicional al diablo y a los demonios. Tal repulsa será más necesaria que nunca en los últimos tiempos.

DAMASUS ZÄHRINGER

BIBLIOGRAFIA

Amadou, R., *Das Zwischenreich. Vom Okkultismus zur Parapsychologie. Würdigung und Kritik der internationalen Forschung* (Baden-Baden ²1960).

Andres, F., *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie* (Paderborn 1914).

Bächtold-Stäubli, H., *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (Berlín 1927ss).

Bauer, J. B., *Libera nos a malo:* VD 34 (1956) 12-15.

Bauer, P., *Der moderne Aberglaube und seine Überwindung* (Stuttgart 1950).

Bender, H., *Parapsychologie:* LThK VIII (1963) 84-90 (bibliografía).

Bernhart, J., *Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung* (Munich 1950).

Böcher, O., *Dämonenfurcht und Dämonen Abwehr* (Stuttgart 1970).

Darlap, A., *Demonios:* SM II (Barcelona 1972) 143-149.

Dhorme, E., *La démonologie biblique* (Hommage W. Fischer; Montpellier 1960) 46-54.

Duhm, H., *Die bösen Geister im Alten Testament* (Leipzig 1904).

Foerster, W., *Δαίμων:* ThW II (1935) 1-20.

— *Σατανᾶς:* ThW VII (1964) 151-164.

Foerster, W., y Rad, G. v., *Διάβολος:* ThW II (1935) 70-80.

Fremgen, L., *Das Dämonische in christlicher Schau* (Bielefeld 1947).

Haag, H., *Teufelsglaube* (Tubinga 1974).
Hebensperger, J. N., *Gedanken zu einer Metaphysik des Dämonischen* (Donauwörth 1948).
Henninger, J.; Schnackenburg, R., [y otros], *Dämon:* LThK III (1959) 139-145 (bibliografía).
Jaekel, K. H., *An den Grenzen der menschlichen Fassungskraft* (Munich 1955).
Journet, Ch., *Le Mal. Essai théologique* (Brujas 1961; trad. española: *El mal,* Madrid 1965).
Kaupel, H., *Die Dämonen im Alten Testament* (Augsburgo 1930).
Kurze, G., *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus* (Friburgo 1915).
Langton, E., *Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine, Its Origin and Development* (Londres 1948).
Mangenot, E., y Ortolan, P., *Démon:* DThC IV (1911) 321-409.
Michl, J., *Dämon,* en *Bibeltheol. Wörterbuch* I (²1962) 165-173 (bibliografía).
Noack, B., *Satanas und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie* (Copenhague 1948).
Petersdorff, E. v., *Daemonologie* I (Munich 1956; II, 1957).
Polz, A., *Das Verhältnis Christi zu den Dämonen* (Innsbruck 1907).
Prager, M., *Besessenheit,* en *Bibeltheol. Wörterbuch* I (²1962) 122-126 (bibliografía).
— *Satan,* en *Bibeltheol. Wörterbuch* II (²1962) 1007-1013 (bibliografía).
Rahner, K., *Besessenheit:* LThK II (1958) 298-300 (bibliografía).
— *Dämonologie:* LThK III (1959) 145-147 (bibliografía).
— *Angel, angelología,* en SM I (Barcelona 1972) 153-171.
Ringger, P., *Parapsychologie. Die Wissenschaft des Okkulten* (Zurich 1957).
— *Das Weltbild der Parapsychologie* (Olten 1959).
— *Das Problem der Besessenheit* (Zurich ²1966).
Rintelen, F. J. v., *Dämonie des Willens. Eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung* (Maguncia 1947).
Ritter, G., *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit* (Stuttgart 1947).
Rodewyk, A., *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum* (Aschaffenburg 1963).
Samain, P., *L'Accusation de Magie contre le Christ dans les Évangiles:* EThL 15 (1938) 449-490.
Satan (Études Carmélitaines; París 1948; bibliografía).
Satán, los demonios y el satanismo: «Concilium» 103 (1975).
Schierse, F. J., y Michl, J., *Satán:* CFT IV (1966) 207-223 (bibliografía).
Schlier, H., *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Friburgo ³1963).
Schmidt, K. L., *Luzifer als gefallene Engelmacht:* ThZ 7 (1951) 261-279.
Spaemann, H., *Macht und Überwindung des Bösen* (Münster 1950).
Wiesinger, A., *Okkulte Phänomene im Lichte des Theologie* (Graz ²1952).
Winklhofer, A., *Traktat über den Teufel* (Francfort del M. 1961).
— *Die Welt der Engel* (Ettal 1961).
Zähringer, D., *Der Mensch und der Teufel in heutiger Sicht:* BM 29 (1953) 285-305.
— *Dämonisierte Geschichte?:* BM 34 (1958) 7-15.
Zucker, K., *Psychologie des Aberglaubens* (Heidelberg 1948).

HISTORIA DE LA HUMANIDAD
ANTES DE CRISTO

CAPITULO XII

SITUACION DE LA HUMANIDAD ANTES DE CRISTO

Tres son las cuestiones que habrán de barajarse en este capítulo final de este volumen. En primer lugar trataremos el punto fundamental de por qué se puede teológicamente decir que el hombre necesita ser redimido y que la redención tiene una eficacia anticipada. Estudiaremos seguidamente la situación de la «humanidad extrabíblica» —en realidad, la mayor parte de los hombres— y de las religiones en el ámbito de la revelación. Finalmente hablaremos de la historia de la salvación y del orden salvífico del AT. De este modo trazaremos materialmente, y en cierto sentido *a posteriori,* las líneas que en la teología formal y fundamental del primer volumen no pudieron quedar más que insinuadas, ya que entonces el planteamiento fue el de una reflexión trascendental destinada a desentrañar la historicidad, y en concreto la historicidad salvífica del hombre. Resulta así que la temática de este capítulo final aboca al hecho central de la historia de la salvación, al acontecimiento Cristo, al que se consagra el tercer volumen. Eso será lo que ilumine definitivamente todo lo que digamos en este capítulo.

SECCION PRIMERA

EL HOMBRE NECESITA SER REDIMIDO. EFICACIA ANTICIPADA DE LA REDENCION

1. *El hombre necesita ser redimido*

a) Planteamiento actual del problema.

«La religión cristiana es una religión que parte de que el mundo precisa de redención; y es la religión de un mundo cuyas palpitaciones todas expresan un anhelo de redención» [1]. A esto responde la importancia que desde el principio ha dado la teología a las ideas de que el hombre está falto de salud y abocado a la fuerza salvadora de Dios. La palabra de la revelación —desentrañarla es tarea del *intellectus fidei*— interpreta antes que nada al hombre como alguien que es culpable ante Dios, como alguien que precisa de conversión, de salvación. Pero ocu-

[1] M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen,* en *Ges. Werke* III (Berna ²1954) 232.

rre que no basta con elaborar correctamente la idea teológica realmente fundamental de que el hombre necesita de redención. Poderosas dificultades surgen en contra de esta idea.

Ahí tenemos la actitud de nuestro presente profano: el mundo actual, lleno de confianza en sí mismo, piensa que, gracias a la movilización exhaustiva de sus propias energías inmanentes, camina a un perfeccionamiento tal de la existencia que resulte absolutamente inútil toda intervención de un Dios salvador. Esta es la sensibilidad básica general, que ha ido ganando terreno desde que despuntó la era técnica: la idea de que no estamos más que al comienzo, de que el mundo puede organizarse con una estabilidad cada vez mayor... De ese clima nace un optimismo de progreso. Impresionado por los logros inauditos del progreso en el terreno científico-técnico, el hombre piensa que ha llegado el momento en que será posible sustituir el sistema de seguridad de la fe por otras seguridades creadas por él mismo. Ya no se muere tanto como antes. Una buena parte de los aspectos onerosos e insoportables de la existencia humana, que hicieron que épocas pasadas vivieran con la conciencia de estar atrapadas en una miseria que sólo Dios puede eliminar, ha sido ya abordada y superada. Ni siquiera el vacío interior puede ya en toda hipótesis colmarse con una fe religiosa preñada de esperanza de salvación. Del resto se encarga el culto al *self-respect,* que hace desaparecer por arte de magia la angustia y las quiebras cordiales. Y todo lo que aún habla de desvalimiento *humano se interpreta pura y simplemente como signo de que la existencia lleva* aún el estigma de lo inacabado, de que está aún en camino hacia el «mundo nuevo y bello». Esta concepción recibe un apoyo decisivo desde dos frentes. Ciertas formas muy extendidas de psicoanálisis (incluyo también a C. G. Jung) hablan del yo «divino y verdadero» al estilo de un mito redentor desacralizado. Para vivir sano y salvo, el hombre no tiene más que volver a ese yo. El instrumento para esa integración o individuación es el análisis genético de los complejos represivos de culpabilidad [2]. El otro frente es la conocida tesis de historia de las religiones según la cual las religiones de redención no surgen más que en las culturas de superestructura donde la situación desesperada de los oprimidos despierta el deseo incontenible de liberación [3].

La cosa se complica más por el hecho de que la teología católica, hasta el momento, ha tratado el tema de la indigencia de salvación de un modo francamente pueril, hasta tal punto que no ha sido capaz aún de proponer una explicación autónoma y completa del tema. Esta laguna es mucho más grave a la vista de las tendencias actuales que acabo de pergeñar. Responsables de esta laguna son: el concepto tradicional de revelación, unilateralmente intelectualista (al interpretarse la revelación como comunicación de verdades divinas supratemporales queda en cierto modo olvidado que la existencia de aquel cuya voluntad asiente a tales informaciones —las «tiene por verdaderas»— se transforma y debe transformarse intrínsecamente) [4]; la apoyatura en una visión demasiado supranaturalista del pecado original y del trastorno por él provocado en todo el estado del hombre (si la concepción escolástica que se remite a Tomás de Aquino tiene razón al afirmar que el pecado original ocasiona la pérdida de la vida de gracia sobrenatural, de-

[2] R. Hostie, *C. G. Jung und die Religion* (Munich 1957) 87-104; G. P. Zacharias, *Psyche und Mysterium* (Zurich 1954) 115ss; cf. también P. Tillich, *Systematische Theologie* I (Stuttgart ³1956) 300; K. Popper, *Selbstbefreiung durch das Wissen,* en L. Reinisch (ed.), *Der Sinn der Geschichte* (Munich ²1961) 100-116.

[3] A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart* I (Zurich 1950) 129; asimismo, A. Brunner, *Die Religion* (Friburgo 1956) 204 (ed. española: *La religión,* Barcelona 1962).

[4] P. Tillich, *op. cit.,* 172.

jando, en cambio, esencialmente intactos sus *naturalia,* es decir, su existencia como criatura, entonces no se ve cómo la indigencia de salvación pueda ser algo que afecte a toda la existencia humana: la naturaleza privada de gracia, al estar intacta como naturaleza, no necesitaría propiamente hablando que nadie la sanara en cuanto tal naturaleza); el predominio de un concepto actualista y puntual del pecado, usual en el ámbito de la teología moral (si se exagera el carácter concreto y pormenorizado del pecado, y si se pretende además delimitarlo y contarlo exactamente, se corre el peligro de perder de vista el estado subyacente de trastrueque existencial y olvidar su valor de síntoma de la indigencia de salvación); sobre todo, el sistema de Teilhard de Chardin, en alza en un amplio frente, que dedica demasiada poca atención a lo pecaminoso y mortal del mundo y coloca el acento de la renovación más en la evolución que en la redención [5], y no hay que olvidar, finalmente, que en la línea de la actual teología católica está el valorar preferentemente los aspectos positivos y estimulantes de la existencia humana. Que esto no va del todo descaminado lo prueba, por ejemplo, el problema de la misión cristiana. La primera tarea del anunciador del evangelio al encontrarse con un hombre, ¿no habría de consistir en alumbrar la conciencia de desgracia que existe (con seguridad) en dicho hombre para, a renglón seguido, tras un análisis preciso, proponerle la salvación en Cristo? [6]. Aquí y allá se postula ya categóricamente un examen a fondo de la autoalienación existencial del hombre, como presupuesto del problema de Cristo [7]. *La raíz de este postulado está en la impresión producida por* el hecho de que cada vez es más acusada la crítica del «optimismo irreal» del presente [8].

b) Términos y conceptos.

Es importante destacar, antes que nada, que la indigencia no se identifica sin más con la exigencia. La indigencia se torna muchas veces en la correspondiente exigencia, pero no es incondicionado este paso. Puede existir indigencia sin que el sujeto sea consciente de ella y sin que desarrolle una tendencia (= exigencia) paralela. Es perfectamente posible, además, que alguien se oponga a que se cubra su indigencia, que internamente se niegue a reconocer su indigencia [9]. Es evidente que hay indigencias elementales que normalmente todos perciben. Pero, por lo que toca a la estructura formal de la exigencia, ésta tiene siempre que ver con un estado de privación, con un estado de carencia, con algo que no es como debiera ser y que de por sí tiende a superarse a sí mismo. Ocurre también la mayor parte de las veces que aquello o aquel que se ha hecho consciente de su indigencia no es por sí mismo y sin ayuda «exterior» capaz de eliminarla. En nuestro contexto, el concepto de «indigencia» adquiere un contenido específico preciso por medio del concepto de «redención». Este concepto indica a la vez el «término». «Redención», tomada literalmente, significa verse libre de algo que atrapa y encadena, ser liberado de un cautiverio, sobrevivir a un estado de privación de libertad. Si esto es así, tenemos ya establecido en sus perfiles más generales el radio de significación

[5] Es típico a este respecto F. A. Viallet, *Zwischen Ja und Nein* (Nuremberg, s. f.) 20: «El llamado pecado original y sus secuelas han desaparecido. El mal, ese escollo insalvable de toda fe en Dios, no se ha esfumado, es cierto, pero ha pasado a ser interpretado como una necesidad del cosmos en evolución»; cf. L. Scheffczyk, *Christliche Weltfrömmigkeit* (Essen 1964).

[6] Cf. K. Rahner, *El cristianismo y el «hombre nuevo»*, en *Escritos* V, 157-177.

[7] Tillich, *op. cit.,* 81.

[8] Lo desarrolla ampliamente D. Oberndörfer, *Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft* (Friburgo 1958) 114-123.

[9] Cf. Ap 3,17.

de «indigencia de redención», y queda claro lo que la distingue de otros tipos de necesidad (como, por ejemplo, la necesidad de obtener el perdón o la reconciliación).

c) ¿Sabe el hombre de antemano que precisa de redención?

α) *La experiencia inmediata y no refleja del hombre sencillo.* La misma conciencia prerreligiosa del hombre inculto percibe que su existencia está de raíz misteriosamente desintegrada, trastornada, internamente desgarrada, falta de coherencia plena; y sabe que esa coherencia plena, por muy incapaz que él se sienta de alumbrarla definitivamente, supone su auténtico destino. Siente la penosa incapacidad de organizar y disponer a discreción de los presupuestos fisiológicos, psíquicos y espirituales de su naturaleza. Muchas de sus facultades son reacias a un intento de integración. Pero hay más. Lo que más da que hacer al hombre es el toparse con fuerzas enigmáticas, destructoras y ciegas: lo inevitable de la muerte, tantas cosas absurdas de la vida diaria, el verse enzarzado en el odio y en la voluntad de destrucción, las catástrofes individuales y globales. No es extraño que los hombres de todos los tiempos hayan tenido siempre la sensación de vivir en una época enferma [10].

β) *La resonancia de la conciencia religiosa universal.* Esto, que hasta cierto punto todo hombre puede percibir, adquiere en el ámbito religioso una resonancia única. Ello explica que la redención y la salvación sean, oculta o abiertamente, la palabra básica de toda articulación religiosa, y que la llamada a la purificación, a la superación de la muerte, a renacer, a rehacerlo todo, pertenezca, de uno u otro modo, al vocabulario central de las religiones. A la sensibilidad religiosa le acucia además el problema del *origen* de la alienación y del desvalimiento humano. Las respuestas concretas a este problema son muy variadas. Pero hay algo común a todas ellas: la convicción de que sobre el hombre gravita una decadencia original culpable, de que el hombre está atenazado por una esclavitud esencialmente extraña a lo más profundo de sí mismo. Esta convicción se plasma espontáneamente en expresión simbólica mediante determinadas figuras míticas: la serpiente, que acecha y asusta; el dragón, el lobo o el león, que devoran la vida; los dioses de la maldición y de la muerte, que acosan al hombre con la intención de someterlo a esclavitud. Se acepta que hay una fatalidad radical ineludible y casi constitutiva, y se piensa que el liberarse de ella cae fuera de las posibilidades humanas. Pero en la perspectiva religiosa genuina va siempre incluida la idea de que la reconciliación de las fuerzas en lucha, la curación de la realidad, la llegada de una vida nueva, sana y no cuarteada son posibilidades reales. Interpretar la estructura de la existencia humana como una indigencia de redención en sentido amplio es algo que entra de lleno en el ámbito de una perspectiva incluso precristiana [11].

γ) *¿Se trasluce la indigencia de redención en la experiencia y sensibilidad del hombre moderno?* Los testimonios aducidos los hemos sacado de la experiencia humana sencilla y de la historia de las religiones. Contra tales testimonios se arguye modernamente que son algo que pertenece al pasado, que están basados en una concepción primitiva y subdesarrollada del mundo, en una inteligencia no consciente todavía de sí misma, en una carencia de descubrimientos que aseguren la

[10] Cf. P. Tillich, *Die neue Wirklichkeit* (Munich 1962) 99.

[11] Sobre todo el conjunto: A. Brunner, *op. cit.*, 186-205; S. Mowinckel, *Religion und Kultus* (Gotinga 1952) 80-90; pero sobre todo: G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubinga ²1956); H. Schär, *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte* (Zurich 1950); G. Widengren, *Fenomenología de la Religión* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976).

vida; en una palabra: en hechos que hoy, a consecuencia de la evolución intramundana, no son ya objetivos. Habrían desaparecido, pues, los presupuestos capaces de originar en el campo de la experiencia subjetiva algo semejante a una indigencia de redención. Un juicio así indica no poca miopía y no se justifica más que ante una óptica exterior. Hay síntomas acusados que indican que la «mejora» de las condiciones de vida producida por el progreso inmanente, lejos de haberla desplazado, ha intensificado esencialmente la conciencia de que la desintegración es tan profunda que el hombre y el mundo precisan de salvación. Lo que provocaba esa conciencia en tiempos pasados era una serie de síntomas más bien periféricos: el pasado no lograba dominarlos; razón por la cual le producían una gran impresión. Hoy el acento se ha desplazado, y lo que provoca la conciencia de desintegración es el «sufrimiento en su núcleo» auténticamente existencial. No creo equivocarme al emitir este diagnóstico. Los rasgos característicos de la nueva experiencia son la opacidad del ámbito subcutáneo e inconsciente de las capas anímicas profundas y la concentración sobre esas mismas capas.

La conciencia de que la miseria última del hombre es la *soledad*. Lo que predomina en el mundo técnico desde el punto de vista antropológico es que la marcha de los procesos funcionales olvida que el hombre es una identidad personal: al relegar la existencia humana a los procesos objetivos del «sistema secundario» la desconecta de lo que en sí misma y en los demás hombres hay de personal [12]. La consecuencia ineludible es que el hombre se ve cada vez más relegado a la soledad: la soledad pasa a ser, sin contemplaciones, la experiencia básica de su existencia [13]. «Creo que todos sufren por lo mismo. La razón última de su queja es la soledad» [14].

El conocimiento de la *quiebra del mundo*. También en la valoración del ser como mundo y en el mundo se nota un cambio de sentido. F. Kafka *(El proceso, El castillo)* y A. Huxley *(Un mundo feliz)* hablan, como ya lo había hecho H. Heine, de una «fisura del mundo». H. Broch *(El sonámbulo)* piensa que el mundo está desterrado en una situación anárquica. Esta situación, «pavoroso error de contabilidad», sólo puede resolverse con un «nuevo asiento». La vida del hombre es para él estar a merced de la crueldad de lo infinito, verse devorado por el logicismo radical de una existencia totalmente organizada [15]. Algo parecido escribe Th. Wolfe: «Desnudos y solos llegamos al exilio...; llegamos a la prisión indescriptible e insalvable de esta tierra» [16]. A la quiebra del mundo corresponde el desgarrón humano interior. Y ambos llevan a un estado de desgracia en el cual el hombre debe vivir desorientado [17].

Se acentúa el *sentido* radical *de culpabilidad*. Al ir siendo cada vez más amplia esta revisión de la concepción del hombre y del mundo (pero a la par en extraño contraste con la rápida desaparición de la conciencia ético-teológica de pecado) no podía tardar mucho en aparecer una notable intensificación del sentido de que

[12] A. Mirgeler, *Nach dem Untergang des Abendlandes:* WoWa 20 (1965) 281.
[13] Citas en D. Oberndörfer, *op. cit.*, 177.
[14] Th. Wolfe, *Look Homeward Angel* (prólogo).
[15] Cf. P. K. Kurz, *Hermann Brochs «Schlafwandler»-Trilogie als kritischer Erlösungsroman:* StdZ 91 (1966) 33s.
[16] Citado en D. Oberndörfer, *op. cit.*, 178.
[17] Cf. H. Thielicke, *Theologische Ethik* II, 2 (Tubinga 1958) 1519: «Las instituciones progresan. Pueden incluso llegar a la perfección del estado-providencia. Pero el hombre sigue siendo siempre el mismo». Hay además muchos indicios para afirmar que la edad atómica ha traído consigo una intensificación de la conciencia de la realidad mortal de la existencia.

existe una quiebra abismal [18]. En estrecha relación con ello, se ha puesto de relieve lo intrínsecamente demoníaco de la naturaleza humana, encadenada en un mal hipostasiado y cósmico a la vez [19].

d) Necesidad de la redención según la Escritura.

α) *Nociones previas.* En el ámbito preteológico e incluso precientífico puede el hombre por sí mismo descubrirnos la quiebra que él y el mundo padecen y el déficit de salud de su existencia. Pero sólo la palabra reveladora de Dios puede desvelar que eso es «indigencia de redención» y desentrañar sus raíces más hondas, ocultas a la comprensión natural. Desde el punto de vista histórico-salvífico, este desvelamiento fue el cometido primario de la *ley:* la confrontación con la ley comenzó por hacer en el hombre más honda la conciencia de lo ineludible del imperativo, a la vez que hacía que, con una intensidad incomparablemente mayor de lo que es capaz el más sutil análisis de la razón filosófica [20], se percatara de que está atado, enfermo y necesitado de curación [21].

Esto nos lleva de la mano a una reflexión ulterior: la indigencia de redención en sentido teológico no es una reflexión del hombre sobre sí mismo a partir de la revelación, ni es algo que, por tener una carga negativa, y a pesar de que la revelación lo afirme, no tenga nada que ver con el hecho mismo de la revelación. La indigencia de redención es parte de la revelación misma como tal, ya que es, por un lado, manifestación inmediata del hombre mismo, y por otro, diagnóstico en cierto modo materializado que Dios emite sobre el hombre. En la medicina misma, precisar el diagnóstico es algo más que un presupuesto: es ya parte integrante del proceso mismo de curación [22].

El conocimiento de la indigencia de redención es ya comienzo de la salud y, por tanto, gracia. Pero lo es más aún cuando se conoce el «antes» y el «después» de esa indigencia. Al afirmar que el hombre y el cosmos precisan de redención, estamos ya afirmando que para estas realidades creadas la salud es un estado más original, metafísicamente «más antiguo» que la situación a la que se refiere la expresión de «indigencia de redención» [23]. De igual modo, prolongando hacia adelante la contemplación de esta situación indigente de redención, se descubre la salud aún pendiente, pero ya en camino: la plenitud del *ésjaton.* Esta es la razón por la cual la misma visión bíblica de la indigencia de redención no se limita a recordar la integridad de antaño, sino que incluye también la esperanza en la gloria futura.

β) *Testimonio de la Escritura.* Sería exagerado afirmar que la conciencia de indigencia de redención ocupó en el *AT* una posición céntrica. Cuando el

[18] Este problema lo expone ampliamente L. Scheffczyk *(Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus:* MThZ 15 (1964) 19; del mismo, *Adams Sündenfall:* WoWa 20 (1965) 761-775.

[19] Citas en D. Oberndörfer, *op. cit.,* 176s, 182s.

[20] Como es sabido, K. Jaspers piensa que no es posible conocer en toda su amplitud la quiebra de la existencia sino a la luz de la existencia filosófica. Con más detalle, en W. Lohff, *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von K. Jaspers* (Gütersloh 1957) 98.

[21] Cf. Rom 7; R. Prenter, *Schöpfung und Erlösung* (Gotinga 1960) 195s; son también notables las reflexiones de Hugo de San Víctor en *De arca morali* II, 8 (PL 176, 642B); *In Hier. Cael.* I, 1 (PL 175, 925A), donde la relación Cristo-mundo se desarrolla al estilo de la de un médico y su paciente.

[22] Esto encuentra confirmación en Rom 1,18ss: la descripción de la miseria humana sirve para explicar el hecho de la revelación.

[23] Cf. G. Scherer, *Absurdes Dasein und Sinnerfahrung* (Essen 1963) 25.

creyente veterotestamentario pensaba en la miseria existencial y en su superación, tenía como punto primario de referencia la experiencia histórico-salvífica de la esclavitud de Egipto y del cautiverio de Babilonia (Is 40-55). A esto se le unió en el judaísmo tardío la conciencia colectiva de que el orden del pueblo, amenazado continuamente por enemigos interiores y exteriores, estaba trastornado [24]. Los rasgos fundamentales de esta sensibilidad quedan suficientemente destacados si se tiene en cuenta, además, que se esperaba que la venida del reino mesiánico supondría el fin de toda miseria. No se sentía necesidad tanto de redención en sentido exclusivamente religioso cuanto de liberación del pueblo en cuanto magnitud político-religiosa. A pesar de que el acento principal es ése, los Salmos [25] y los Profetas [26] están transidos de la idea de una indigencia esencialmente más honda y más radical: el hombre, alejado de Dios y pecador, necesita ser rehecho [27].

Con claridad inequívoca, aunque sin meterse en reflexiones profundas, los *evangelios sinópticos* exponen la situación de cada hombre que entra en el círculo del mensaje nuevo como una situación desvalida e indigente de salvación en el sentido fuerte de la palabra. En la llamada del Bautista a la *metanoia* está ya resonando la idea de que el hombre no sólo tiene un pensar erróneo: desde la raíz de su ser padece una falsa orientación, una auténtica per-versión; por eso necesita con-versión [28]. Es cierto que, mientras no se produzca la confrontación inmediata y viva con el Señor, no se redondean ni precisan los contornos exactos de este hecho que, sin distinción, afecta a todos los hombres: el «papel» fundamental al que el hombre se ve abocado desde el momento en que se encuentra con Cristo es el de *enfermo;* su estado llama a gritos a un médico, pide a gritos la curación [29]. No es casual el hecho de que los contemporáneos con los que Cristo entró en contacto fuesen preferentemente ciegos, sordos, mudos y gentes marcadas por la lepra y la fiebre. Hay dos cosas importantes en este hecho: en sentido bíblico, la enfermedad es más que una realidad fisiológica que sólo afecta a la cara somática de la vida; tiene siempre el carácter de signo, de síntoma que apunta a un «trastorno» más hondo, localizado en el estrato espiritual de la persona; es un síntoma de pecado, de culpa, de intromisión diabólica [30]. De ahí que el «alma» esté tan necesitada de salud como el «cuerpo». Con ello se excluye la idea de que la curación del hombre haya de producirse liberando al alma del cuerpo. El Padrenuestro formula qué es aquello de lo que en el fondo hemos de ser salvados: «Líbranos del Malo» [31]. El cumplimiento de este deseo garantiza la restauración total y la reunificación del hombre con Dios y consigo mismo [32]. Lo segundo es que sería falso creer que los enfermos de los evangelios son excepciones y que no pueden considerarse como índice de la situación humana general.

[24] Art. *Redención,* en el *Dic. Bibl.* de Haag.

[25] Sobre todo, Sal 51; 73; 103,2.3.4; 147,3.

[26] Sobre todo, Jeremías, quien concibe la redención como algo más que hecho interno.

[27] Sobre todo ello: H. Schär, *op. cit.,* 45s; J. H. Becker, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (Gotinga 1964); R. Bultmann, *Glauben und Verstehen,* en *Gesammelte Aufsätze* II (Tubinga ³1961) 107.

[28] Mc 1,15; W. G. Kümmel, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament* (Zurich 1948) 9.

[29] Mc 2,17: «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos»; cf. Hugo de San Víctor, *De Sacramentis* I, 8, 1 (PL 176, 305D-306C); A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament* (Friburgo 1950) 184s.

[30] Cf. Mt 1,21.

[31] En lugar de la fórmula que, aunque se haya impuesto, es incorrecta: «Líbranos del mal» (Mt 6,13).

[32] P. Tillich, *Die neue Wirklichkeit,* 99.

Ellos son representantes de la humanidad en conjunto. Lo que el Señor afirma de ellos es una afirmación universalmente válida sobre el hombre como tal [33].

Sobre la base de este testimonio evangélico, la *teología paulina* desarrolla una visión realmente complexiva de la indigencia de redención que el hombre y el mundo sufren.

Gál 4,3-7 merece una consideración de primer orden entre todas las afirmaciones referentes al tema: «Cuando éramos menores de edad, vivíamos como esclavos bajo los elementos del mundo. Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama ¡Abbá, Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo». La idea de que el hombre sin Cristo es «menor de edad» es una idea certera; el estado de minoría está indicando una indigencia elemental determinada: le falta aún llegar a la madurez, necesita sobrepasarse a sí mismo. Anclarse ahí va contra las leyes de la empresa de ser hombre. En el campo de la existencia natural, la «minoría de edad» es un estadio de transición del que nadie puede librarse. Para Pablo, en cambio, la «minoría de edad» es algo clara y absolutamente inválido que nunca estuvo previsto para el hombre: es una desgracia que no hay por qué soportar. La razón es clara: la minoría no consiste en que el hombre tenga aún sin desarrollar cualidades positivas, sino que está esclavo de los «elementos del mundo» (στοιχεῖα τοῦ κόσμου). Estas potencias no son brotes de realidades cósmicas y naturalmente buenas; si lo fueran, el hombre podría esperar llegar a dominarlas y uncirlas a un mundo hominizado. En esas potencias se manifiestan fuerzas funestas que tienden a la aniquilación absoluta de todo lo creado y cuya ruta la marca, en último término, un mal personal [34]. Pablo las califica de «débiles» y «vacuas» (4,9). Pero el hombre que cae en sus garras queda prendido en un lazo mortífero, queda sometido a «esclavitud». El rasgo típico de esta esclavitud es la pérdida de la capacidad de diálogo y del presupuesto de la misma: la libertad para desarrollarse personalmente (= madurez). El hombre sometido a los elementos del mundo queda privado de la posibilidad de hablar a Dios de tú (de llamarle «Padre») y de considerarse interlocutor de ese tú («hijo»). Incapaz de un encuentro con Dios, y por lo mismo despersonalizado, su vida es un monólogo consistente en realizar las funciones serviles (idolatría, v. 8). Todo ello da a la indigencia de redención un perfil muy diferenciado: el meollo de la misma viene a ser indigencia de diálogo. Esto permite, finalmente, al Apóstol ver el logro más decisivo de la redención en el hecho de que el hombre pueda decir «Abbá, Padre» [35]. Pero el texto indica, además, que la indigencia de redención es «preludio» o «interludio». Esto se desprende del concepto de «plenitud del tiempo» (v. 4). Un resultado evidente de todo esto es que sólo sobre la base de la categoría de historia de la salvación se plantea en una perspectiva correcta la indigencia de redención del hombre [36].

Este mismo tema es objeto de valoración detallada en tres momentos de la *Carta a los Romanos. 1,18-3,20* desarrolla con una plasticidad drástica y plantea

[33] Este aspecto lo elabora, sobre todo, el evangelio de Juan.

[34] Ef 6,12: «Espíritus de los aires».

[35] Cf. Ef 1,5: «Se establece una relación filial»; también Rom 8,12-17: las reflexiones sobre el espíritu de servidumbre muestran que en un esclavo no existe diálogo con el señor; se da únicamente una relación objetiva de dependencia.

[36] Incluso el hombre asumido por Cristo e integrado a la obediencia del Señor sabe que en el fondo sigue necesitando de la redención en sentido pleno. Esto lo recuerda Gál 5,13.

como presupuesto fundamental de la soteriología que todos los hombres son pecadores y, en consecuencia, pervierten absolutamente siempre su auténtico ser [37]. No caben tonos más fuertes para describir la desesperada situación de la humanidad y su ilimitada indigencia de salud [38]. En el resumen intensivo que es 3,23 vuelve con énfasis esta afirmación: «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios». Mirando más a la situación del hombre no redimido en cuanto individuo, explican el mismo hecho las reflexiones de *7,5-25*. Los mismos tonos vuelven a sonar: el hombre está vendido al poder del pecado (v. 14), el poder del mal le ha arrebatado su ser de sujeto; de su existencia, como un fruto orgánico, brota la muerte (v. 5) [39]. Pero el intento primario del Apóstol es destacar y probar que el hombre así esclavizado conoce su extravío pecaminoso y su tendencia hacia lo malo y perverso (experiencia de desgarrón interno), y que de ahí surge en él la idea de que, aun precisando necesariamente de liberación, no tiene a mano nada que pueda ayudarle. El resultado final de esta experiencia es la queja: «¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de esta existencia de muerte?» [40]. *8,18-25* da a entender claramente que la indigencia de redención es un existencial de todo el cosmos y no sólo un estigma del hombre: la creación está sometida a la vacuidad y a la servidumbre. Sufre. A una con el hombre suspira por la «gloria».

e) Reflexión teológica.

α) *Problemática de una «analogia entis»*. Para precisar teológicamente la necesidad de redención es decisiva la idea filosófica del hombre y del mundo que se utilice como auxiliar. No todas las concepciones filosóficas tienen cabida. Scheler indica el patrón por el cual hay que valorar los diversos intentos: «Si se quiere que la idea de redención despliegue toda su intensidad y profundidad, es preciso que el mundo esté abocado desde su misma raíz a una redención, es decir, hacia la intervención de una fuerza que no brota del mundo, sino de una existencia superior» [41]. Lo primero que se impone desde la situación de la teología católica es revisar hasta qué punto la *filosofía griega* puede sernos útil en este tema. Hay razones de peso en contra: la idea optimista de que el hombre es capaz de llegar por sí mismo a la perfección; la sublimación contemplativa del espíritu al reino del ser intemporal; la concepción de la *paideia* como un proceso que conduce a la plenitud a base de educar progresivamente al hombre en la línea de una imagen ideal que siempre poseímos y que nada pone en contingencia radical; la consideración de la muerte como acontecimiento natural, indiferente, que el hombre debe convertir (de la mano de la idea de que los ritmos cósmicos siguen un camino preestablecido) en la acción consciente del «καλῶς ἀποθνήσκειν» dándole así un sentido al hacerla intervenir en la configuración de la vida [42]. El

[37] R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testamentes* (Tubinga ²1954) 223.

[38] G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum* (Darmstadt 1959) 121; O. Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung* (Francfort ²1958) 110 (trad. española: *Dios y el hombre al encuentro*, Madrid 1959).

[39] Cf. H. Thielicke, *Theologische Ethik* II, 1 (Tubinga ²1959) 1360, 1624.

[40] 7,24; desde Tertuliano y Orígenes se ha referido este pasaje a los no cristianos: estaríamos ante una descripción de su estado en forma de primera persona y con ojos cristianos.

[41] *Vom Ewigen im Menschen*, 232; L. Oeing-Hanhoff, *Die Philosophie und das Phänomen des Bösen*, en K. Forster (ed.), *Realität und Wirklichkeit des Bösen* (Würzburgo 1965) 37-68.

[42] Cf. R. Bultmann, *Erziehung und christlicher Glaube*, en *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag* (Pfullingen 1959) 175-179; del mismo, *Der Mensch und seine*

fundamento metafísico de todo ello es la teleología de la absoluta inmanencia: el ser mundano tiene la capacidad de crecer positivamente sin interrupción en una evolución continuada hacia estadios superiores; la interpretación del mal como no ser excluye la contingencia de que un trastorno de signo contrario ponga en peligro la evolución. Es evidente que una estructura mental de este tipo ofrece muy pocas posibilidades de contribución a la dilucidación de la indigencia de redención.

La cosa parece cambiar cuando se trata del *existencialismo moderno:* su visión del mundo no puede calificarse de neutra, ni siquiera desde el punto de vista de la fe. Tiene conciencia inmediata de un profundo desorden en el mundo, de una desgracia fatalista de lo existente, de la precariedad de la existencia humana, del ser para la muerte [43]. Atención especial se dedica al carácter antinómico del ser humano, carácter que exterioriza antes que nada la vacuidad de la existencia. El descubrimiento de estas dimensiones negativas es posible porque, ya de entrada, se baraja el ser como existencia y no en una perspectiva estática y abstracta. Sólo a la luz de la existencia aflora en toda su envergadura el quebranto interno de lo mundano [44]. Esto proporciona sin duda un alcance notable a los problemas teológicos que giran alrededor de la necesidad de redención [45]. Pero, por otra parte, el uso que puede hacerse del existencialismo es limitado, pues tiende a considerar el «trastorno radical» de lo existente como determinación ontológicamente inseparable de la existencia como tal y no como «caída» de un estado previo de salud intacta. El quebranto manifiesta, según Heidegger, «una estructura ontológica esencial de la existencia misma»; su problemática es «previa a cualquier afirmación sobre corrupción e incorrupción» [46]. Si lo objetivamente «previo» al ser para la muerte no es el ser para el ser (en salud), un ser así no puede dejar traslucir nada que se parezca a una indigencia de salud; el ser en salud, por serle intrínsecamente extraño a su esencia, cae fuera de sus posibilidades. Ahora bien: hablar de indigencia de redención presupone necesariamente que se reconoce la aptitud para ser redimido [47]. Este dilema puede obviarse abordando la concepción fundamental del existencialismo más desde la mentalidad *personalista,* que plantea la existencia como personal-dialogal. Ello permite descubrir que ser persona no es una magnitud estática acabada e inmune a la historicidad. Sin olvidar su consistencia propia como individuo (Hollenbach: persona radical), hay que valorar que el hombre se hace persona a medida que se va desarrollando progresivamente del yo empírico al yo personal consciente y autónomo. Esto no se logra engendrándose a sí mismo por vía de monólogo (cf., por ejemplo, C. G. Jung), sino exclusivamente por vía de realización dialogal, en el intercam-

Welt nach dem Urteil der Bibel, en *Glauben und Verstehen* III (Tubinga 1962) 151-156.

[43] Recuérdese el análisis de la existencia cotidiana en M. Heidegger, *Sein und Zeit* I (Tubinga [7]1953) 167ss, así como las reflexiones de K. Jaspers sobre la abismal conciencia de culpabilidad del hombre. Sobre todo ello, L. Scheffczyk, *Adams Sündenfall,* 768.

[44] Cf. las atinadas observaciones de W. Lohff, *Glaube und Freiheit,* 98.

[45] Pormenorizadamente, L. Scheffzcyk, 765.

[46] *Sein und Zeit,* 179s; similarmente, K. Jaspers: según él, no existió momento inicial ninguno en que el hombre fuese todavía inocente. Cuando el hombre entró en el mundo era ya culpable; W. Lohff, *op. cit.,* 95.

[47] Cf. Ph. Böhner, *Das Problem der Erbsünde im modernen Denken:* «Catholica» 5 (1936) 73-81, donde se investiga la relación entre ser culpable y hacerse culpable (en el sentido de Heidegger) y la enseñanza cristiana sobre el pecado original; L Scheffczyk, *op. cit.,* 765.

bio de relaciones de llamada y respuesta [48]. Además de esta base existencial-ontológica, hay otra razón que hace que el encuentro sea necesario para la personalidad del hombre: el peligro de desintegración personal, el acecho del «nihilismo inconsciente de la personalidad» [49], del «secreto deseo» personal de autoeliminación [50]. Cuando al hombre se le cierra el acceso a la «plenitud de persona», cae casi fatalmente en el lazo de las tendencias despersonalizantes y destructivas; en tal caso no se limita a quedarse en el nivel de «persona radical» inacabada. De ahí se desprende que el hombre necesite el diálogo incluso para asegurar la salud y totalidad de su estructura personal. Esta perspectiva hace posible una concepción más objetiva del quebranto de la existencia: el ser para la muerte no es ni preludio absoluto ni absoluto epílogo. La interpretación existencialista del quebranto del ser (la duda de que sea posible el acceso personal a sí mismo) y el postulado (nacido del presupuesto anterior) de la indigencia de diálogo podrían ser la mejor analogía para comprender la indigencia de redención.

β) *Cuestiones sistemáticas sobre la necesidad de redención.* Desde el punto de vista cristiano, está necesitado de redención todo el hombre, constituido de cuerpo y alma, no una «parte» determinada del mismo. Esto quiere decir que también todo el cosmos debe ser incluido en esta calificación; con él mantiene el hombre, por su corporeidad, una comunicación continua e insuprimible [51]. A esto no se opone el hecho de que, al intentar una explicación más precisa, se cargue el acento sobre algún aspecto. Así puede hablarse de una necesidad de redención del centro de la persona (en lenguaje bíblico: «alma», «corazón»), con tal de que se tenga en cuenta que el núcleo personal está en relación con los ámbitos periféricos de la persona, como centro de integración y organización de los mismos [52]. Hay que evitar todo *lapsus linguae* de tipo dualista.

Si se deja bien sentada la totalidad de lo humano, está ya expresado de antemano el problema de qué es aquello de lo que el hombre necesita ser redimido. Aquello de lo que el hombre debe ser redimido no puede identificarse con tal o cual circunstancia externa. Son, por consiguiente, inaceptables para un planteamiento cristiano todos aquellos intentos e ideologías que, parcial o totalmente, consideran que es el «ser mundano e histórico» aquello de lo cual habríamos de ser salvados. Esta idea se encuentra en su forma radical en el budismo y en todas las religiones del Asia oriental, marcadas por su talante espiritual. Indigencia de redención significa en tal caso la necesidad de que se suprima la existencia como tal, de que se disuelva esta existencia, mala y culpable en sí. Una posición atenuada la representan los sistemas expresamente dualistas del gnosticismo y platonismo. Aquello de lo que necesitamos ser rescatados no es para ellos el ser como tal, sino el devenir, la historicidad y la materialidad, procedente en el hombre de su constitución corpórea. Por consiguiente, lo que debe ser redimido es exclusivamente lo espiritual humano, no afectado por las dimensiones materiales e históricas. Tampoco esta idea es compatible con el planteamiento cristiano. Pero no vendrá mal descartarlo: la historia de la teología occidental muestra que, por influjo de la doctrina de la inmortalidad del alma espiritual y de la distinción bíblica «cuerpo-espíritu», rondó siempre la tentación de concebir la salvación

[48] Orientación complexiva sobre esto en B. Stoeckle, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms* (Roma 1961) 222-226.

[49] V. E. v. Gebsattel, *Die Person und die Grenzen des tiefpsychologischen Verfahrens*, en *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie* (Heidelberg 1954) 346.

[50] H. Kuhn, *Das Sein und das Gute* (Munich 1962) 258.

[51] Cf. Rom 8,19; A. Brunner, *Die Religion* (Friburgo 1956) 188; E. Brunner, *Gott und sein Rebell* (Hamburgo 1958) 27-36.

[52] W. Daim, *Tiefenpsychologie und Erlösung* (Viena 1954) 42ss, 121ss.

como una liberación de las cadenas de lo terreno y material. Motivos dualistas entraron así a formar parte de la explicación de la necesidad de redención. Con admirable penetración manifestó K. Jaspers la insuficiencia de este planteamiento: saltar por encima del mundo para verse liberado del mundo es un salto en el vacío; aquello que se pretende conseguir —el acceso a un segundo mundo de objetividad metafísica, donde pueda sestear contemplativamente el yo desmundanizado— no ofrece una auténtica trascendencia: lo único que hace es proporcionar otro tipo de cautiverio mundano. Si se da redención, ésta sólo puede darse por el camino de una vuelta al mundo y de una transformación de la existencia desde dentro de la misma [53].

El análisis positivo de cara a las afirmaciones de la Escritura habrá de desarrollar los elementos constitutivos de la necesidad de redención desde una perspectiva más bien cósmica y mundana y preponderantemente antropológico-personal. Al analizar el primero de los aspectos citados se descubre que lo que hace que el mundo (y también el hombre, por pertenecer al mundo por su corporeidad) esté necesitado de redención es un «movimiento irrefrenable de los valores más altos a los más bajos» [54], una tendencia hacia abajo que aparece como la causa de que «la perversión vaya siempre en aumento y las naturalezas espirituales sufran cada vez más intensamente la tentación hacia lo malo» [55]. Ya los mismos fenómenos cotidianos del chismorreo, la envidia, las ambigüedades dejan traslucir, según Heidegger, esa misma dinámica de degradación [56]. Lo que para Jaspers manifiesta ese movimiento de descenso son las situaciones límite de la vida [57]. H. Kuhn habla de que en el ser creado se manifiesta cierta seducción y amor por la nada [58]. Para que este impulso se aquiete se precisa una inundación de fuerzas divinas, es necesaria una redención [59]. Considerado en su cara antropológico-personal, aquello de lo que el hombre debe ser redimido es la emboscada del monólogo consigo mismo y la autoalienación que de ahí brota [60]. Este errado intento de ser uno mismo —los psicólogos lo llaman fijación [61]— contiene siempre una pérdida de fuerza personal y requiere la «curación por encuentro» (H. Trüb).

La comprobación de que existe una necesidad de redención no dice aún nada de si de hecho se da redención o no, pero indica el único camino que hay para llegar a una liberación o curación. No basta para esa curación apelar a la voluntad y al intelecto propio [62]. Tampoco dan la solución un proceso de individuación, en el sentido de C. G. Jung, o una toma de conciencia de la libertad incondicionada en el progreso de la existencia (Jaspers). Porque necesidad de redención es, en el fondo, necesidad de diálogo. Pero el tú que llama a un diálogo salvador y liberador no puede ser en última instancia más que el tú divino; sólo ese tú, dado que el espíritu humano es inmediato a Dios, puede agarrar por su raíz más honda al yo necesitado de redención [63].

[53] W. Lohff, *op. cit.*, 97s.
[54] M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen,* 235.
[55] *Loc. cit.*
[56] *Sein und Zeit,* 166ss.
[57] W. Lohff, *op. cit.*, 97.
[58] *Das Sein und das Gute,* 254-274.
[59] M. Scheler, *op. cit.*, 240.
[60] A. Brunner, *Die Religion,* 198.
[61] W. Daim, *op. cit.*, 36, 41.
[62] Así la gnosis antigua: cf. art. *Erlösung:* RAC VI (1966) 130.
[63] J. Ratzinger, *Heil:* LThK V (1960) 79; para facilitar esta comprensión puede ser muy útil el actual análisis de la existencia.

2. *Eficacia anticipada de la redención*

Decimos que el hombre y el mundo están faltos de redención y que esa indigencia es en ellos una necesidad existencial. Pero esto no quiere decir que dichas realidades creadas estuvieran totalmente privadas de todo hálito de gracia divina salvadora durante el tiempo que precedió a la acción redentora de Cristo. Con el plan mismo de la redención comenzó ya la puesta en marcha de esa redención. Para los tiempos que la precedieron, la obra de la redención era algo futuro, es cierto; pero para Dios, en relación con ese «antes», era ya la redención presente y eficaz.

a) Observaciones previas.

Hablar de una «anticipación» de la eficacia de la redención sólo es posible sobre la base de que el hecho del misterio redentor sea un acontecimiento esencialmente *histórico*. Por tanto, este tema no tiene objeto en las «religiones de redención», donde esa realidad no quedó plasmada en unos hechos históricos. Pero lo peculiar del planteamiento cristiano es precisamente que la redención sucede con la categoría de «sucesión» temporal, que su decurso viene marcado radicalmente por hechos históricos. En esta perspectiva, la redención incluye necesariamente una «anticipación». Para entender correctamente esa anticipación se requiere el método teológico positivo. Esta problemática es inabordable con un planteamiento exclusiva o predominantemente especulativo y abstracto de la redención. Y no podemos permitir que tal «anticipación» derive a un simple «antes» cronológico. Esto llevaría consigo una reducción incorrecta. La eficacia anticipada de la redención se vería entonces reducida a aquellos hombres que vivieron en el lapso que va desde el pecado original a la obra histórica de Cristo. Aun después de Cristo existen amplias zonas de la humanidad que en relación con la acción redentora se encuentran en la situación de «antes»; por consiguiente, también a esos hombres se refiere lo que los testimonios de la revelación dicen acerca de los hombres que cronológicamente precedieron a Cristo. En consecuencia, la expresión «*eficacia* anticipada» se basa en la convicción de que las fuerzas salvadoras de la redención ni comenzaron a actuar únicamente en el momento en que Cristo llevó a cabo su obra histórica ni se limitan al ámbito de lo propiamente cristiano; de un modo que habrá aún que precisar, esas fuerzas salvadoras determinan desde dentro e introducen el dinamismo de la gracia incluso en las zonas antecristianas y extracristianas.

b) Teologúmenos espinosos.

Se habla a veces, sin precisar, de «Cristo como centro del tiempo». Esta expresión se convierte a menudo en un cierto claroscuro, como si la cesura establecida por la encarnación dividiera la historia en un tiempo anterior de tiniebla y en un tiempo ulterior de luz. Con ello se cierra más o menos el paso a la posibilidad de percibir que la fase oscura no es intrínsecamente opaca, sino que posee una luz incipiente [64]. A la misma consecuencia lleva la concepción tradicional de que el prototipo de la acción salvadora sobrenatural es la gracia «tal como se comunica 'ahora', después de Cristo» [65], y que, por consiguiente, los actos de valor redentor inmediato no comienzan hasta el nacimiento virginal. Estas dos

[64] J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (Munich 1959) 112, n. 6.

[65] A. J. Backes, *Der Universalismus des Heils:* TThZ 73 (1964) 156.

concepciones no niegan que la redención estuviera planeada ya desde la eternidad; pero antes de su puesta en marcha no fue más que un decreto teorético sin irradiación salvadora. En este mismo contexto se enmarca lo que normalmente se dice sobre las ayudas con que podían contar los hombres antes de la redención. Hay quien piensa que hasta la encarnación la providencia de Dios no se extendía más que al *ordo naturalis* y se limitaba a respaldar una vida acorde con las leyes de la moralidad natural [66]. Otros piensan que, tras el pecado original, Dios tomó una medida de emergencia consistente en hacer que todas las obras buenas naturales que los hombres hicieran antes de la venida del Redentor fuesen contabilizadas como «méritos sobrenaturales». Otros explican que en el tiempo que precedió a la redención hubo, sí, ayudas sobrenaturales, pero que esas ayudas no sobrepasaron el ámbito de las acciones concretas, y que su único objetivo era el de hacer posible un mejor cumplimiento de la moralidad natural y un conocimiento seguro del único Dios [67]. Si indagamos en los presupuestos de estas tres teorías, encontramos algo común a las tres: la equivalencia (implícita) entre el binomio «antes-después» de la redención y la distinción estática y abstracta entre «natural» y «sobrenatural».

c) Testimonio de la revelación.

α) *Referencias indirectas: la voluntad salvífica universal.* Acerca de Dios nos dice la revelación que él «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» [68]. A la vista de esta afirmación es difícilmente concebible que haya habido nunca un hombre no afectado por la voluntad salvífica de Dios por el simple hecho de haber vivido en una zona previa a la revelación de Cristo. Si Dios nos hace saber que quiere la salvación de todos, esto tiene mucho más peso que el que puede tener una idea en sí buena, pero no convertida aún en realidad. Esto indica que la voluntad salvífica de Dios, a pesar de su origen trascendente, constituye en el hombre un existencial intrínseco de gracia: que esa voluntad salvífica se traduce en un dinamismo que dirige a la tendencia humana desde su raíz, subterráneamente, hacia la salvación [69].

La *paciencia de Dios.* Este tema es familiar a los dos Testamentos [70]. De este tema se trasluce con seguridad que el proceder de Dios frente a la situación previa a la redención, denominado antropomórficamente «paciencia» o «espera», está aludiendo a un expreso don de gracia. Este proceder de Dios no es un esperar con los brazos cruzados; no es que Dios, con la vista en el futuro, renuncie de momento a intervenir punitiva y correctivamente. Lo que ese proceder significa es que Dios se pronuncia por el amor y que ese amor de Dios, al margen de toda expresividad temática, se convierte en fuerza del hombre mismo: «Bondad de Dios que quiere llevar al hombre a la conversión» [71], «abono echado en la tierra» [72], gracia impulsora «desde abajo y desde dentro».

La «*plenitud de los tiempos*» [73]. Cristo tiene una relación indisoluble con el tiempo y los tiempos. Por eso el NT presenta a Cristo como «plenitud» y «cum-

[66] Así se lee todavía en *Wetzer-Welte* IV, 801.
[67] A. J. Backes, *loc. cit.*
[68] 1 Tim 2,4.
[69] Cf. el concepto de «existencial sobrenatural». Véase también MS I, 102ss, 132ss, 215ss.
[70] Rom 2,4; 3,26; 9,22; 2 Pe 3,9.
[71] Rom 2,4.
[72] Lc 13,7-9.
[73] Interpretado normalmente como «centro del tiempo».

plimiento». La calificación de «plenitud del tiempo» está indicando que se trata del punto final de una evolución previa en continuidad a través de diversas etapas; es, por tanto, más bien un final que un nuevo punto de partida. Para nuestro tema quiere esto decir que el misterio de la redención, lejos de comenzar a ser efectivo en el momento en que el Logos se hizo carne, era ya efectivo en las fases previas a esa fecha precisa. Y al hablar así nos referimos tanto al ámbito del AT cuanto a toda la humanidad prebíblica y extrabíblica. Pablo afirma que en las acciones de Cristo se cumplió el tiempo porque se cumplió la Escritura. Esto lo confirman los dichos de los profetas anunciadores de salud, las profecías propiamente dichas. Y lo confirma también el testimonio del mito, el testimonio de la conciencia religiosa universal a la espera de la redención [74].

β) *Confirmación directa y expresa: el relato del Génesis sobre el pecado original.* Las observaciones siguientes dan derecho a afirmar que, ya a renglón seguido de la caída, comenzó a actuar la fuerza del amor redentor de Dios. En primer lugar, la sentencia condenatoria pronunciada sobre el hombre culpable es más que la revelación de la justicia vindicativa [75]. El mismo aspecto punitivo se presenta con una muy notable limitación. Precisamente en el punto clave, en la vinculación del hombre con Dios, no aparece en absoluto ese cambio total que sería de esperar cuando se hace un «planteamiento conceptual abstracto» [76]; a pesar de lo ocurrido, Dios sigue en relación con el hombre. Su capacidad de diálogo parece que ha quedado esencialmente intacta. Es más, sorprendentemente, la amenaza de muerte inmediata no se cumple. «¿No es esto un signo de que la gracia perdonadora de Dios está ya en acción en el mismo pecado original?» [77]. A renglón seguido de este proceder gracioso de Dios viene la promesa de que la mujer quebrantará la cabeza de la serpiente [78]. Esta promesa es mucho más que un consuelo puramente verbal: es la institución efectiva de la gracia redentora de la humanidad. Una prueba evidente de esto último es que esa misma promesa volvió a confirmárseles a Isaac y a Jacob, y tomó luego una forma más precisa con Moisés y los profetas. La promulgación del designio redentor y la vigencia efectiva de la redención no son dos realidades que se suceden cronológicamente: se incluyen mutuamente. No se pueden separar. De ahí que no tenga nada de sorprendente el que lo primero que Adán hace después del pecado sea dar a su mujer el nombre de Eva —madre de la vida y de lo viviente—. Esto sería incomprensible si Adán hubiera entendido que la sentencia de Dios significaba una condena sin esperanza. Pero al descubrir que esa sentencia era expresión de la misericordia de Dios, tuvo ánimos para contemplar el futuro bajo el signo de la vida y de la liberación del destino mortal [79]. Esta interpretación la da ya el libro de la Sabiduría: «Su sabiduría protegió al padre del mundo, al primer hombre formado por Dios, cuando fue creado solo; ella le levantó de su caída y le dio el poder de dominar el universo» [80]. A la luz de un testimonio tan consolador, ciertos hechos de la historia de las religiones adquieren una categoría que los sitúa como expresiones típicas de un gesto amoroso de Dios previo a la redención. Las imágenes que en el AT describen la tierra del futuro (mansedumbre de las fieras, alimento celeste, leche, miel, admirable fecundidad, supresión de las

[74] A. Jeremias, *Die ausserbiblische Erlösungserwartung* (Berlín 1927) 372.
[75] Gn 3,14-24.
[76] H. Schell, *Katholische Dogmatik* II (Paderborn 1890) 323.
[77] H. Küng, *Rechtfertigung* (Einsiedeln 1957) 160.
[78] Gn 3,15.
[79] Véase el desarrollo de la idea en H. Schell, *op. cit*, 324ss.
[80] 10,1.

armas) tienen su origen en el mundo mítico extraisraelita [81]. Sea que en ellos perdure el recuerdo de la edad original o que sean la expresión de la convicción de que el estado actual no es el querido originariamente por Dios, el caso es que expresan la añoranza del paraíso perdido [82]. Lo mismo ocurre con otro aspecto de la conciencia religiosa universal; de esa añoranza descrita nace la espera de un salvador, espera que se plasma en la idea del nacimiento sobrenatural y en la idea del reino de Dios [83].

Si se profundiza teológicamente, se descubrirá la relación existente entre las indicaciones del Génesis sobre la eficacia anticipada de la gracia redentora y la idea hoy casi unánime de que el estado de gracia original del hombre paradisíaco *(iustitia originalis)* no quedó del todo suprimido por el pecado; quedó un resto, una tenue llama, pero una luz, al fin y al cabo, auténtica [84]. La doctrina del estado original llama «residuo» a este elemento de gracia. En una panorámica de la historia de la salvación y con vistas al futuro, no es, por tanto, incorrecto decir que ese «residuo» es la primicia de la restauración prometida. La anticipación de la redención y la repercusión de la justicia original serían exactamente lo mismo.

Pero igualmente decisivo que todo lo anterior es el hecho de que el hombre, tras la caída, sobrevive como pecador. Este hecho suele darse por supuesto como algo obvio, tanto que parece como si el misterio de la redención no tuviera que ver con la pervivencia del hombre como hombre. Es tradicional la idea de que la naturaleza humana no fue directamente dañada por el pecado y sus secuelas. En este caso, su conservación se debe a que quedó indemne la entelequia de lo creatural como expresión y resultado de la *providentia Dei naturalis*. Sin embargo, una valoración teológica de la decisión en la que, según la Sagrada Escritura, se basa la pervivencia del hombre pecador deberá ver el primer fruto de la gracia redentora en el hecho de que se suspenda la ejecución de la pena de muerte. Según esto, el permanecer en la existencia y el seguir siendo hombre a pesar del pecado se lo debe el hombre a la redención y no a que la subsistencia óntica de su naturaleza no haya sido afectada por el pecado [85]. En esta misma línea va la observación de Karl Barth: «Dios creador afirma a la criatura: eso quiere decir que la ha justificado» [86].

γ) *Cristo desde el principio.* En Col 1,25 describe Pablo el mensaje de la salvación como el misterio «escondido desde siglos y generaciones y revelado

[81] W. Eichrodt, *Teología del AT* I (Madrid 1976) 421; Haag, *Dic. Bíbl.*, art. *Esperanza mesiánica.*

[82] E. Dacqué, *Das verlorene Paradies - Zur Seelengeschichte des Menschen* (Tubinga ³1952). La apetencia del paraíso, en su forma secularizada, la describe con el máximo énfasis Th. Wolfe: «Pierde la tierra que has vivido por una vivencia mayor. Encuentra una tierra mejor y más bella que el hogar, mayor que la tierra: una tierra donde están hincadas las columnas de esta tierra» (tomado de *You Can't Go Home Again*, Nueva York 1940, 743).

[83] Véase A. Jeremias, *loc. cit.* Las referencias de C. G. Jung al arquetipo de un salvador, localizado en el subconsciente colectivo, aportan un apoyo no desestimable; cf. R. Hostie, *op. cit.*, 270-273; según H. Thielicke, *Theologische Ethik* II, 1, 1626, la idea clásica del alma buena puede decirse que es una forma secularizada de la «unidad original recuperada en la redención».

[84] B. Stoeckle, *Desiderium personale - Erwägungen zur Problematik des Naturverlangens nach der Gottesschau:* TThZ 72 (1963) 15ss.

[85] H. Küng, *op. cit.*, 162: «Por el hecho de que el pecador sobrevive, y sobrevive como hombre, está ya participando en la gracia de la redención».

[86] *Kirchliche Dogmatik* III, 1 (Zurich 1947) 418; a partir de aquí se entiende que todos los hombres estén obligados a la religión de la creación; cf. Sab 13; Haag, *Dic. Bíbl.*, art. *Conversión de los gentiles.*

ahora a sus consagrados» [87]. Dos cosas se dicen en este texto: la palabra de Dios a los hombres pronunciada en Cristo tiene un «antes», una prehistoria tal que esa palabra puede considerarse como producto de lo precedente. No comienza con el nacimiento histórico de Jesús, ni siquiera con la caída original. Comienza mucho antes: tiene su origen inmediato ya en el misterio mismo de la creación [88]. Pero, durante su prehistoria, el misterio de la salvación permanecía «escondido», no estaba aún tematizado con total explicitud. Sin embargo, esto no quiere decir que durante ese estado de anonimato fuese un objeto muerto e inerte. Si no, ¿cómo podría afirmar Pablo que los gentiles son «recipientes de la misericordia» y que Dios los ha «preparado» para la gloria? [89]. Finalmente, el *prólogo del Evangelio de Juan* manifiesta la idea de que el misterio de Cristo comunica a todos los hombres sin excepción algo así como una «filiación provisional» [90]. Por consiguiente, todo el inmenso ámbito humano que radica fuera del pueblo consagrado y elegido está incluido en el amor redentor de Dios, «está radicalmente iluminado por la luz de Cristo y de su palabra» [91].

d) Enseñanza de los Padres.

Ya desde muy pronto se abrió paso en la teología cristiana la idea de que «desde antes del tiempo» estaba en Cristo abierta a los hombres la esperanza de la vida y de la salvación, y que a esta perspectiva se debe propiamente el que el género humano haya continuado existiendo. Fue, sobre todo, Atanasio quien, con su distinción entre realización y preparación de la redención, hizo posible la comprensión teológica de nuestro tema: «La gracia traída por el Redentor ha aparecido hace poco, pero se preparó antes de que existiéramos, o mejor: antes de la creación del mundo» [92]. En esta misma línea va la idea de Agustín: el género humano ha sido objeto de envíos invisibles ya antes de que tuvieran lugar el envío visible del Hijo y el don del Espíritu en Pentecostés [93]. La conciencia creyente de que la redención tuvo una eficacia anticipada se intensificó notablemente con la idea iniciada por Ireneo [94] y elaborada por los alejandrinos: el género humano fue objeto de un proceso continuado de educación hacia Cristo. Clemente apunta que Dios, por medio de la filosofía, entabló con los griegos una relación semejante a la alianza mosaica [95]. Esto muestra bien a las claras una fuerte disposición a ver, incluso a la humanidad desprovista de la religión revelada, bajo el signo de la economía divina que todo lo rige [96].

[87] Expresión semejante en Ef 3,9: el misterio de Cristo estaba desde el principio del tiempo oculto en Dios, creador de todo.

[88] H. Küng, *op. cit.*, 166: «En la creación está ya misteriosamente puesto como base el eterno designio salvador».

[89] Rom 9,23; además, 9,29: «Si el Señor de los ejércitos no nos hubiera dejado una descendencia...».

[90] A. Jeremias, *op. cit.*, 7.

[91] H. U. v. Balthasar, *Verbum Caro* (Einsiedeln 1960) 44 (trad. española, Madrid 1964); A. Jeremias, *op. cit.*, 372, y también, especialmente, H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zurich 1945) 8-11.

[92] *Contra Arianos* II, 75-77 (PG 26, 306ss).

[93] *De Trinitate* I, 4, 20 (PL 42, 997).

[94] *Adv. Haer.* IV, 38, 3; art. *Erlösung:* RAC VI (1966) 134.

[95] *Strom.*, 1, 20, 1.

[96] Art. *Erlösung:* RAC VI (1966) 138.

e) Observaciones sistemáticas.

Es hora de preguntarse qué puede significar en una perspectiva existencial la afirmación de que la gracia redentora tiene una eficacia anticipada. Lo dicho hasta ahora nos lleva a responder: esa anticipación significa que la conciencia de humanidad tiene una apertura y una amplitud únicas. Y esto en dos sentidos:

α) Siempre que en la vida humana se intensifica la experiencia de la vacuidad, de la falta de horizontes, del absurdo, del vacío abismal y del abandono de la existencia, hay que ver en ello una indicación de gracia redentora, aun cuando tales fenómenos aparezcan en primera instancia condicionados por el abandono de Dios. Estas vivencias amargas son, para H. Schell, el «sacramento del paganismo precristiano», el vehículo «de la callada participación en la gracia de Dios» [97]. H. Thielicke [98] observa que la vivencia de la inquietud, la inseguridad y el miedo, notas típicas de la comprensión existencial prebíblica, son, en última instancia, portavoces no de la ausencia de Dios, sino de su presencia. Son efecto de una gracia que ya está en acción, son expresión de que se está ya dentro del radio de acción del amor absoluto.

β) La intervención de la gracia —previa a la redención— en el campo de la vivencia encuentra su plasmación más viva y convincente en la tendencia elemental que brota del centro de la persona y que hace que el hombre aspire a superar la cuita radical siempre amenazadora, la disgregación y la soledad, por traslado a una forma de existencia de dualidad absoluta con un tú absoluto [99]. Las ciencias de la religión, la psicología, la filosofía e incluso la literatura se ocuparon de este fenómeno en un pasado aún muy reciente. Se llegó a comprender que su existencia no se debe a una reacción primitiva de un hombre que todavía se ignora a sí mismo: está más bien en juego una realidad que tiene una cara psíquica captable [100], pero que no se reduce a lo empírico por estar basada en las condiciones ontológicas de la persona creada, y que a la hora de concretarse toma la forma de una «esperanza de redención», un ansia de salvación y nueva vida. Para valorar teológicamente todo este contenido acudiremos, en primer lugar, a la doctrina tradicional del *desiderium naturale in visionem beatificam,* pero la completaremos notando que ese apetito natural es, por su raíz, un apetito *personal,* y en una visión histórico-salvífica, un apetito *salvífico* de cuño sobrenatural. Esto significa más concretamente que siempre que el hombre, llevado por el ímpetu de su apetito original, se abre a la esperanza de salvación, está ya radicalmente afectado por la realidad redentora del Logos hecho hombre, germina en él un cristianismo precristiano [101]. Esa donación secreta de gracia no reposa en intervenciones divinas esporádicas y puntuales, de origen externo, sino en una actuación continuada que en ciertos momentos se intensifica, pero que no se reduce a esos momentos.

[97] *Katholische Dogmatik* III, 2 (Paderborn 1892) 1s.

[98] B. Stoeckle, *Desiderium personale,* 1-22.

[99] D. Wyss, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Gotinga 1961) 226ss; V. E. Frankl, *Der unbewusste Gott* (Viena ²1949) 91; W. Daim, *op cit.,* 164.

[100] P. K. Kurz, *Hermann Brochs «Schlafwandler»-Trilogie als zeitkritischer Erlösungsroman,* 33, 39s. Desde esa perspectiva, adquiere la esperanza su figura específica: la esperanza no es únicamente un problema del fenómeno tiempo; en el fondo, es una reacción contra la experiencia de que la humanidad está falta de totalidad y de salud.

[101] A. Jeremias, *op. cit.,* 369.

SECCION SEGUNDA

LA HUMANIDAD EXTRABIBLICA Y SUS RELIGIONES

1. *La humanidad extrabíblica*

a) Reflexiones previas.

Para evitar equívocos, precisemos ante todo la diferencia entre humanidad extrabíblica y humanidad prebíblica. Solemos hablar de humanidad prebíblica al referirnos al espacio de tiempo que va desde Adán a la vocación de Abrahán. Esta precisión estrictamente temporal no es satisfactoria. Desde el punto de vista objetivo, hay que encuadrar en el eón prebíblico tanto a la humanidad exterior a la alianza abrahamítica e israelita cuanto a todos los hombres que después de Cristo no han llegado o no llegarán nunca a encontrarse con la revelación acaecida en Jesucristo. Ya Tomás de Aquino sostuvo la opinión de que los paganos poscristianos están en la misma situación de los paganos precristianos [1]. Según eso, el término de «humanidad prebíblica» se refiere también de lleno al presente, y no sólo a los actuales pueblos primitivos, históricamente retrasados, con sus religiones primitivas, prebíblicas desde el punto de vista temporal, sino también a los hombres contemporáneos nuestros, quienes, aun estando «muy al día», no son alcanzados por el mensaje revelado ni tienen acceso a un conocimiento de sus contenidos. Por eso será mejor hablar en conjunto de «humanidad extrabíblica». Por otra parte, para decantar el juicio revelado sobre la situación histórico-salvífica de este ámbito humano habrá que comenzar en primera línea por allí por donde la Escritura, en una mirada retrospectiva, intenta determinar los diversos estadios de la humanidad precedente, es decir, los diversos estadios de la época anterior a Abrahán.

La elaboración de este tema es algo francamente urgente y actual. El cristiano moderno no quiere seguir en la idea de que la humanidad extrabíblica está recluida en un paganismo tenebroso y extraño a Dios, y que sólo por una puerta trasera, difícilmente accesible, puede llegar a la salvación. Tampoco le suena a nada la explicación conciliadora de anteriores teólogos (Billot y Guthberlet). Según ellos, los paganos adultos son niños desde el punto de vista religioso y moral: incapaces de auténtica responsabilidad personal, capaces únicamente de una situación salvífica semejante a la de los niños muertos sin bautismo. El careo con los indudables valores humanos y religiosos del paganismo, así como con las insuficiencias de la propia religión, hace que el creyente de hoy rechace todo lo que desde el punto de vista cristiano pueda catalogar al hombre extrabíblico como «ciudadano de segunda» y todo lo que pueda condenarle a unas oportunidades muy limitadas de salvación.

[1] Comentario a la carta a los Romanos 2,14; además, J. Riedl, *Das Heil der Nichtevangelisierten nach Bonaventura:* ThQ 144 (1964) 276; del mismo, *Röm 2,14ss und das Heil der Heiden bei Augustinus und Thomas:* «Scholastik» 40 (1965) 189-213.

b) Providencia salvífica de Dios.

α) *Misericordia de Dios hacia los pueblos paganos.* El pueblo elegido por Dios para ser portador y representante de la historia de la revelación no se condujo en su vida como un enclave, rodeado herméticamente y por todas partes por un «telón de acero», sin contactos legítimos con los pueblos circundantes y vecinos y condenado a una clausura permanente. Entender la elección como segregación en sentido étnico conduce a muy graves malentendidos sobre toda la historia de la salvación. La Escritura misma nos dice que Israel mantuvo con sus vecinos religiosos y políticos un contacto muy vivo, francamente atrevido desde el punto de vista de su misión propia: con Egipto y Asiria, e incluso con Sodoma (¡Abrahán intercede por esta ciudad!), Israel vive en una muy profunda comunidad de destino [2]. Desde el punto de vista del análisis histórico profano, todo ello puede ser algo simplemente inevitable. Pero, desde el punto de vista teológico, en esos hechos va incluida una afirmación de excepcional interés: los gentiles, lejos de quedar al margen de la providencia de Dios sobre su pueblo, se benefician también de ella, con lo cual son una prueba de que la providencia salvífica de Dios es universal. Así se explica por qué la religión israelita, a pesar de su exclusivismo, estuvo abierta a la admisión de vecinos paganos (Rajab y Rut). Históricamente, es muy reducido el número de la humanidad extrabíblica que mantuvo una relación externa con el pueblo de la elección y fue así objeto de bendición. El que ese número fuese tan reducido no es problema mayor, ya que ha de interpretarse según el principio de «pars pro toto», es decir, de la representatividad. Tanto más cuanto que en el mismo Abrahán son objeto de la bendición de Dios todas las tribus de la tierra [3]. En la humanidad «no hay espacios vacíos por lo que se refiere a la historia de la salvación» [4].

β) *Mensaje del libro de Jonás.* Corresponde a H. Junker el mérito de haber hecho ver que el auténtico tema de un escrito tan pintoresco como éste para el lector superficial es el universalismo de la salvación divina [5]. Es ya significativo el hecho de que la narración proceda de un tiempo en el cual a ciertos fanáticos antipaganos no les cabía en la cabeza que la providencia salvadora de Dios pudiera pasar las fronteras: hechizados por un particularismo ceñido a los intereses de Israel, suspiraban por el juicio que aniquilara el poderío pagano. En la figura del profeta se pone de manifiesto sin contemplaciones lo desviado y ridículo de esa postura. Jonás se compadece de un ricino y no admite que Dios se compadezca de la gran ciudad de Nínive. Lo mismo que este hombre de cabeza dura, los lectores del libro deben comprender que nadie puede adueñarse de los juicios que Dios anuncia contra los gentiles y utilizarlos contra el mismo Yahvé, quien se revela como el Dios que se apiada de todos los hombres sin distinción. Además, el modo como Dios trata a Jonás, y en él a todo particularista, da a entender con una claridad meridiana que esa voluntad salvadora ilimitada e ilimitable no es una promesa provisional e ineficaz hasta un futuro lejano, sino una presencia inmediata, activa ya en ese mismo momento: ya entonces *es* Dios para los gentiles un Dios de gracia. Ahí mismo se niega rotundamente que ese proceder

[2] Ez 16,15s; cf. Rom 11; H. U. v. Balthasar, *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln 1959) 49 (trad. española: *Teología de la historia,* Madrid ²1964).

[3] Gn 12,3; 18; 22,18; 26,4; Haag, *Dic. Bibl.,* art. *Conversión de los paganos.*

[4] P. Schoonenberg, *Gottes werdende Welt* (Limburgo 1963) 144; cf. especialmente 135. Véase también MS I, 94-104.

[5] *Die Erforschung der literarischen Arten und ihre Bedeutung für die Auslegung der Heiligen Schrift:* TThZ 73 (1964) 139-144.

de gracia para con los gentiles sea un reclamo para llevar a la humanidad extrabíblica al recinto del pueblo elegido.

c) Características de la humanidad extrabíblica.

α) *Crece la impiedad y aumenta la culpa.* Por muy duro que pueda sonar esto, la valoración que de la humanidad preabrahamítica hace la Biblia es que esa época fue época del pecado, del florecimiento de la culpa y de la negación de Dios. Inaugurada con la expulsión del paraíso, esta fase llega a un momento en que Dios, arrepentido de haber creado al hombre [6], vuelve a hundir en el caos acuático al mundo formado del caos acuático [7]. El fratricidio de Caín, el diluvio, la torre de Babel dan a ese tiempo un cuño fundamentalmente uniforme, el carácter de una carrera vertiginosa hacia la ruina.

Preludio: el fratricidio de Caín. El fratricidio es el primer pecado que relata la Escritura tras del pecado original. Tanto ese fratricidio como los sucesos que giran a su alrededor [8] dan una profunda idea de cuál es propiamente la desgracia que se ha abatido sobre el hombre: la mayor tentación que acecha al hombre, pecador por haberse separado de Dios, es la de separarse de su «hermano», no soportar su peculiaridad distintiva, perseguirle con odio y eliminarle (la sangre del muerto clama al cielo e indica por qué la búsqueda del hermano perdido es uno de los más hondos deseos de la humanidad). A la Biblia le interesa ante todo destacar que la muerte de Abel se debe a la «pasión perversa» [9]. Esta pasión o impulso se describe como una realidad casi personal («acecha a la puerta») que, por no ser un verdadero constitutivo del hombre, no representa un destino fatal e ineludible («tú lo tienes que dominar»). Pero a la vez es clara la idea de que esa pasión tiende irresistiblemente hacia la muerte, hacia la anulación de la vida. Es, finalmente, objeto de atención minuciosa el proceder de Caín tras del fratricidio: el asesino construye una ciudad y la ciñe con murallas [10]. Al quedarse en soledad, intenta asegurarse contra los demás hombres y adquirir a la vez un poder sobre ellos.

Aspecto negativo del relato del diluvio. En la narración del diluvio [11] prosigue el tema de que el hombre que se separa de Dios y de los demás hombres se ve abandonado a sí mismo y expuesto al zarpazo de las pasiones. Su significado histórico-salvífico es evidente; lo que caracteriza toda la situación humana es el creciente ahogo de la desgracia: «Vio Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo» [12]. El fratricidio de uno de ellos no era, pues, una excepción. Con Caín y como Caín cayó toda la humanidad en el cepo de la pasión perversa. Bajo su dinámica se fue desarrollando con una terrible coherencia hasta la ruina y hasta la radical negación de sí misma. Así llegó incluso a perder para Dios la razón de existir. La comparación con narraciones babilónicas análogas muestra cuánto le interesa a la Escritura destacar que al hombre que está al margen de la providencia salvadora de Dios le puede de tal manera la proclividad hacia lo malo

[6] Gn 6,6.
[7] 2 Pe 3,6; H. U. v. Balthasar, *Theologie der Geschichte,* 32 (trad. española: p. 49).
[8] Gn 4.
[9] En relación con la exégesis reciente sobre la enseñanza veterotestamentaria del *yeser hara,* cf. B. Stoeckle, *Erbsündige Begierlichkeit - weitere Erwägungen zu ihrer theologischen und anthropologischen Gestalt:* MThZ 14 (1963) 240s.
[10] Gn 4,17.
[11] Gn 6-8.
[12] Gn 6,5.

que ni la misma tierra le puede soportar ya. Las narraciones babilónicas, en cambio, atribuyen la ruina de la humanidad provocada por las aguas preferentemente al capricho incontrolable de los dioses [13].

La torre de Babel. El diluvio no frenó seriamente la carrera hacia la decadencia: tal es el tema de la narración simbólica de la torre de Babel. A la vista de todo lo precedente, es claro que este episodio pretende exponer cómo la línea marcada por el fratricidio de Caín y el diluvio desemboca en un ateísmo de proporciones globales, en una absoluta divinización del poder humano inmanente. Lo indican ya las líneas maestras del relato: la condena recae sobre la fundación misma de la gran ciudad y no sólo sobre la construcción de la torre. Los «arquitectos» y constructores pretenden cobrar fama y «no desperdigarnos por toda la faz de la tierra» [14]. Esta inauguración de una especie de centro de la humanidad no le gusta a Dios, porque pone al descubierto la raíz de toda la *hybris* humana: el rechazo del reino de Dios, el intento de apoderarse del cielo por la fuerza y rebajarlo a la tierra, es decir, el intento de cargar las dimensiones del ser mundano con los atributos de lo divino y absoluto [15].

β) *Intervenciones de la gracia.* Junto a las maniobras humanas de decadencia, asumiéndolas, superándolas y traspasándolas, se mueven en el ámbito de la humanidad extrabíblica las iniciativas de la providencia salvífica de Dios, dando a entender que Dios no está dispuesto a perder la iniciativa, lo cual significaría abandonar a los hombres a la ruina absoluta.

A raíz del fratricidio, Dios puso a Caín una señal. Esto da a entender que el pecador, aunque condenado a muerte por sí mismo, puede también contar con el perdón, la seguridad y la salvación [16].

El modo como procede Dios con una humanidad no apta más que para la ruina habla también de gracia y renovación: el pesar que el Creador siente por haber creado al hombre no significa una reprobación definitiva, sino que está transido por una vinculación inabrogable e indisoluble con la criatura, por la voluntad de seguir haciendo que la historia humana transcurra bajo el signo de la salvación. Visto así, el diluvio adquiere el carácter fundamental de purificación [17]. La *alianza con Noé* demuestra lo decidido que Dios está a una regeneración. Esa alianza aparece como la base permanente de toda salvación humana [18]. Se falsea el sentido propio de este hecho si —como ha ocurrido durante mucho tiempo en la teología católica— se ve en él el estatuto de una religión «natural», sin relación ninguna con la revelación sobrenatural. Todos los elementos escriturísticos de la alianza de Noé demuestran inequívocamente que se trata de un auténtico acontecimiento salvífico en el orden de la gracia. El hecho de basarse en el orden creacional no lo contradice en absoluto. Desde este punto de vista, merecen especial atención el elemento de elección divina expresa, cuya envergadura va creciendo a medida que avanza el proceso revelador, y la aclaración de que la alianza lleva consigo la prosperidad del aliado y nunca debe ser anulada [19]. El pacto con Noé aparece así como el anteproyecto de las alianzas con Abrahán y Moisés. En la figura de Melquisedec se hace patente la estrecha unión existente entre el pacto de Noé y la

[13] H. Junker, *loc. cit.*
[14] Gn 11,4.
[15] H. Junker, *op. cit.*, 134-139.
[16] Gn 4,15.
[17] 1 Pe 3,20.
[18] H. Gross, *Der Universalismus des Heils:* TThZ 73 (1964) 148; cf. también MS I, 143s.
[19] Gn 9,8-17.

revelación histórica propiamente dicha; del cúmulo de pueblos unidos en el pacto de Noé se destaca este rey y sacerdote, sale al encuentro de Abrahán y le bendice [20]. De aquí se desprende que, incluso frente al eón recién inaugurado, la alianza de Noé sigue siendo una base válida para una viva relación con Dios. Esto no abroga su relación intrínseca con el proceso salvífico histórico. Israel y los pueblos paganos tienen una base común: son aliados del Dios verdadero y están bajo la misma voluntad salvífica de ese Dios [21].

En este marco adquiere todo su relieve la expresión de los «santos paganos» del AT [22]. No hay duda de que en el amplio contorno de la humanidad extrabíblica Dios otorgó a determinados hombres justos el don especial de la gracia de la santidad. Set, Henoc, la reina de Sabá, Lot, Job son hombres del agrado de Dios, a pesar de no pertenecer al pueblo elegido descendiente de Abrahán [23]. Ahí se basa la conocida opinión teológica de que también los paganos pueden ser justificados por ser capaces de conocer la existencia de Dios con fe propiamente sobrenatural [24]. En consecuencia, hay que tener por no válida la opinión tradicional que considera que los «santos paganos» no son más que excepciones [25] y que esos justos sólo pueden ser llamados así porque, a pesar de conservar sus usos religiosos propios, entraron en contacto histórico con los patriarcas y con Israel o hicieron parcialmente suyas las ideas del pueblo elegido [26]; en cambio, todos los demás paganos anteriores a Cristo no deben su justificación individual más que a la moralidad natural. Esta opinión es insostenible. Más bien lo que se impone, a la vista del acento que la Biblia pone en la relación entre el pacto de Noé y la alianza de Abrahán, es considerar que esos santos paganos aducidos nominalmente son representantes y portavoces de comunidades mayores dotadas de la gracia de Dios: ellos serían algo así como el producto más acabado de las mismas.

Confirmación por la nueva alianza: *la ley del corazón.* Dejemos de lado si las reflexiones de Pablo en el capítulo 2 de la carta a los Romanos sobre las posibilidades de salvación de los paganos en cuanto paganos están inspiradas en la idea de que las alianzas de Noé y Melquisedec son el puente entre la fe creacional y la salvífica. Lo cierto es que la frase clave —«los gentiles cumplen naturalmente las prescripciones de la ley» [27]— se basa en la conciencia de que existe una misteriosa «sincronización» histórico-salvífica entre «orden natural» y «revelación histórica» (en la línea del AT: entre Noé y Abrahán). Esto explica por qué a los paganos que obedecen a la ley interior se les otorga la «justificación» (= santidad) [28]. Para una comprensión clara parece necesario adelantar dos observaciones:

[20] Gn 14,18ss.

[21] H. Gross, *op. cit.*, 52.

[22] J. Daniélou, *Les Saints Païens de l'Ancien Testament* (París 1956).

[23] M. Vereno, *Von der Allwirklichkeit der Kirche:* ThQ 138 (1958) 396.

[24] W. Bartz, *Heroische Heiligkeit,* en J. Ratzinger y H. Fries (eds.), *Einsicht und Glaube* (Friburgo 1962) 329. Esto no pudo menos de suscitar el problema de si los justos y santos del mundo pagano tenían las mismas posibilidades de santidad habitual antes y después de la obra salvadora de Cristo. Sobre la postura oscilante de los teólogos a este respecto da cuenta A. J. Backes, *Der Universalismus des Heils:* TThZ 73 (1964) 153-160. Hay que tener también en cuenta el testimonio de la tradición: cf., por ejemplo, la idea de Anselmo de Canterbury sobre la «Ecclesia ab Adam» en *Cur Deus homo,* 2, 16 (ed. Schmitt, 2, 119).

[25] Según M. Vereno, *op. cit.,* 39, el responsable de ello es Agustín.

[26] Así, L. Elders, *Die Taufe der Weltreligionen:* ThGl 55 (1965) 127.

[27] Rom 2,14.

[28] Rom 2,13. Sobre todo ello, cf. también Heb 11,6; F. Schuon, *De l'unité transcendante des religions* (París 1948) 136.

la «ley del corazón» no coincide totalmente con lo que más tarde, por influjo estoico, se llamará «conciencia natural». Esta ley, al igual que la de los judíos, aboca inmediatamente al juicio; con lo cual está indicando que, de raíz, tiene una finalidad sobrenatural, que puede incluso desempeñar el papel de la misma ley revelada. Sin embargo, desde el punto de vista histórico-salvífico, es una ley metahistórica: le falta la «explicitación» temática. De esta propiedad de la ley de la humanidad extrabíblica toma pie Pablo en 3,2 para una reflexión muy exacta; a la pregunta de cuál es la ventaja de los judíos sobre los gentiles, Pablo responde: «Grande, de todas maneras. Ante todo, a ellos les fueron confiados los *oráculos* de Dios». Es claro: lo que distingue a los judíos y les da un rango superior al de los paganos es el hecho de que los judíos han conocido la voluntad de Dios, su ley, como acontecimiento orgánico, históricamente articulado, y se han visto así llevados a un compromiso histórico directo.

d) Reflexiones sistemáticas.

La amplitud de sentido del concepto «humanidad extrabíblica» hace que los datos de la existencia humana aducidos por los escritos de la revelación en relación con las épocas que preceden a la acción salvadora histórica de Dios digan algo que hoy sigue siendo válido. Es urgente intentar captar el sentido de ese testimonio de la Biblia.

α) *La corrupción.* La proclividad hacia lo malo y la maldad misma, así como las sombras que tal circunstancia proyecta sobre toda la vida humana, es sin duda en la Escritura el rasgo primario de la humanidad extrabíblica. Por todo lo que se nos dice sobre las concreciones históricas de esa proclividad, nos vemos obligados a concluir que está en juego un auténtico «existencial negativo», una infección interna al paganismo, con tendencia a extenderse. La temática que de ahí surge no puede ser más aterradoramente meridiana: está hablando de «disociación». La *disensión* se hace constante de la existencia, la convivencia personal amorosa se va a pique y se impone la negación destructora del tú del hermano y del tú de Dios. Una vez decapitada la existencia dialogal, el hombre se encuentra ineludiblemente sin hogar, se ve desterrado y condenado al aislamiento. Aparece entonces necesariamente la tendencia a emigrar a sistemas de seguridades autónomas, el deseo de recuperar a base de creaciones individuales y colectivas de poder la salvación perdida al abandonar el diálogo. Esto encuentra su expresión apropiada en el símbolo de la ciudad, cuya dimensión horizontal está guarnecida por una muralla que cierra el paso a los hombres y cuya dimensión vertical es la torre que pretende acabar con la trascendencia de Dios. Es así comprensible por qué la Escritura habla de las «tendencias pasionales» como rasgo típico del pagano [29].

β) *La gracia divina.* A la vista del testimonio de la revelación, no hay inconveniente en pensar que las fuerzas sobrenaturales otorgadas por Dios a los hombres del ámbito extrabíblico son una especie de estructura espiritual inmanente, una especie de dinamismo estable. A esta «irradiación» permanente se le da el nombre de «revelación general», para distinguirla de la revelación histórica [30]. No hay inconveniente en admitir esta denominación de «revelación general», con tal que se precise que desde el punto de vista formal es «atemática y trascendental»

[29] No puede decirse que hoy se dedique mucha atención a la elaboración teológica de esta dimensión.

[30] Cf. K. Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas,* en *Escritos* V, 152s. Para una ulterior elucidación conceptual, cf. MS I, 94-104.

y que desde el punto de vista material no es en absoluto equivalente en contenido a la «revelación natural», abstracta y aséptica desde el ángulo salvífico. En relación con sus componentes más bien antropológicos, ya O. Karrer había afirmado que, siempre que un hombre sigue la luz que ilumina a todos, realiza un auténtico acto de fe, aun sin conocimiento reflejo o percepción segura de su origen divino [31]. Recientemente se ha generalizado el llamar a los *paganos* «cristianos anónimos», concepción lanzada por K. Rahner y asumida ulteriormente por otros teólogos, aunque con diversos grados de claridad conceptual. Según esta concepción, un hombre puede, por caminos subjetivos inconscientes, llegar a una fe que, sin encuentro con el cristianismo histórico, afirme a Dios como el misterio de su raíz más honda y posea incluso contenidos cristianos, es decir, una afinidad interior con las verdades centrales de la Trinidad, la encarnación y la redención. Los paganos pueden también ser cristianos, aunque anónimos, es decir, no conscientes de serlo. Esto les expone al peligro de tener una falsa conciencia de sí mismos, a pesar de su ineludible cristianismo. Pero tienen siempre la posibilidad de tener una fe cristiana preconsciente e irrefleja, compatible con una negación refleja de lo cristiano. En consecuencia, puede producirse una afirmación de fe al ofrecimiento de gracia que es la voluntad salvífica de Dios, incluso allí donde aparentemente no hay ni rastro de fe. A favor de todo esto habla, finalmente, la estructura espiritual del hombre: un factor real-ontológico inamisible de esa estructura es la impronta sobrenatural [32].

Sería francamente exagerado decir que esta teoría de los cristianos anónimos aplicada a la humanidad extrabíblica está tan totalmente dilucidada que no cabe plantearle preguntas críticas. La primera pregunta sería qué valor se le atribuye a la confesión explícita de Cristo, una vez supuesta la tesis enunciada. No puede olvidarse el peligro de que, si no se matiza la valoración positiva del cristianismo

[31] *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* (Francfort ⁴1949) 252.

[32] Según A. Röper, *Die anonymen Christen* (Maguncia 1962) 15; K. Rahner, *loc. cit.;* del mismo, *Existential, übernatürliches:* LThK III (1959) 1301; especial relieve adquiere un artículo más reciente de Rahner: *Cristianos anónimos,* en *Escritos* VI; en él precisa Rahner algunos aspectos de su primer planteamiento y sale críticamente al paso de malentendidos; una buena visión de conjunto la proporciona K. Riesenhuber, *Der anonyme Christ, nach Karl Rahner:* ZKTh 86 (1964) 286-303. Rahner mismo resume así (*Escritos* VI, 544) la afirmación básica de la teoría de los cristianos anónimos: «Si queremos coordinar ambos principios, la necesidad de la fe cristiana y la voluntad salvífica universal del amor y del poder divinos, no hay más remedio que decir: de alguna manera deben poder todos los hombres ser miembros de la Iglesia; y este poder no hay que entenderlo como posibilidad abstracta y lógica, sino real, concreta, histórica. Esto quiere decir que ha de haber diversos grados de pertenencia a la Iglesia no sólo en sentido ascendente, desde el estar bautizado, pasando por la confesión de toda la fe cristiana y por el reconocimiento de la dirección visible de la Iglesia, hasta la comunión eucarística de vida, e incluso hasta la santidad realizada, sino también en sentido descendente, desde el estar expresamente bautizado hasta un cristianismo no oficial, es decir, anónimo, que puede o debiera llamarse cristianismo en sentido válido, aun cuando él mismo no pudiera e incluso no quisiera llamarse así. Si es cierto que el hombre a quien alcanza el esfuerzo misionero de la Iglesia es o puede ser ya de antemano un hombre que camina hacia su salvación y que incluso en circunstancias la consigue aun sin ser alcanzado por la predicación de la Iglesia, y si es al mismo tiempo cierto que esa salvación es la salvación de Cristo por ser la de Cristo la única salvación que existe, entonces será posible ser no sólo 'teísta' anónimo, sino incluso 'cristiano' anónimo...». Para evitar malentendidos, Rahner (*op. cit.,* 552) hace notar que la teoría de los «cristianos anónimos» no es un principio hermenéutico reductor de la dogmática tradicional. Destaca también que la constitución *Lumen gentium* del Vaticano II (n. 16) enseña el contenido de la tesis de los «cristianos anónimos».

anónimo, la encarnación de la Palabra pueda verse reducida —en la línea de Hegel— a una pura forma manifestativa del Logos cósmico, conserve un significado puramente accidental y derive finalmente en un docetismo de tipo gnóstico [33]. Se advierte también actualmente la inclinación, acorde con el proceso general de espiritualización, a contentarse con un cristianismo anónimo y a dar, consiguientemente, menos valor a los hechos históricos del misterio de Cristo. Habría también que inquirir si el NT no toma realmente postura ante la idea de que un no cristiano pueda alcanzar su salvación independientemente del encuentro con el Cristo histórico. Así, por ejemplo, ¿a qué se debe el que Pablo, sensible como era a las posibilidades salvíficas del paganismo [34], haga en Rom 11,11 depender la salvación de los paganos, su asunción en el reino de Dios, de un acontecimiento histórico extrínseco como el endurecimiento y reprobación relativos de Israel («su caída ha traído la salvación a los gentiles, para llenarlos de celos»)? La inversa es clara: si Israel no hubiera caído, mal cariz habría tenido la salvación de los no judíos. Es de desear que la teoría de los cristianos anónimos se confronte más que hasta ahora con las afirmaciones mismas de la Escritura, con lo cual ganaría no sólo en amplitud de planteamiento, sino también en precisión. Además, hay que matizar más la concepción antropológica que le sirve de base: la afirmación de que los no cristianos, ya antes de una decisión explícita favorable e incluso a pesar de una decisión explícita contraria, son cristianos anónimos y lo seguirán siendo en ocasiones, aun cuando se decidan explícitamente contra el cristianismo «oficial», supone una división del hombre, de su libertad y de su acción en dos esferas: la esfera de lo reflejo y la esfera de lo irreflejo. En sí, esta distinción es absolutamente correcta. Pero tal como la baraja, por ejemplo, Röper [35], es harto problemática, tanto antropológica como psicológicamente. ¿Cómo puede llegarse a una decisión libre irrefleja por el cristianismo implícito y en qué relación está esta decisión con la decisión refleja contra el cristianismo histórico? Al afirmar que un no explícito al cristianismo histórico puede ir de la mano con un sí implícito a contenidos cristianos, ¿no está asomando una estructuración del hombre contraria a los conocimientos de la psicología moderna? Finalmente, ¿no es demasiado presuntuosa la denominación de «creencia implícita»? Los testimonios de la revelación reservan la expresión de «creencia» exclusivamente para la decisión consciente por Dios y por Cristo, y remiten lo que no es eso al plano general de los resultados de una maduración personal. ¿Cómo puede transferirse esa expresión a un contenido que se sitúa en el plano de lo preconsciente y prevolitivo como dinamismo irreflejo que es? A la hora de abordar este problema no hay que olvidar que la tradición teológica hace depender la salvación de los no evangelizados del reconocimiento de Dios como creador y remunerador [36]. Repensar detenidamente estos y otros problemas similares no reportará sino ventajas a la teoría de los «cristianos anónimos», cuyo esquema fundamental es correcto y decididamente admisible.

Las reflexiones siguientes, nada más que esbozadas, podrían servir para una ulterior elucidación de toda esta problemática y contribuir a dar una respuesta, al menos parcial, a las preguntas enunciadas:

La revelación es contundente al afirmar que el no cristiano puede, sin él saberlo, encontrarse con Cristo; por tanto, hay que contar en serio con que pueda

[33] M. Vereno, *Von der Allwirklichkeit der Kirche,* 398.
[34] Rom 2,13-16.
[35] *Loc. cit.*
[36] Basándose en Heb 11,6; ampliamente sobre este tema, M. Seckler, *Paganos:* CFT III (Madrid 1966) 267-282.

darse un cristianismo que no aparezca externamente como tal [37]. Es, además, concebible que, en ciertos casos especiales, un no explícito al cristianismo concreto de un determinado momento o época de la historia pueda coexistir con un auténtico sentido cristiano, inconsciente de su propio valor y significado.

Estos dos caminos hacia un cristianismo «anónimo» no son transitables para el hombre extrabíblico más que si cumple un presupuesto importantísimo: debe dar un sí explícito a la religión (en el sentido más amplio de la palabra). Dicho de otro modo: un sí implícito a Cristo no parece que pueda darse juntamente con un no explícito a la religión (no digo «a las religiones»); es decir, un sí implícito no parece compatible con una decisión radical y consciente contraria a todo tipo de trascendencia y favorable a una inmanencia absoluta.

Es preciso explicar brevemente qué bases mínimas contiene este postulado formulado positiva y negativamente. Religión quiere decir: sobre la base de un conocimiento personal, comunicarse con Dios en cuanto estrato profundo de toda genuina experiencia, como aquello que está a la vez dentro y más allá de todo lo esencial, de todo el amor, de toda la amistad, de toda la fidelidad y de toda la bondad [38]. Cuando tiene lugar esa comunicación, tiene lugar desde el punto de vista teológico algo más que una simple apertura creyente hacia el fundamento trascendente y personal de nuestro ser; asumida en el dinamismo sobrenatural, esa fe personal del no cristiano se convierte en un encuentro, previo a la conciencia refleja, con el Dios de la revelación que se dice a sí mismo en Cristo [39].

Dada la factura concreta del hombre, y dada su proclividad a quedarse atrapado en lo periférico, a oponerse a su connaturalidad con la trascendencia auténtica la absolutización de los componentes inmanentes de la existencia, el elemento de cambio y conversión —la μετάνοια bíblica— será el punto neurálgico por el que se decida si puede hablarse o no de «cristianismo anónimo».

2. *Elementos para una teología de las religiones*

a) Cuestiones previas.

Lo que sigue no trata de la religión en sí ni de los sistemas religiosos de la historia universal de la religión. Trata única y exclusivamente de las religiones surgidas al margen de la revelación histórica. Desde un punto de vista exclusivamente teológico, intentaremos determinar su posición respecto de la religión bíblica. Cada vez se siente más la necesidad de emprender una consideración así partiendo de la palabra de Dios. No es extraño. Las religiones con las que el creyente de tiempos pasados tenía, cuando más, una relación histórica de vecindad marginal y de las cuales se sentía a muy buen recaudo, se han hecho muy cercanas: la revolución técnica ha acortado las distancias y ha comprimido los espacios. Todos pueden ya conocer qué son y qué pretenden las demás religiones. De aquí nace, para el cristiano especialmente, una tentación de primer orden: amenaza con venirse a tierra la convicción heredada de que su fe es la única válida. Ve el cristianismo como una posibilidad más entre otras muchas y muy diversas. Ocurre, además —y eso todos lo podemos ver—, que las demás religiones, al crecer

[37] Habría que barajar también la descripción del juicio en Mt 25,31-46. Este texto no ha sido aún objeto de una valoración teológica de conjunto.

[38] L. Boros, *Der ankommende Gott:* «Orientierung» 29 (1965) 249; C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube* (Innsbruck 1959); L. Riesenhuber, *loc. cit.*, 302.

[39] Desde este punto de vista, aparece con una impresionante nitidez la importancia de Mt 25,31-46 y Sant 1,27.

la conciencia propia de los pueblos, dejan de tener una postura pasiva ante el cristianismo y, atentas a sus propios valores, comienzan a criticar abiertamente la fe cristiana y pasan incluso al ataque y a la «contramisión» [40]. Es evidente que la teología, aunque sólo desde hace muy poco, se ha hecho cargo de esta situación. Prueba de ello es la multitud de trabajos que intentan encuadrar y valorar las religiones en el marco de la historia de la salvación [41]. En conjunto, se inclinan a una perspectiva fundamentalmente irenista y tienden por ello a reconocer a las religiones no cristianas una cercanía intrínseca a la revelación bíblica y a darles la calificación de medios de salvación ordinarios y legítimos dentro de la historia universal de la humanidad.

b) Postulado teológico fundamental.

El cristianismo pretende ser la religión que, por ser la única prevista por Dios mismo para todos los hombres, debe ser aceptada por todos los hombres sin excepción. Esta pretensión la basa el cristianismo en la idea que tiene de sí y de su tarea. Para una mentalidad no creyente, todo esto parece atrevido y francamente arrogante.

Cristo, Palabra de Dios a nuestro mundo, con su muerte y resurrección, ha unido el mundo con Dios. Este Cristo, a base de su ininterrumpida presencia histórica en la comunidad formada por quienes creen en él, funda *la* religión, la única religión que obliga a todos los hombres. Esto significa que todas las demás religiones no revelan su propia identidad teológica mientras no se las comprenda como estrictamente *relativas al acontecimiento Cristo* [42]. El acontecimiento Cristo debe ocupar un lugar de criterio *a priori,* de presupuesto. No es preciso desarrollar que todo esto no es admisible más que por la fe.

En el enunciado de que en la base de una consideración teológica de las religiones debe ir la idea de que hacen relación a Cristo van propiamente incluidas dos afirmaciones. Dada su importancia, vale la pena valorarlas por separado. Ese enunciado niega, en primer lugar, que todas las religiones sean igualmente buenas o igualmente malas y que quepa la posibilidad de que coincidan en una síntesis superior. Esto significa una repulsa decidida del racionalismo que irrumpe con la Ilustración. Piensa el racionalismo que nada esencial distingue al cristianismo de las demás religiones: como mucho, está dispuesto a admitir que la revelación salvífica expone en su estado más puro los elementos de la «religión natural» [43]. Nuestro enunciado reconoce, en segundo lugar, que el cristianismo ocupa un puesto entre las religiones, que admite una comparación con ellas y que, por tanto,

[40] G. Vicedom, *Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit* (Munich ³1958).

[41] Por parte protestante: E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (Wiesbaden 1960); P. Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten* (Stuttgart 1964). Por parte católica: K. Forster (ed.), *Das Christentum und die Weltreligionen* (Würzburgo 1965); K. Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas,* en *Escritos* V, 135-156; H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Friburgo 1964); del mismo, *Religiones:* CFT IV (Madrid 1966) 84-95.

[42] Cf. sobre todo ello: MS I, 143-145; P. Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten,* 64-76: *Christliche Prinzipien in der Beurteilung nicht-christlicher Religionen;* igualmente, H. Fries, *Das Christentum und die Religionen der Welt,* en K. Forster, *op. cit.,* 33; cf. también, en este sentido, la declaración del Vaticano II *De ecclesiae habitudine ad religiones non christianas* (1965), n. 2: En Cristo encuentran los hombres la plenitud de la religiosidad *(plenitudinem vitae religiosae).*

[43] R. Marlé, *Ist der christliche Glaube Religion?,* en P. Benkart (ed.), *Religion und christlicher Glaube* (Paderborn 1962) 143.

puede también reivindicar por sí la categoría y el concepto de religión. Esta afirmación va contra la tesis defendida por K. Barth y por la teología dialéctica. Dicha tesis afirma una contradicción absoluta e irreconciliable entre el cristianismo y las religiones. Ahora bien: si la revelación de Dios implica la supresión y radical liquidación de la religión, y si la religión es producto de la impiedad del hombre, expresión materializada de la infidelidad [44], entonces no le cabe a la teología la posibilidad de hablar del carácter universal de lo religioso ni de la orientación de las religiones hacia Cristo. Ante las religiones no cabe, en tal caso, más que una postura: ignorarlas totalmente.

c) Testimonio del Nuevo Testamento.

Hoy sabemos que junto al ámbito histórico del NT existía una gran variedad de religiones. Los primeros mensajeros de Cristo no fijaron su atención en el hecho de esta variedad. A pesar de ello, tenían a mano los elementos suficientes como para poder emitir enunciados fundamentales y de validez supratemporal sobre la relación entre el misterio de Cristo y las religiones. Al contemplar en conjunto los testimonios del NT referentes al tema, se tiene inmediatamente la impresión de una dialéctica y ambivalencia notables: hay juicios positivos y negativos. La causa de esta ambivalencia no es que los autores neotestamentarios no estuvieran dotados para lograr una coordinación o una visión sintética. La ambivalencia está en la cosa misma, que no permite una uniformación unilateral: Cristo es a la vez el sí *y* el no de las religiones. Cristo es su culminación y plenitud, y es a la vez su crisis, el desvelador de su invalidez. Las religiones quedan «superadas» por Cristo en los dos sentidos de la palabra: en él y por él.

α) *El sí a las religiones.* Esto tiene su expresión más diáfana en el famoso *discurso del Areópago* [45]. En este nuestro planteamiento podemos prescindir tranquilamente de la polémica planteada en la exégesis contemporánea sobre este pasaje extraordinariamente profundo. No nos importa aquí saber si es Pablo mismo quien habla, o si estamos ante una reflexión, no localizable en una persona y en un lugar preciso, sobre la relación entre la fe cristiana y el helenismo. Sean cuales fueren los resultados a los que ha llegado la exégesis sobre tal o cual punto, una cosa es indudable: que el contenido propiamente teológico del texto no es insignificante. El autor del discurso no intenta con él una especie de «captatio benevolentiae»; no es ése el motivo que ha llevado al autor a emitir afirmaciones amistosas sobre los lazos profundos que unen a la religión griega con el Dios de nuestro Señor Jesucristo [46]. La cosa es mucho más honda. En primer lugar, es ya significativa la importancia que para todo el desarrollo de la idea se da al hecho de que exista un lugar de culto consagrado al «Dios desconocido». Este hecho, de escaso interés en la fenomenología religiosa, da pie al autor para sacar conclusiones de gran envergadura: que los atenienses son sobremanera religiosos y que, «sin saberlo», adoran ya al Dios de la revelación de Cristo. Lo más probable es que el altar dedicado al ἄγνωστος θεός sea un indicativo simbólico de que la religiosidad griega, por una valoración en cierto modo crítica de sí misma, evitó el afincarse en las divinidades existentes como si fueran definitivas, para seguir siempre abierta y en tensión hacia una posible «trascendencia» religiosa ulterior, desconocida todavía. Esta postura debía reportar necesariamente una relativización crítica radical de todos los dioses conocidos en favor de una trascendencia supe-

[44] R. Marlé, *op. cit.*, 144s.
[45] Hch 17,22-31.
[46] Esta idea reaparece recientemente en L. Elders, *op. cit.*, 131.

rior. Pero, desde el punto de vista cristiano, esta ampliación explícita del horizonte religioso no es un tanteo desvalido en busca de algo hipotéticamente superior, sino un encuentro implícito, inconsciente aún, con el Dios que se ha hecho accesible en el mensaje de salvación. Por eso se puede decir: «Lo que adoráis sin conocerlo, eso os vengo yo a anunciar» [47]. Esta valoración de una determinada religión histórica extrabíblica no desentona en absoluto con la concepción fundamental de la teología paulina, como se ve por las reflexiones de 2 Tes 2,4 sobre la aparición del anticristo en los últimos tiempos. Como «hombre impío» e «hijo de perdición», el anticristo se elevará sobre todo «lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto religioso». Esto último es extraordinariamente interesante, pues define la catástrofe personificada del fin de los tiempos como antagonista no sólo de la religión cristiana, sino de todas las religiones. Ya en el AT es corriente la idea de que existe un poder perverso cuya idea es extirpar a todos los dioses de la tierra [48]. Pero continúa en pie la pregunta de por qué éste, que en el NT «se empina sobre todo», pretende algo más que acabar con la fe revelada. ¿Por qué no transige con las demás religiones y por qué no se alía con ellas? Si el anticristo reconoce la necesidad de lanzar su poder destructor contra toda religión, esto sólo puede ser así porque ve que en las religiones no cristianas está en el fondo interviniendo la fuerza de esa realidad contra la cual primaria y exclusivamente se dirige su oposición: la gloria de Dios plenamente manifiesta en Cristo. Si en las demás religiones no tuviera nada que ver el Dios de la salvación, el anticristo podría renunciar tranquilamente a considerarlas como blanco de su actividad destructora. En este contexto adquiere un relieve especial el hecho de que en el *Apocalipsis de Juan* no son las religiones paganas el gran antagonista del mensaje de Cristo. Lo anticristiano tiene su representación original en la bestia del abismo, en el poder mundano que se diviniza a sí mismo y no tiene nada que ver con lo religioso [49].

β) *El no a las religiones.* Sobre las religiones pronuncia la revelación no sólo una palabra de consuelo y confirmación, sino también una palabra de juicio y condena. Decir hoy con claridad que el cristianismo incluye una negación de las religiones tiene inconvenientes no pequeños. Vivimos en una época que, en el sector religioso como en otros muchos ámbitos de la vida, intenta destacar con mucho más énfasis lo que une que lo que separa y sabe percibir lo bueno hasta dentro del desvarío y la perversión declarada, llegando incluso a ignorar completamente lo destructivo. Todo ello ha cuajado significativamente dentro de la teología católica en el intento de «bautizar las religiones» [50]. A la vista de todo ello es obvio que sea de suma importancia desarrollar el aspecto negativo que, sin lugar a duda, se encuentra en la Escritura.

El tono de las afirmaciones del apóstol Pablo en 1 Cor 10,19-22 es decidido, brusco e implacable. Ante la pregunta de si «la carne inmolada a los ídolos es algo» o si «los ídolos son algo», los creyentes reciben la respuesta siguiente: «Lo que inmolan los gentiles, lo inmolan a los demonios y no a Dios». El carácter incontestable de la afirmación no admite paliativos ni permite en absoluto pensar que las acciones cultuales paganas se refieran en el fondo al Dios verdadero. Las antítesis subsiguientes lo acentúan aún más: entre el «cáliz del Señor» y el «cáliz de los demonios» no existe mediación alguna, no se da relación intrínseca; a los cristianos no les une absolutamente nada con los «comensales de los demonios».

[47] Hch 17,23b.
[48] Cf. Jdt 3,8.
[49] Ap 13.
[50] Sobre los reparos más recientes en contra, cf. L. Elders, *op. cit.*, 124-131.

En el mismo tono habla 1 Cor 12,2: Pablo recuerda a los hermanos que, en su período precristiano («mientras erais gentiles»), se dejaban «arrastrar ciegamente hacia los ídolos mudos». Dos cosas aparecen, pues, como típicas de la religiosidad pagana: no permite un auténtico diálogo, pues el interlocutor divino del hombre es mudo, incapaz de decir nada y de responder nada. Propio de esa religiosidad es el elemento fatídico: estar entregado a ella es estar «perdido». Con esto concuerda el que ya 1 Tes 4,5 pone como típico de los paganos, que «no conocen a Dios», el estar prendidos en apetitos pasionales. Ef 2,12 describe la vida de estilo pagano como existencia «sin Cristo, sin esperanza y sin Dios» [51]. No podemos pasar por alto, finalmente, Rom 1,18-32; este documento afirma la revelación de Dios en la creación, la incapacidad del hombre para secundar el ofrecimiento incluido en esa revelación, y pinta también con colores tenebrosos las realizaciones religiosas de los hombres; sin duda que, cuando afirma que «trocaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y reptiles» [52], Pablo está pensando en determinadas formas religiosas que él conoce. El déficit de las religiones frente al cristianismo no se reduce, pues, a una articulación deficiente de la fe en Dios, a una simple ignorancia superable. Las religiones en las que piensa Pablo (cultos mistéricos) son engañosas porque lo han trastrocado todo, están de arriba abajo transidas por las «pasiones del corazón» [53]. A la vista del παρέδοκεν del versículo 24 se podría casi decir que estas religiones degeneradas son a la revelación lo que la prostitución al amor matrimonial.

d) Valoración de los datos bíblicos.

α) *Observaciones metodológicas.* Sería simplemente imposible pretender hacer comprensibles estas dos valoraciones divergentes por el camino de la armonización estática, reduciéndolas a un denominador común y uniforme. El juicio que se emita ha de ser bimembre: «sí, pero», «esto y aquello». Lo contrario sería diluir o eliminar uno de los términos de la discusión. Una manipulación así violentaría la palabra de Dios al ignorar su riqueza de matices. Sin embargo, a la luz de las reflexiones subsiguientes, parece posible lograr una armonización dentro de ciertos límites. Digamos, en primer lugar, que las expresiones aducidas de la Escritura no son declaraciones teoréticas de principios sobre las religiones como tales, sino dictámenes sobre lo histórico partiendo de lo histórico mismo: son respuestas concretas a los problemas circunstanciales planteados en determinados momentos por formas concretas y diversas de acción religiosa. En consecuencia, tales respuestas concretas no pueden hipostasiarse y generalizarse como si fuesen doctrinas supratemporales. Pero pueden también tener tales respuestas un valor más allá de su momento histórico; esto ocurre cuando se trata de emitir un juicio sobre una forma religiosa tal que, aun siendo desconocida en el ámbito inmediato del mundo del NT, tiene un nivel y una estructura semejantes al nivel y a la estructura de aquellas formas religiosas que atrajeron la atención refleja de los escritos revelados. De la aplicación de esta regla interpretativa se deduce que el «sí» del NT a la «religión» no es un sí global que pueda extenderse sin modificación a todas las religiones no cristianas con la misma intensidad y positividad. Por su contexto histórico, ese «sí» del NT se refería a aquella religión griega cuyo

[51] Cf. también Flp 2,15, donde de los paganos se dice que son una generación torcida y perversa; también Ap 2,13.
[52] 1,23.
[53] Rom 1,24.

altar al «Dios desconocido» era un signo de estar abierta a «algo más». Ese mismo sí debe alcanzar a toda religión que, sea de la época que sea, responda a ese mismo modelo y reserve un «espacio» interno para los contenidos implicados en el concepto de ἄγνωστος θεός. Igualmente, el «no» bíblico a la «religión» se opone tajantemente a las formas de la *theologia mythica* (en el sentido de la tripartición estoica), que, por su depravación interna y externa, no presentaron a la consideración cristiana nada de una interrogación abierta hacia el misterio. En esta misma línea se encuentran todas las religiones que, ancladas en su autosuficiencia, hayan perdido toda disponibilidad para aceptar una crítica trascendente. En resumen: la aparente contradicción de la postura de la Escritura frente a las religiones parece resolverse observando que existen religiones próximas y religiones lejanas al cristianismo, y que la revelación, que no emite nunca sus juicios al margen de las realidades históricas, tiene en cuenta esas diferencias tan objetivamente como es posible.

Pero el problema no queda resuelto. Hay algo irresuelto e irresoluble. No podemos evitar la impresión de que esta divergencia de los testimonios bíblicos está, en última instancia, dejando traslucir una dialéctica no desentrañable por la razón humana. Hay dos elementos que acuñan y mueven toda religión extrabíblica: la tendencia hacia el Dios verdadero y la infección demoníaca, la disponibilidad para la salvación y la proclividad a lo «vacuo». Esto no excluye el que en la exposición *histórica concreta se desplace el acento unas veces hacia un extremo y otras veces* hacia otro.

β) *Intento de interpretación.* Lo primero que hay que hacer es tomar en consideración el aspecto *positivo* destacado por la Escritura e intentar responder con qué derecho y en qué sentido hay que atribuir a las religiones elementos de relación válida y salvadora con Dios. Para cumplir este cometido hay que revisar, en primer lugar, ciertas explicaciones usuales y muy extendidas; según estas explicaciones, las «religiones naturales» están al margen de toda revelación verbal positiva y entroncan únicamente con la llamada «revelación natural» [54]. Se da por supuesto en esta explicación que esa «revelación natural» se circunscribe totalmente al «conocimiento natural de Dios»; o dicho en categorías escolásticas: la «revelación natural» se agota en el acto de conocimiento racional discursivo, que da a todo hombre la oportunidad de concluir por las realidades creadas que Dios es primer principio y autor de todas las cosas. Las consecuencias de esta explicación se ven fácilmente: el margen de iniciativa propia que le resta a Dios en una religión así fundamentada no supera el marco de una ayuda indirecta al desarrollo; consiste exclusivamente en que Dios ha dotado al hombre de una razón deductiva y le ha dado así la posibilidad de tomar un contacto espiritual con la creación [55]. A consecuencia de esta equiparación entre «revelación natural» y «conocimiento natural (filosófico) de Dios», todas las demás religiones no afectadas por la revelación histórica no son, en último término, más que realizaciones exclusivamente humanas. No tienen ni rastro del don de una revelación inmediata, personal e intrínsecamente salvadora de Dios. Con ello concuerda incluso un teólogo tan libre de prejuicios filosóficos como J. Daniélou; es cierto que nadie de los no cristianos tiene por qué renunciar a la presencia de la palabra divina —esto quiere Daniélou mantenerlo firmemente—, pero explica las cosas de tal modo que esta palabra accesible a los paganos lo es únicamente por vía del conocimiento racional de lo

[54] En esta línea van, entre otros, J. Riedl, *Das Heil der Nichtevangelisierten nach Bonaventura,* 276; sobre todo ello: B. Stoeckle, *Das Offenbarungsverständnis in der Glaubensunterweisung heute:* «Erbe und Auftrag» 38 (1962) 475-478.

[55] Así, W. Bulst, *Offenbarung* (Düsseldorf 1960); véase B. Stoeckle, *op. cit.,* 475s.

divino. De ahí que las religiones no cristianas no puedan conocer de Dios más que lo que alcanza la razón humana por sí misma: lo «exterior» de Dios, su existencia y la perfección que se manifiesta por su acción en el mundo [56].

No es nada difícil percatarse del mal lugar en que esta concepción deja aquello precisamente que pretende defender y fundamentar: el valor cualitativo propio de las religiones no cristianas. Recordemos a K. Barth. Su idea de las religiones concuerda al detalle con la interpretación que pasa por ser católica: la religión marginal al mensaje de salvación es obra humana. Pero mientras la teología católica tradicional no encuentra nada que oponer a ese hecho, Barth considera que una religión natural, cuyo distintivo es el conocimiento de Dios basado en la inteligencia humana, además de ser impracticable y absolutamente inválida, es un intento siniestro del hombre por justificarse y asegurarse frente a Dios. No hay duda: contra un veredicto así no puede aducirse nada teológicamente convincente mientras no se encuentre otra interpretación del contenido y del significado de las religiones. Pero no harían falta ni siquiera estas indicaciones para demostrar que el concepto de «religión natural» está pidiendo una revisión. El impulso propiamente decisivo para esa revisión lo dieron las afirmaciones de la teología actual sobre la dimensión cósmica del acontecimiento Cristo y sobre la vigencia de su gracia desde el principio; pero lo dieron además y sobre todo las comprobaciones efectuadas por la ciencia de la religión en la estructura de la experiencia de Dios propia de las religiones. Esas comprobaciones arrojaron el siguiente resultado: la distinción abstracta y teórica entre conocimiento natural y sobrenatural de Dios (en sentido tradicional) no es válida para interpretar lo que distingue a las religiones extrabíblicas de la religión bíblica. La creación ha sido proyectada hacia Cristo. Lleva, por tanto, un dinamismo radical sobrenatural. De ahí que en los notables valores humanos de las religiones paganas se esté trasluciendo algo incomparablemente mayor que el influjo de un «primer motor»; se está trasluciendo en ellos una genuina gracia de Cristo, una auténtica comunicación sobrenatural de salvación [57]. Esta misma reflexión es la que llevó a Agustín a emitir su conocida observación: «Lo que hoy llamamos religión cristiana existió siempre en tiempos antiguos, sin ser nunca desconocida, desde el principio de la humanidad hasta que Cristo apareció en carne. Desde entonces se comenzó a llamar cristiana a la religión que hoy tenemos» [58]. Queda aún mucho por hacer en la tarea de trazar una fina línea divisoria entre el carácter revelado del AT y el de las religiones extrajudaicas [59]. Pero mucho más importante que esa delimitación es la idea misma de que todas las religiones convergen ineludiblemente hacia Cristo.

Este modo de considerar el problema no carece de fundamento, como lo demuestra el hecho, comprobado por la historia de las religiones, de que el hombre ha sentido desde siempre en las religiones no sólo la insuficiencia de la criatura abandonada a sí misma, sino también la comunicación de la salvación como algo otorgado desde «arriba». Basta con leer el Bagavadgita indio, el Brahma-Sutra hindú, las oraciones del Budismo-Amida o las oraciones penitenciales del antiguo Egipto para descubrir que incluso en las religiones distantes de la Biblia se deja

[56] *Vom Heil der Völker* (Francfort 1952, 27; trad. española: *Trilogía de la Salvación*, Ed. Cristiandad, Madrid 1964, 290-429).

[57] Esto se desprende inequívocamente de la ya aludida declaración del Vaticano II sobre las religiones no cristianas: todo lo que tienen de verdadero y santo se lo deben a la luz que todo lo ilumina (n. 2); véase K. Rahner, *op. cit.*, 143; M. Vereno, *Von der Allwirklichkeit der Kirche*, 397.

[58] *Retr.*, 1, 13, 3 (PL 32, 603), con respecto a *De vera religione*, 10, 19 (PL 34, 131); cf. también Clemente Alejandrino, *Stromata*, 6, 7 (PG 9, 279-282).

[59] E. Benz, *op. cit.*, 437.

notar la voluntad redentora de Dios [60]. Por consiguiente, hay que oponerse de plano a E. Brunner cuando sostiene que a la fe en la gracia y en la misericordia divinas no se llega más que en el ámbito de la revelación histórica. Y si se enuncia el temor de que reconocer contenidos sobrenaturales en las religiones implica equipararlas a la religión bíblica, hay que advertir que esas fuerzas de gracia y de salvación actúan como subterráneamente; inmersas en la capa anímica profunda de las religiones [61], empujan de dentro afuera y no afloran a la historia sino por medio de las articulaciones creadas por el hombre mismo: doctrina, oraciones, ritos y métodos educativos. No se trata, por tanto, en este caso de una historia puesta en escena y dirigida por Dios mismo directamente. Esto es lo que diferencia a las religiones de la religión bíblica: la religión bíblica es la historia de Dios con su pueblo.

Otro punto de vista cobra relieve en este contexto. Aun no teniendo en cuenta el aspecto genuinamente teológico, y aun no considerando a las religiones más que por sus existenciales ontológicos y por sus elementos estructurales, nos encontramos con revelación propiamente dicha: a la contextura esencial de toda religión pertenece la revelación en cuanto manifestación real de lo divino e interpelación auténtica de lo absolutamente santo. Esto significa que un conocimiento de Dios con esta base es «fe» en el más genuino sentido de la palabra: respuesta nacida de la captación del ofrecimiento divino. Frente a este conocimiento, el posible conocimiento de Dios obtenido por la razón filosófica discursiva *(cognitio metaphysica)* no es más que un fenómeno ulterior, de segundo orden [62].

Para concluir, queda por examinar cuáles son las posibilidades de las religiones una vez supuesto todo lo anterior. No hay duda de que para los hombres no alcanzados por la revelación salvífica el camino de las religiones es un camino «legítimo». Pero difícilmente puede admitirse la idea de H. R. Schlette cuando afirma que este camino legítimo es además «medio ordinario de salvación» y que el camino de la Iglesia y del cristianismo, accesible a un número relativamente reducido de hombres, es un «medio extraordinario» [63]. Las razones aducidas en favor de un cambio tan drástico del lenguaje tradicional no son convincentes. Si se mantiene que la dinámica interna de las religiones tiende hacia el amor de Dios manifestado en Cristo como forma definitiva de salvación, es evidente que el camino abierto por ese Cristo es el camino «ordinario». Esto obliga también a reconocer que la tarea misionera de la revelación bíblica no puede referirse a los paganos únicamente en cuanto individuos, sino que debe abarcar a las religiones como tales; de ahí que la tarea misional no deba quedarse en actividad de cada misionero, sino que haya de ser diálogo oficial de la Iglesia [64].

Mucho más penosa es la tarea de desentrañar los pronunciamientos *negativos* de la Escritura sobre las religiones. Lo primero que se impone es abandonar algunos planteamientos claramente insuficientes; así, por ejemplo, no es verdad que el «no» bíblico esté motivado por el pluralismo fáctico de las religiones. Este fenómeno del pluralismo tiene que ver con elementos condenables; pero, tomado en sí mismo, no es suficiente para merecer una sentencia condenatoria. Las religiones

[60] R. Panikkar, *The unknown Christ of Hinduism.*

[61] Aquí viene a colación el concepto de «revelación primitiva»; véase J. R. Geiselmann, *Revelación:* CFT IV (Madrid 1966) 118ss; J. Heislbetz, *Uroffenbarung:* LThK X (1965) 565ss.

[62] B. Stoeckle, *op. cit.,* 477; más detalladamente sobre este problema: J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen* (Munich 1960); art. *Heidentum:* RGG² II (1928) 1710.

[63] *Die Religionen als Thema der Theologie,* 77, 83; pero sobre todo 85s.

[64] M. Seckler, *Eine Theologie der Religionen:* «Hochland» 57 (1965) 590.

extrabíblicas no son inválidas por el simple hecho de ser muchas. Lo que indujo a este error fue la concepción, inspirada en las categorías del pensamiento griego, de que la pluralidad de individuos es el resultado de una decadencia de la unidad. Lo que determina el veredicto bíblico contra las religiones no es tampoco la idea de que frente al cristianismo en cuanto religión definitiva y plenamente evolucionada todas las demás formas religiosas son «provisionales», «estancadas», «inmaduras»; ni es tampoco lo determinante de la postura bíblica la idea de que la deficiencia de las religiones se concentra en la incapacidad de atravesar las barreras de la legalidad externa y de poner el mundo al servicio de una vida superior [65]. Es inválida, finalmente, la explicación de K. Barth. A pesar de la rigurosa orientación histórico-salvífica de su teología, la idea clave que formula su postura negativa ante las religiones no es teológica, es más bien el resultado coherente de su veredicto sobre la *analogia entis,* resultado del presupuesto filosófico de que «ens finitum non capax est infiniti». El testimonio de la Escritura afirma, sin lugar a duda, que las religiones extrabíblicas tienen una perversión positiva que no admite paliativos y que, en última instancia, manifiesta un influjo demoníaco. Esta perversión se percibe preferentemente en un rasgo tan típico como la tendencia a atajar situando la trascendencia absoluta en realidades mundanas creadas, que para unos ojos no viciados no son más que indicativos de la transparencia de la trascendencia. Por culpa, en cierto modo, del *mysterium iniquitatis,* en las religiones anida un «no» a la religión revelada. Pero, por lo que toca al problema de cómo se engarza este existencial negativo con los impulsos positivos de la gracia, la indicación siguiente podría ser útil para una primera reflexión fundamental: los elementos del misterio de Cristo, elementos aprióricos infundidos en las religiones paganas, son, a pesar de su propia dinámica, factores que han de actualizarse, integrarse y concienciarse en consonancia con las coordenadas que rigen en el ámbito psíquico del individuo. Pero así como la experiencia muestra que la persona corre siempre el peligro de reprimir una u otra de sus potencialidades importantes por falso instinto de seguridad, así la gran tentación de las religiones es la de «reprimir la verdad de Dios» [66], negar a esa verdad la integración justa y obligada y negársela por la tiranía de la tendencia al autoenclaustramiento. El «no» a las religiones deberá, por tanto, depender del grado en el que cada religión haya secundado esa tendencia funesta.

Grande es en conjunto la ambivalencia del cuadro de las religiones precristianas y paracristianas esbozado por la revelación neotestamentaria. Es claro que se nos presentan como despliegues de la impotencia humana (aunque esto no lo afirme el hombre mismo). Y es claro también que se nos presentan como exponentes de la misericordia divina. Condena y bendición, carga y esperanza del hombre.

BERNHARD STOECKLE

[65] Así, art. *Heidentum:* RGG² II (1928) 1710s.
[66] Rom 1,18.

BIBLIOGRAFIA

I NECESIDAD DE REDENCION Y EFICACIA ANTICIPADA DE LA REDENCION

Bollnow, O, *Mass und Vermessenheit des Menschen* (Gotinga 1962)
Brunner, E, *Der Mensch im Widerspruch Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen* (Zurich ³1941)
— *Gott und sein Rebell Eine theologische Anthropologie* (Hamburgo 1958)
Daim, W, *Tiefenpsychologie und Erlosung* (Viena 1954)
Gallati, F M, *Der Mensch als Erloser und Erloster* (Viena 1958)
Gnilka, J, y Dettloff, W, *Redención* CFT VI (Madrid 1966) 13 32
Guardini, R, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik* (Stuttgart 1945)
Hommes, J, *Zwiespaltiges Dasein Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heideg ger* (Friburgo 1953)
Hostie, R, *C G Jung und die Religion* (Munich 1957)
Jaspers, K, *Philosophie* III *Metaphysik* (Berlín ³1956)
Jeremias, A, *Die ausserbiblische Erlosererwartung* (Berlín 1927)
Kuhn, H, *Das Sein und das Gute* (Munich 1962)
Lewis, C S, *Über den Schmerz* (Colonia Olten 1954)
Lohff, W, *Glaube und Freiheit* (Gutersloh 1957)
Oberndorfer, D, *Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft* (Friburgo 1958)
Prenter, R, *Schopfung und Erlosung* (Gotinga 1960)
Schar, H, *Erlosungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte* (Zurich 1950)
Scheler, M, *Vom Ewigen im Menschen* (Berna ⁴1954)
Scherer, G, *Absurdes Dasein und Sinnerfahrung* (Essen 1963)
Stoeckle, B, *Erbsundige Begierlichkeit Weitere Erwagungen zu ihrer theologischen und anthropologischen Gestalt* MThZ 14 (1963) 225 242
— *Gratia supponit naturam Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms* (Roma 1962)
Tillich, P, *Systematische Theologie* I (Stuttgart ³1956)

II HUMANIDAD EXTRABIBLICA

Balthasar, H U v, *Teologia de la historia* (Cristiandad, Madrid ²1964)
— *Verbum Caro Ensayos teológicos* I (Cristiandad, Madrid 1964)
Brunner, A *Glaube und Erkenntnis* (Munich 1951)
Cullmann, O, *La historia de la salvacion* (Barcelona 1967)
Daniélou, J, *El misterio de la historia* (Bilbao 1967)
— *Dios y nosotros* (Madrid 1961)
— *Les Saints Paens de l'Ancien Testament* (París 1955)
Karrer, O, *Das Religiose in der Menschheit und das Christentum* (Friburgo ⁴1949)
Pannenberg, W, *Offenbarung als Geschichte* (Gotinga 1961)
— *Fundamentos de cristologia* (Salamanca 1974)
Rad, G v, *Theologie des Alten Testaments* I *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (Munich ⁴1962), II *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (Munich ³1962, trad española *Teología del Antiguo Testa mento* I *Teología de las tradiciones históricas de Israel,* Salamanca 1972, II *Teo logía de las tradiciones proféticas de Israel,* Salamanca 1973)
Rahner, H, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zurich 1945)
Rahner, K, *El cristianismo y las religiones no cristianas,* en *Escritos* V (Madrid 1964) 135 156
— *Historia del mundo e historia de la salvación,* en *Escritos* V (Madrid 1964) 115 134
— *Los cristianos anónimos,* en *Escritos* VI (Madrid 1969) 54 55

Reinisch, L , *Der Sinn der Geschichte* (Munich 1961)
Renckens, H , *Así pensaba Israel* (Madrid 1960)
Scharbert, J , *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Friburgo 1964)
Schlette, H R , *Religiones no cristianas* SM V (Barcelona 1974) 1023 1028
Thieme, K , *Gott und die Geschichte* (Friburgo 1948)

III TEOLOGIA DE LAS RELIGIONES

Benz, E , *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (Wiesbaden 1960)
Brunner, A , *La religion* (Barcelona 1963)
Cornelis, E , *Valores de las religiones no cristianas* (Barcelona 1970)
Forster, K , *Das Christentum und die Weltreligionen* (Wurzburgo 1965)
Fries, H , *Religión* CFT IV (Cristiandad, Madrid 1966) 70 84
Guardini, R , *Religión y revelación* (Cristiandad, Madrid 1960)
Holm, S , *Religionsphilosophie* (Stuttgart 1960)
Kittel, G , *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum* (Darmstadt 1959)
Leeuw, G van der, *Phanomenologie der Religion* (Tubinga ²1956)
Lewis, C S , *Wunder Eine vorberettende Untersuchung* (Colonia 1952, original *Miracles A Preliminary Study,* Londres 1947)
Mowinckel, S , *Religion und Kultus* (Gotinga 1953)
Ohm, Th , *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen* (Friburgo ²1957)
Panikkar, R , *El Cristo desconocido del hinduismo* (Barcelona 1971)
Rahner, K , *El hombre actual y la religión,* en *Escritos* VI (Madrid 1969)
Schlette, H R , *Die Religionen als Thema der Theologie* (Friburgo 1963)
— *Religiones* CFT IV (Madrid 1966) 85 95
Tillich, P , *Die Frage nach dem Unbedingten,* en *Ges Werke* V (Stuttgart 1964)
Widengren, G , *Fenomenología de la Religión* (Cristiandad, Madrid 1976)

SECCION TERCERA

HISTORIA Y ECONOMIA DE LA SALVACION EN EL AT

Nociones previas

En un sentido amplio, puede considerarse toda la historia de la humanidad como historia de la salvación, si se la entiende, desde el punto de vista teológico, como conducida por Dios y orientada hacia la salvación del hombre Ya se ha hablado de ello en otro lugar [1] En esta sección vamos a tomar el concepto en el sentido más estricto de «historia bíblica de la salvación», la cual solamente se relaciona con la historia en la medida en que esta historia cae dentro del campo visual de la Biblia y es interpretada por ella [2]

[1] Cf vol I, cap I

[2] Para el concepto de «historia de la salvación» en la exégesis actual E Baumgartel, *Das atl Geschehen als heilsgeschichtl Geschehen,* en *Geschichte u AT* (Festschr A Alt, Tubinga 1953) 13 28, K G Steck, *Die Idee der Heilsgeschichte* (Zurich 1959), R Schnackenburg y A Darlap, *Heilsgeschichte* LThK V (1960) 148 156, P Blaser y A Darlap, *Historia de la salvacion* CFT II (Madrid 1966) 213 235 J M Robinson, *Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte* EvTh 22 (1962) 113 141, E C Rust, *Salvation History* (Richmond 1963), M Sekine, *Vom Verstehen der Heilsgeschichte* ZAW 75 (1963) 146 154, J A Soggin, *Geschichte Historie und Heilsgeschichte im AT*

La exposición bíblica de la historia salvífica se distingue de los demás tipos de historiografía por las siguientes características:

1. Por los hechos históricos en los que Dios mismo sale al encuentro del hombre.
2. Por la tradición que nos permite conocer aquellos hechos.
3. Por la interpretación que nos descubre el sentido de conjunto de aquellos hechos.

1. No es evidente que la Biblia, como libro religioso, se interese por los *hechos históricos*. Procede de un ambiente que no consideraba los sucesos históricos, sino la naturaleza, como lugar del encuentro entre la divinidad y los hombres. Es cierto que la Biblia reconoce a Dios como Señor y Creador de la naturaleza, pero ve en la historia el lugar específico para el encuentro entre Dios y el hombre [3]. Cuando consideramos la historia de la salvación del mismo modo como lo hace la Biblia, no podemos tomar el concepto de «hechos históricos» en sentido estricto. La Biblia ve a Dios actuando no sólo en los sucesos históricos, sino también en las personas, en las ideas y movimientos, en el derecho, en las costumbres, en los usos e instituciones, e incluso en los actos del ser espiritual, puesto que ni la acción ni el desarrollo humanos pueden sustraerse a su intervención.

2. La *tradición* que nos proporciona el conocimiento de los hechos de la historia de la salvación surge y se forma dentro de una comunidad que se alza con la pretensión de ser el *pueblo de Dios*. Toda tradición supone una comunidad y transmisores que la transmiten. La tradición histórica moderna es cultivada por historiadores que captan los hechos históricos tras un cuidadoso estudio de las fuentes y transmiten por escrito a la posteridad, juntamente con las fuentes, los resultados de tales estudios. En cambio, el conocimiento que los autores bíblicos tienen de los hechos histórico-salvíficos no se basa en el estudio crítico de las fuentes, sino en la aceptación y transmisión de lo recibido dentro de la comunidad a la que ellos pertenecían. Esta tradición ha experimentado, finalmente, una fijación escrita en los libros sagrados que la Iglesia cristiana ha recopilado en su canon. Pero antes de llegar a una fijación definitiva se da un largo, complicado y amplio proceso de transmisión oral que sólo en parte se plasmó por escrito [4].

ThLZ 89 (1964) 721-736; O. Cullmann, *La historia de la salvación* (Barcelona 1967); H. R. Schlette, *Epiphania als Geschichte* (Munich 1966); *Oikonomia* (Festschr. O. Cullmann), editado por F. Christ (Hamburgo 1967).

[3] A. Weiser, *Glaube und Geschichte im AT* (Stuttgart 1931), ahora en el libro del mismo título (Gotinga 1961) 99-181; K. Galling, *Biblische Sinndeutung der Geschichte:* EvTh 7 (1948-49) 307-319; R. H. Pfeiffer, *Facts and Faith in Biblical History:* JBL 70 (1951) 1-14; J. Hempel, *Glaube, Mythus und Geschichte im AT:* ZAW 65 (1953) 109-167 (en separata: Berlín 1954); H. W. Wolff, *Das Geschichtsverständnis der atl. Prophetie:* EvTh 20 (1960) 218-235 ([Theol. Bücherei, 22], Munich 1964, 289-307); J. A. Soggin, *Atl. Glaubenszeugnisse und geschichtl. Wirklichkeit:* ThZ 17 (1961) 385-398; R. Rendtorff, *Geschichte und Wort im AT:* EvTh 22 (1962) 621-649; C. A. Keller, *L'AT et la théologie de l'histoire:* RThPh III/13 (1963) 124-137; *Offenbarung als Geschichte,* editado por W. Pannenberg (Gotinga ²1963); G. Fohrer, *Prophetie und Geschichte:* ThLZ 89 (1964) 481-500; J. Hempel, *Geschichten und Geschichte im AT* (Gütersloh 1964); G. Klein, *Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte* (Munich 1964); N. Lohfink, *Freiheit und Wiederholung. Zum Geschichtsverständnis des AT,* en *Das Siegeslied am Schilfmeer* (Francfort 1965) 174-197.

[4] J. Scharbert, *Das Traditionsproblem im AT:* TThZ 66 (1957) 321-335; del mismo autor, *Offenbarung, Tradition und Schrift im Pentateuch:* MThZ 18 (1967) cuaderno 2; C. Stuhlmueller, *The Influence of Oral Tradition upon Exegesis and the Senses of*

Cada uno de los transmisores estaba separado por un largo espacio de tiempo de los acontecimientos que él mismo atestiguaba. Por tanto, nunca podían elegir más que una parte de los hechos. Tal selección se realizaba desde determinados puntos de vista, sobre todo religiosos, y desde una perspectiva determinada, desde la cual el transmisor o el círculo de transmisores miraban retrospectivamente los hechos pasados. Así, la tradición bíblica participa de los modos propios y también de las deficiencias de toda tradición y en particular de la tradición oriental antigua. Es deficiente en la medida en que tuvo que hacer elección entre unos hechos determinados, simplificar, acortar el curso de la historia e incluso, en parte, describirla de un modo desfigurado («historia emocionada»). Es inexacta, porque en el proceso de transmisión existían lagunas que daban lugar a omisiones, trastrueques y anacronismos. Es unilateral, porque los transmisores sólo se fijaron en aquel aspecto de los hechos que atañía a sus intereses predominantemente religiosos. Es, finalmente, «tendenciosa» [5], porque la Antigüedad no conoció en absoluto ninguna tradición histórica que no estuviese al servicio de objetivos determinados. Ahora bien: la tradición bíblica en cuanto tal es a su vez un hecho histórico-salvífico en el que se encuentran Dios y el hombre. La tradición bíblica, a pesar de todas las imperfecciones que tiene en común con los demás tipos de tradición, es el resultado de la acción conjunta de Dios y del hombre; es —en su forma canónica— definitiva *palabra de Dios.* En cuanto tal, *garantiza* la verdad histórica al menos de los hechos que muestran la voluntad salvífica de Dios para con el hombre y la fidelidad de Dios a sus promesas, y, sobre todo, garantiza la verdad de la *interpretación* por la que descubre el sentido religioso global del desarrollo de la historia [6].

3. La *interpretación del sentido global* del acontecer histórico debe enseñar al hombre a comprender su propio presente y ayudarle a configurar su futuro en orden a una meta. La Biblia quiere, por tanto, instruir al hombre, por medio de la interpretación de los hechos histórico-salvíficos, sobre su situación actual y sobre los posibles caminos hacia una meta que le espera en el futuro. Puesto que la Biblia es palabra de Dios, la interpretación que da de los hechos histórico-salvíficos es una *revelación* divina [7] que enseña al hombre a comprender su relación

Scripture: CBQ 20 (1958) 299-326; G. Windengren, *Oral Tradition and Written Literature among the Hebrews* (Copenhague 1958-59) 201-262; A. H. J. Gunneweg, *Mündl. und schriftl. Tradition der vorexil. Prophetenbücher* (Gotinga 1959); I. Engnell, *Methodological Aspects of OT Study* (Leiden 1960) 13-30; R. Gerhardson, *Mündliche und schriftliche Tradition der Prophetenbücher:* ThZ 17 (1961) 216-220; R. C. Culley, *An Approach to the Problem of Oral Tradition:* VT 13 (1963) 113-125; R. de Vaux, *Method in the Study of Early Hebrew History,* en *The Bible in Modern Scholarship,* editado por J. P. Hyatt (Nashville 1965) 15-29; G. W. Ahlström, *Oral and Written Transmission:* HarvThR 59 (1966) 69-81. Cf. también MS I, 304-312, 409-414.

[5] La expresión «tendencioso» no debe entenderse de ningún modo en un sentido peyorativo, sino que significa: «algo que persigue un fin determinado».

[6] Cf. O. Loretz, *Die Wahrheit der Bibel* (Friburgo de Br. 1964); N. Lohfink, *Die Irrtumslosigkeit,* en *Das Siegeslied am Schilfmeer* (Francfort 1965) 44-80; J. Scharbert, *Einführung,* 66-73; del mismo autor, *Das Sachbuch zur Bibel,* 148-154; Constitución conciliar *Dei Verbum,* 11.

[7] Para la discusión sobre el carácter revelado de las tradiciones históricas del AT, cf. W. Eichrodt, *Offenbarung und Geschichte im AT:* ThZ 4 (1948) 321-331; R. Herrmann, *Offenbarung, Wort und Texte:* EvTh 19 (1959) 99-116; R. Rendtorff, «*Offenbarung*» *im AT:* ThLZ 85 (1960) 833-838; G. von Rad, *Teología del AT* (en el índice, véase *Revelación);* W. Pannenberg (véase la nota 3); W. Zimmerli, *Offenbarung im AT:* EvTh 22 (1962) 15-31; J. Barr, *Revelation through History in the OT and in Modern Theology:* «Interpretation» 17 (1963) 193-205; H. Haag, *Offenbarung und*

presente con Dios y le muestra el fin al que Dios encamina a la humanidad. Pero Dios da la interpretación de la historia de la salvación por medio de hombres que hablan en su nombre y, concretamente en la tradición bíblica, por medio de personas elegidas por él; luego por medio de recopiladores y autores que fijan la tradición bíblica en nuestros libros canónicos y, finalmente, por medio de los órganos oficiales del pueblo de Dios, fundado y elegido por él mismo.

La interpretación de la historia salvífica es siempre, por tanto, *profecía,* si se entiende esta palabra no en el sentido, hoy corriente, de «predicción», sino en su significado primigenio de «hablar en nombre de Dios». La Biblia llama «profetas» a un grupo determinado de personas que actúan en la historia de Israel: aquellas que con especial énfasis interpretaron para sus contemporáneos israelitas la historia y el presente como un don de la misericordia de Dios y como juicio divino y anunciaron el «día de Yahvé» como meta final de la historia. Sin embargo, toda la interpretación bíblica de la historia de la salvación se realizó en *categorías proféticas: a)* La Biblia ve en los hechos históricos una *llamada de Dios* y una *respuesta de hombre.* En ella aparece Dios, a lo largo de la historia, manifestando su voluntad a los hombres, directamente o por medio de sus elegidos, y los hombres aparecen respondiendo con su obediencia o desobediencia. La historia, según la interpretación profética, sitúa al hombre ante unas *decisiones. b)* La historia significa para el hombre un *don de la gracia* o un *juicio,* siendo característico, en esta interpretación de la historia, que incluso el juicio aparezca como un don de la gracia misericordiosa de Dios. De tal modo, todos los sucesos, instituciones y situaciones que Israel experimenta en el correr de su historia son para este pueblo *signos* en los que puede reconocer la gracia y la fidelidad de Dios o su cólera. *c)* Según que el hombre experimente en los acontecimientos históricos la gracia y la fidelidad o la cólera de Dios, experimenta también *salvación* o *perdición.* Toda época de la historia es tiempo de salvación o de castigo, pero incluso el castigo tiende únicamente a despertar el anhelo de salvación y originar una actitud consecuente de conversión. La visión histórico-salvífica que Israel tiene del pasado, el presente y el futuro se caracteriza por el hecho de que la salvación se va presentando sólo como una primicia, como un primer paso para una salvación futura mayor y más sublime. Nunca se da en la historia la salvación perfecta, nunca encuentra Israel su «descanso» total, sino que debe seguir esperando una nueva salvación solamente prometida y un «descanso» que todavía está por llegar [8]. Finalmente, Israel no debe ser el único poseedor de la salva-

religiöses Erleben im AT, en *Religion und Erlebnis* (Festschrift Fr. X. von Hornstein; Olten 1963) 101-119; R. Rendtorff, *Die Entstehung der israelit. Religion als religionsgeschichtl. und theolog. Problem:* ThLZ 88 (1963) 735-746; G. Muschalek y A. Gamper, *Offenbarung in Geschichte:* ZKTh 86 (1964) 180-196; G. Klein (véase la nota 3); H. Gross, *Zur Offenbarungsentwicklung im AT,* en *Gott in Welt* (Festschr. K. Rahner I, Friburgo 1964) 407-442; H. J. Stoebe, *Das Verhältnis von Offenbarung und religiöser Aussage im AT:* «Acta Tropica» 21 (1964) 400-414; P. Benoit, *Inspiración y Revelación:* «Concilium» 10 (1965) 13-32; K. Rahner y J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (Friburgo 1965); J. Scharbert: MThZ (véase la nota 4).

[8] La palabra hebrea *šalôm* se traduce generalmente por «paz», pero significa también bienestar, seguridad y salvación; cf. H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im AT* (Tréveris 1956); del mismo autor, *Paz,* en *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1967) 778-783; E. Biser, *Paz:* CFT III, 380-387. Para el concepto de «descanso» (*m'nuhāh,* κατάπαυσις): G. von Rad, *Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes* (Munich ²1962) 101-108; J. B. Bauer, *Descanso,* en *Diccionario de teología bíblica,* 255-259; O. Bauernfeind: ThW III, 629s; R. A. Carlson, *David the Chosen King* (Estocolmo 1964) 102s; J. Frankowski, *Requies, bonum promissum populi Dei in VT et in Judaismo:* VD 43 (1965) 124-149, 225-240.

ción, sino que todos los pueblos participarán de ella algún día. *d)* Dios ofrece la salvación a Israel y a los pueblos paganos *por medio* de personas e instituciones. Su comportamiento, el cumplimiento o incumplimiento de su misión, significan *elección* [9] o *repulsa.* Dios nunca elige o rechaza a personas importantes de la historia de Israel, ni incluso al mismo Israel, en razón de sí mismos, sino siempre en razón de otros a quienes ellos deben dar acceso a la salvación [10]. *e)* Cada uno de los hechos, personas, grupos y generaciones que forman la historia están en una íntima —aunque no del todo racionalizable— relación de *solidaridad* [11]; por lo cual, toda decisión religioso-moral de un individuo o de toda una comunidad origina *bendición* o *maldición* [12] como fuerzas constitutivas de la historia, que, ciertamente, nunca actúan de modo puramente fatal, sino que se actualizan o, al menos, son influidas por la voluntad de Dios o también por la correspondiente decisión del hombre. *f)* Según la concepción bíblica de la historia, ésta *comenzó* con la *creación* y encontrará su fin y su meta cuando, en el «día de Yahvé» [13] o —expresado con palabras de NT— en el «retorno de Cristo», alcance su plenitud el *señorío de Dios* [14]. De ahí que la historia vaya en busca de su meta y no se desarrolle en un plano horizontal, sino que, vista en conjunto, siga una línea ascendente, aunque a veces experimente algún retroceso. Por eso la historia significa promesa y cumplimiento [15]. Precisamente

[9] Para el concepto de elección: K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels* (Giessen 1928); W. Staerk, *Zum atl. Erwählungsglauben:* ZAW 55 (1937) 1-36; G. Quell y G. Schrenk: ThW IV, 147-197; F. M. de Liagre-Böhl, *Missions- und Erwählungsgedanke in Alt-Israel* (Festschr. A. Bertholet; Tubinga 1950) 77-96; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (Londres 1950); Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem AT* (Zurich 1953); K. Koch, *Die Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel:* ZAW 67 (1955) 205-226; R. Martin-Achard, *La signification de l'élection d'Israël:* ThZ 16 (1960) 333-341; P. Altmann, *Erwählungstheologie und Universalismus* (Berlín 1964).

[10] Más detalladamente en J. Scharbert, *Heilsmittler;* R. Martin-Achard, *Israël et les nations* (Neuchâtel 1959).

[11] Para el concepto de solidaridad: J. Scharbert: *Diccionario de teología bíblica,* 861-870; del mismo autor, *Heilsmittler;* del mismo autor, *Solidarität;* J. de Fraine, *Adam et son lignage* (Brujas 1959); L. López, *El mundo solidario del hombre en el AT:* «Studium» 5 (1965) 217-271. La solidaridad en el judaísmo: L. Wächter, *Gemeinschaft und Einzelner im Judentum* (Berlín 1959). La solidaridad en el NT: Å. V. Ström, *Vetekornet* (Estocolmo 1944).

[12] Para los conceptos de «bendición» y «maldición»: J. Scharbert: *Diccionario de teología bíblica,* 135-143, 607-614 (con bibliografía); H. Ch. Brichto, *The Probleme of Curse in the Hebrew Bible* (Filadelfia 1963).

[13] H. Gross, *Día del Señor,* en *Diccionario de teología bíblica,* 271-273 (con bibliografía); E. Kutsch, *Heuschreckenplage und Tag Jahwes in Joel 1 und 2:* ThZ 18 (1962) 81-94; K. D. Schunck, *Strukturlinien in der Entwicklung der Vorstellung vom «Tag Jahwes»:* VT 14 (1964) 319-330; P. Verhoef, *Die Dag van die Here* (La Haya 1956); J. Schreiner, *Das Ende der Tage:* «Bibel und Leben» 5 (1964) 180-194; P.-E. Langevin, *Sur l'origine du «Jour de Jahvé»:* «Sc. Eccl.» 18 (1966) 359-370.

[14] R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967); del mismo autor: *Diccionario de teología bíblica,* 888-907; H. Gross y R. Schnackenburg, *Eschatologie:* LThK III (1959) 1084-1093; J. H. Grønbaek, *Zur Frage der Eschatologie in der Verkündigung der Gerichtspropheten:* «Svensk Exeg. Årsbok» 24 (1959) 5-21; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen 1959) ²1962; G. Fohrer, *Die Struktur der atl. Eschatologie:* ThLZ 85 (1960) 401-420; G. W. Buchanan, *Eschatology and the «End of Days»:* «Journal of Near Eastern Studies» 20 (1961) 188-193; J. Moltmann, *Exegese und Eschatologie der Geschichte:* EvTh 22 (1962) 31-66; H. P. Müller, *Zur Frage nach dem Ursprung der bibl. Eschatologie:* VT 14 (1964) 276-293.

[15] Cf. J. Scharbert: CFT III, 545-554 (con bibliografía); F. F. Bruce, *Promise and Fulfilment in Paul's Presentation of Jesus,* en *Promise and Fulfilment* (Festschrift S. H.

porque toda la historia es para los hombres una promesa de salvación, una dicha imperfecta y una simple imagen de una salvación futura más perfecta, la Biblia enseña a entender todo éxito o fracaso histórico como cumplimiento de una promesa o de una amenaza divina, pero también como promesa de una felicidad futura mayor, que algún día será definitiva y perfecta, o como aviso que precede a un castigo aún más grave y que puede llegar a ser definitivo.

Los teólogos caracterizan la visión bíblica de la historia de la salvación que acabamos de esbozar como *tipológica* [16]. Ya en la tradición veterotestamentaria, y sobre todo en la neotestamentaria, los acontecimientos, personas, instituciones y otros contenidos de la tradición que proceden de épocas anteriores tienen el valor de prefiguraciones dispuestas y queridas por Dios, de proyectos o, si se quiere, de sombras de sucesos posteriores más henchidos de salvación. Apoyándose en Rom 5,14 y en 1 Cor 10,6.11, esas figuras antiguas reciben el nombre de *tipos* (τύποι), y los hechos posteriores son llamados *antitipos* (ἀντίτυποι), de acuerdo con Heb 9,24 y 1 Pe 3,21; de todas formas, sería más adecuada la denominación de «teleotipos» (de τέλος = fin), porque constituyen el punto final hacia el que Dios ha encaminado los hechos salvíficos precedentes como proyecto provisional [17]. A causa de las relaciones existentes dentro del *único* plan salvífico de Dios, entre los «tipos» y «antitipos» o «teleotipos» existe una relación de *analogía*. La analogía supone, al mismo tiempo, diferencia y semejanza. Ambos órdenes salvíficos, el veterotestamentario y el neotestamentario, se diferencian no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente: las realidades salvíficas neotestamentarias son algo *nuevo;* por lo cual, ya el AT emplea constantemente el término *ḥādāš* = «nuevo», y así habla de la «nueva alianza», de «los nuevos corazones», del «nuevo canto» o, simplemente, de «lo nuevo» que Yahvé creará [18]. El NT asume este término (καινός) y proclama la «nueva

Hooke), editado por F. F. Bruce (Edimburgo 1963) 36-50; C. Westermann, *The Way of Promise through the OT,* en *The OT and Christian Faith,* editado por B. W. Anderson (Londres 1964) 200-224; F. Hesse, *Das AT als Buch der Kirche* (Gütersloh 1966) 72-97.

[16] Para el concepto de tipología: L. Goppelt, *Typos* (Gütersloh 1939; Darmstadt ²1966); R. Bultmann, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode:* ThLZ 75 (1950) 205-212; J. Daniélou, *Sacramentum futuri* (París 1950); R. C. Dentan, *Typology - Its Use and Abuse:* «Anglican Theol. Rev.» 34/5 (1952) 211-217; S. Amsler, *Prophétie et typologie:* RThPh III/3 (1953) 139-148; W. Eichrodt, *Ist typologische Exegese sachgemässe Exegese?* (Leiden 1957) 161-180; St. Hermanský, *Principales problemas de la tipología bíblica* (Praga 1959, en checo); O. Schilling, *Hat das AT ein τύπος-Verständnis seiner selbst?* (Universitas. Festschrift A. Stohr), editado por L. Lenhart (Maguncia 1960); P. Grelot, *Les figures bibliques:* NRTh 94 (1962) 561-578; L. Goppelt, *Apokalyptik und Typologie bei Paulus:* ThLZ 89 (1964) 321-344; H. Zirker, *Die kultische Vergegenwärtigung in den Psalmen* (Bonn 1964) 123-135; R. Schnackenburg, *Zur Auslegung der Heiligen Schrift in unserer Zeit:* «Bibel und Leben» 5 (1964) 220-236; K. Galley, *Altes und neues Heilsgeschehen bei Paulus* (Stuttgart 1965). También tratan el tema los trabajos sobre la hermenéutica (véase, al final del tomo, la lista bibliográfica, I). Cf. MS I, 480-483.

[17] P. Grelot: NRTh 94 (1962) 681s. Propiamente habría que distinguir entre antitipos y teleotipos, según que la «figura» veterotestamentaria alcance plena realización en Cristo (por ejemplo, Moisés, los reyes, los sacerdotes) o esté en cierto contraste con Cristo (por ejemplo, Adán en Rom 5; el sumo sacerdote del AT en Heb 7); cf. J. Scharbert, *Einführung,* 127s, y *Sachbuch,* 212s.

[18] Is 42,9s; 43,19; 48,6; Jr 31,22.31; Ez 11,19; 36,29. Para el tema «viejo-nuevo», cf. J. Behm: ThW III, 450-456; C. H. North, *«The Former Thing» and «the New Things»,* en *Studies in OT Prophecy* (Homenaje a Th. H. Robinson), editado por H. H. Rowley (Edimburgo 1950) 111-126; M. Haran, *The Literary Structure and Chronolo-*

doctrina» (Mc 1,27), el «mandamiento nuevo» (Jn 13,34), la «nueva alianza» (1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6), la «nueva creación» (2 Cor 5,17) y el «hombre nuevo» (Ef 2,15; 4,24). Sin embargo, ambos órdenes salvíficos son semejantes y se relacionan el uno con el otro, llevando el nuevo a plenitud lo que ya en el antiguo estaba germinalmente incoado. Para designar esta relación emplean también ambos Testamentos un término común: «cumplir» (en hebreo, *mālē'*; en griego, πληροῦν) [19]. En esta relación de tipo y teleotipo están no sólo la historia salvífica del AT y la del NT, sino también la historia salvífica neotestamentaria y el «nuevo eón», que no irrumpirá hasta la segunda venida de Cristo. Bien es verdad que aquella realidad celeste ya «apareció en la vida y en el sacrificio de Cristo... y actualmente late bajo los signos de la Iglesia y de sus instituciones sacramentales de salvación» [20]. De este modo, toda la historia de la salvación está orientada cristológicamente; Jesucristo es su centro, puesto que es la meta de la esperanza del antiguo Israel y el garante de la salvación del nuevo Israel, la Iglesia [21].

1. *La historia de Israel como historia de la salvación*

a) Las promesas hechas a los patriarcas.

Según la historia bíblica de los orígenes, la humanidad que existió entre la caída de Adán y la llamada de Abrahán por Dios no estuvo totalmente abandonada a su suerte ni estuvo totalmente excluida de la bendición divina [22]; pero la maldición desencadenada por el pecado estaba a punto de corromperla irremediablemente [23]. Con Abrahán aparece en la Biblia el cambio decisivo: Dios interviene y da la bendición frente a la maldición que había llevado a la ruptura. Las tradiciones más antiguas reunidas en el Pentateuco señalan con especial claridad el comienzo de este viraje [24].

La llamada tradición *yahvista* sitúa a Abrahán en medio de una humanidad entregada a una maldición aparentemente sin salvación, para la que es válido este juicio: «las trazas del corazón humano son malas desde la niñez» (Gn 8, 21). Genealógicamente, Abrahán está emparentado con los semitas que con la torre de Babilonia quisieron rubricar su deseo de apoderarse del cielo. En estas circunstancias, el narrador cuenta cómo Yahvé le llamó de improviso: «Sal de tu tierra y de tu patria, de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré»

gical Frame Work of the Prophecies in Is 40-48 (Leiden 1963) 127-155, especialmente 137-141; A. Schoors, *Les choses antérieures et les choses nouvelles dans les oracles deutéro-isaïens:* EThL 40 (1964) 19-47; K. Galley (véase la nota 16).

[19] Para el concepto hebreo *mālē'* y el griego πληροῦν = «completar» o «cumplir», cf. *Diccionario de teología bíblica,* 821-828; G. Delling: ThW VI, 283-309; St. Hermanský (véase la nota 16), 84-86.

[20] P. Grelot: NRTh 94 (1962) 506.

[21] Cf., en la lista bibliográfica I, los trabajos mencionados de S. Amsler, P. Grelot y C. Larcher.

[22] Cf. Gn 5,24; 6,8; 9,9-17.26s.

[23] Cf. Gn 4; 6,1-7; 11,8.

[24] Cf. J. Scharbert, *Solidarität,* 173; del mismo autor, *Heilsmittler,* 74-81, 300-302; H. Junker, *Aufbau und theol. Hauptinhalt des Buches Genesis:* «Bibel und Kirche» 17 (1962) 70-78, especialmente 70s; H. Gross, *Motivtransposition als Form- und Traditionprinzip im AT,* en *Exegese und Dogmatik,* editado por H. Vorgrimler (Maguncia 1962) 135; H. W. Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten:* EvTh 24 (1964) 73-78 ([Theol. Bücherei, 22] Munich 1964, 345-373).

(Gn 12,1). Así aparece por primera vez el tema de la *tierra* hacia la que deben ponerse en *camino*[25] los elegidos por Dios. A la *llamada* sigue inmediatamente la *promesa:* «De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre, que servirá de bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra» (Gn 12,2s). Con estas palabras se formula el plan salvífico de Dios de forma insuperablemente concisa: Dios elige para sí un mediador, al que bendice tan plenamente que de esa bendición pueden participar todos los hombres con tal de que se *muestren en solidaridad* con él, reconociéndole como el bendecido por Dios. La verdad es que también el reverso del plan salvífico se manifiesta inequívocamente: quien no quiere entablar comunidad con este mediador se sitúa bajo la maldición de Dios[26].

Este mismo estrato de la tradición enlaza con Abrahán un tercer tema: la *gracia indebida de Yahvé* y la *fe* del hombre son los presupuestos de la *alianza.*

Cuando Yahvé prometió a Abrahán, que no tenía hijos, el nacimiento de un heredero, «él creyó en Yahvé, el cual se lo reputó en justicia» (Gn 15,6). La palabra hebrea *ṣ*^{e}*dāḳâh,* que nosotros —de acuerdo con los LXX (δικαιοσύνη)— solemos traducir por «justicia», significa propiamente en el AT una postura y un comportamiento derivados de la alianza[27]. Por eso no es una casualidad que el narrador yahvista hable, acto seguido, de la *conclusión de la alianza,* por la que Yahvé se compromete a dar la tierra a la descendencia de Abrahán (Gn 15,8-12.17s); a la conducta misericordiosa de Dios debe corresponder la «justicia» *(ṣ*^{e}*dāḳâh)* por parte del hombre.

La presentación *elohísta* de la historia salvífica no comienza hasta Abrahán, y precisamente comienza con la consoladora interpelación de Dios al patriarca sin hijos: «No temas, Abrahán. Yo soy para ti un escudo», tras lo cual sigue la promesa de una descendencia numerosa (Gn 15,1b.3.5). Este estrato de la tradición no menciona la promesa de bendición para todos los pueblos, sino solamente la promesa de la tierra y la descendencia (Gn 15,5.13-16; 22,15-19). Este transmisor acentúa con más fuerza que el yahvista que la fe de Abrahán se manifiesta en un proceder consecuente: Abrahán está dispuesto incluso a devolver a Dios, sin reservas, el hijo nacido de la promesa (Gn 22,1-14).

El estrato de la tradición al que la crítica designa con el nombre de *sacerdo-*

[25] Para el tema del camino y la peregrinación: A. Kuschke, *Die Menschenwege und der Weg im AT* (Lund 1951) 106-118; Fr. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (Bonn 1958); A. Gros, *Yo soy el camino* (Madrid 1962); H. Gross, *Exegese und Dogmatik* (véase la nota 24), 135-138; más bibliografía en J. Frankowski (véase la nota 8), 125[1].

[26] Para el pasaje de Gn 12,1ss: J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter* (Leiden 1956); J. Scharbert, *«Fluchen» und «Segnen» im AT:* «Biblica» 39 (1958) 1-26, especialmente 25s; del mismo autor, *Solidarität,* 175s; del mismo autor, *Heilsmittler,* 77; H. Junker, *Segen als heilsgeschichtl. Motivwort im AT* (Sacra Pagina = Bibliotheca EThL 12-13; Gembloux 1959) 548-558; J. Schreiner, *Segen für die Völker:* BZ NF 6 (1962) 1-31, especialmente 2-8.

[27] Cf. H. W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubes zur Gerechtigkeit* (Stuttgart 1938); G. von Rad, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit:* ThLZ 76 (1951) 129-132 ([Theol. Bücherei, 8] Munich 1958, 130-135). Para el concepto de «justicia» en el AT y en el NT: Fr. Nötscher y P. Bläser: *Diccionario de teología bíblica,* 542-557 (con bibliografía); E. Beaucamp, *La justice de Yahvé et l'économie de l'Alliance:* «Studii Bibl. Franc. Liber Annuus» 11 (1960-61) 5-55; K. Koch, *Wesen und Ursprung der «Gemeinschaftstreue» im Israel der Königszeit:* ZEvE 5 (1961) 72-90; W. Mann: CFT II, 463-475; A. Dünner, *Die Gerechtigkeit nach dem AT* (Bonn 1963); J. Vella, *La Giustizia forense di Dio* (Brescia 1964).

tal (P) destaca de tal modo la idea de la *alianza de Abrahán,* que, junto a ella, la alianza del Sinaí y todo el ordenamiento basado en esta alianza sinaítica no es más que un desarrollo de la alianza de Abrahán acomodado a circunstancias posteriores, cuando los descendientes de Abrahán se convirtieron en el pueblo de Israel. Tampoco se habla aquí de promesa de bendición para los paganos, sino sólo de los descendientes y de la tierra; como elemento nuevo encontramos la institución de un *signo de alianza,* la circuncisión, que legitima a Abrahán y a sus descendientes como aliados de Dios y significa al mismo tiempo que el hombre reconoce como suyo al Dios de esta alianza (Gn 17) [28].

El capítulo 14 del libro del Génesis, cuya clasificación en un estrato determinado de tradición es dudosa, contiene todavía otro hecho que pertenece a la historia de Abrahán y es de gran trascendencia para la teología posterior; se trata del encuentro entre Abrahán y Melquisedec, el cual, contra lo usual en la tradición veterotestamentaria, no queda incorporado en ninguna genealogía. Al bendecir Melquisedec, rey-sacerdote de Salén, a Abrahán, y al ofrecer Abrahán con él un culto común reconociendo «al Dios altísimo, creador del cielo y de la tierra» (Gn 14,17-20), se estableció una unión, muy significativa para el desarrollo posterior de la historia salvífica, entre el pueblo de Dios fundado por Abrahán y el lugar de culto del «Dios altísimo» donde Melquisedec actuaba como sacerdote y rey [29].

Las tres tradiciones importantes detectables en el libro del Génesis describen cómo Dios hace que siga influyendo su bendición en la vida de los patriarcas y cómo confirma continuamente sus promesas. Sin embargo, no todos los hijos del portador de la promesa participan de ella, o al menos no todos participan de la misma manera; de los hijos de Abrahán, Ismael, el hijo de la esclava, y los hijos de Quetura son apartados de la herencia de la promesa, sin que esto supusiera una falta por parte de ellos [30]. De los hijos de Isaac, Esaú se privó a sí mismo de la herencia de la promesa por haber menospreciado la herencia paterna (Gn 25,31-34) y haber ofendido a sus padres (Gn 26,34s). Quien no se mantiene dentro del orden constituido por la alianza de Dios y omite la circuncisión «es borrado de entre los suyos» (Gn 17,14), o sea, es arrojado sin piedad de la comunidad de los elegidos por Dios, aun cuando sea por la sangre hijo de Abrahán. Todos los hijos de Jacob son, ciertamente, jefes de las doce tribus que más tarde constituirán el pueblo de Dios, pero la bendición de Jacob insinúa ya que no todos van a participar del mismo modo en la bendición y en la promesa. Sobre Simeón, Leví y Rubén pesa una maldición porque han deshonrado a su padre: perderán la parte de tierra que les corresponde y quedarán absorbidos por otras tribus (Gn 49-3-7). A Judá, por el contrario, se le promete el señorío real sobre sus hermanos (Gn 49,8-12). Así, pues, la bendición y la promesa no actúan mágicamente, sino que llegan a hacerse realidad a través de dos factores: la *voluntad misericordiosa de Dios* y la *solidaridad* con los padres en su actitud.

[28] Para la tradición de Abrahán en los estratos del Pentateuco: J. Hoftijzer (véase la nota 26); C. A. Keller, *Grundsätzliches zur Auslegung der Abrahamsüberlieferung in der Genesis:* ThZ 12 (1956) 425-445; R. Kilian, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferung* (Bonn 1966).

[29] Sobre Melquisedec: V. Hamp, *Melchisedech als Typus,* en *Pro mundi vita* (Munich 1960) 7-20 (con bibliografía); L. R. Fisher, *Abraham and His Priest-King:* JBL 81 (1962) 264-270; I. Hunt, *Recent Melkisedek Study,* en *The Bible in Current Cath. Thought,* editado por J. L. McKenzie (Nueva York 1962) 20-33; A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester* (Gotinga 1965) 98-108; H. Schmid, *Melchisedek und Abraham, Zadok und David:* «Kairos» 7 (1965) 148-151.

[30] Cf. Gn 21,12; 25,1-18.

La tradición yahvista describe cómo empieza también a cumplirse en los patriarcas la promesa de bendición para los *paganos:* los extranjeros aprecian la amistad con los patriarcas y los reconocen como «benditos de Yahvé» (Gn 14, 18ss; 26,28s), o incluso llegan a experimentar la misma bendición por haber recibido en su casa a los herederos de la promesa (Gn 30,27.30; 39,2-5). El narrador elohísta expresa una idea semejante cuando atribuye a la intercesión de Abrahán la virtud de expiar el pecado de Abimelec (Gn 20,15ss).

Mientras el libro del Génesis considera al pueblo de Israel como la meta final hacia la que Dios ha enfocado su intervención salvífica con los patriarcas, los restantes libros del Pentateuco miran retrospectivamente hacia los Padres como portadores de la promesa a partir del cumplimiento, una vez que Israel es pueblo. Dios *eligió a Israel* no porque el pueblo lo mereciese, sino porque él amó a los patriarcas y cumplió el juramento que les había hecho [31]. Como Dios de los patriarcas, Yahvé se apropia de Israel (Ex 3,6.15) y se acuerda de su «alianza con Abrahán, Isaac y Jacob» (Ex 2,24; cf. 6,4). La idea de que *Dios se acuerda de la alianza* que estableció con los patriarcas aparece con frecuencia en los *escritos históricos posteriores.* Los patriarcas son la garantía de que Dios tampoco rechaza completamente al pueblo infiel (2 Re 13,23). Según el cronista, David ora «al Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel» (1 Cr 29,18), y el rey Ezequías hace una llamada a las tribus del Norte para que vuelvan al Dios de los Padres (2 Cr 30,6).

Llama la atención las pocas veces que se habla en los Salmos de los patriarcas. En 47,10, el salmista se muestra lleno de alegría ante el pueblo del «Dios de Abrahán», y sólo Sal 105 habla de la elección de los patriarcas (v. 6), de la alianza con Abrahán y Jacob y de las promesas que Dios les hace (v. 9ss.42). La *literatura edificante* inculca la fidelidad a las costumbres introducidas por los padres (Tob 4,12) y la paciencia y confianza en Dios en las pruebas, haciendo alusión a los patriarcas (Jdt 8,26). La *literatura sapiencial posterior* ensalza la alianza misericordiosa de Dios y su conducta bondadosa para con Abrahán, Isaac, Jacob y José (Sab 10,5-14; Eclo 44,19-23).

Se puede comprobar que en los *profetas* existe un juicio crítico de la época de los patriarcas. Los profetas anteriores al exilio aplican, ciertamente, los nombres de Jacob, Israel y Efraín a su pueblo, nombres que unen a Israel con los patriarcas. Pero pasan totalmente por alto las promesas a los padres, la elección y la alianza que Dios hizo con ellos. No hablan de la fidelidad de Yahvé para con los patriarcas ni de la de éstos para con Yahvé; al contrario: para Oseas, el mismo patriarca Jacob era un impostor y había abandonado el don precioso de la libertad por causa de una mujer (Os 12,4.13). Es comprensible el silencio de los profetas anteriores al exilio acerca de la alianza con Abrahán. En tiempos de un culto exterior, Israel se sentía inclinado a falsear las promesas a los padres como talismán de efecto mágico, que adormecía a Israel en una seguridad funesta. Frente a esto, aquellos grandes testigos se vieron obligados a recordar a su pueblo la amenaza del juicio de Yahvé y las obligaciones que la alianza del Sinaí había impuesto sobre Israel. Solamente en el exilio y después de él, cuando el pueblo cayó en el otro extremo y comenzó a desesperar de la ayuda de Yahvé, hicieron los profetas que sus contemporáneos y compañeros de infortunios volvieran de nuevo sus ojos hacia los patriarcas, y suscitaron la confianza en Dios, que sigue siendo fiel a las promesas hechas a Abrahán [32].

Aun cuando el misterioso compañero de bendición de Abrahán, Melquisedec,

[31] Dt 1,8; 4,37; 7,8.
[32] Is 29,22; 41,8s; 51,2. También es tenido hoy por exílico o posexílico Miq 7,20.

es mencionado expresamente sólo una vez más en el AT (en Sal 110,4), sin embargo, en relación con el NT, esta unión histórico-salvífica es de gran importancia. Sal 110,4 deduce la dignidad sacerdotal del rey davídico-mesiánico del hecho de que el rey de Sión de la dinastía de David es el legítimo sucesor de aquel rey-sacerdote de El-eljôn, del *Dios altísimo* de Salén [33]. Dentro de este contexto histórico-salvífico hay que encuadrar la elección de Jerusalén como capital en tiempo de David (2 Sm 5,9), el traslado del arca a Sión (2 Sm 6) y el ejercicio de funciones sacerdotales por David y Salomón [34].

Los *judíos* contemporáneos de Jesús se llamaban con orgullo «hijos» y «herederos de Abrahán». Consideraban las promesas hechas a los Padres y la alianza como garantía de su propia salvación. En general, consideraron a los patriarcas como los grandes modelos de Israel e incluso como los fundadores de la ley [35]. Es curiosa la concepción de la *akᵉdat yiṣḥāḳ*, «la atadura de Isaac» [36]: ciertos círculos rabínico-farisaicos consideraban de tanto mérito la atadura de Isaac, mencionada en Gn 22,9ss, que Dios habría perdonado por su causa los pecados de Israel. Pero, por lo demás, también la teología judía acentúa el mérito de los patriarcas, que favorecen a Israel ya en este mundo, pero todavía más en el mundo futuro, desempeñando en ello la ascendencia corporal un papel esencial. El judaísmo helenístico describe a los patriarcas principales como modelos de auténtica virtud. En el NT. la interpretación de la historia de los patriarcas no es uniforme [37].

Los *sinópticos* mencionan a los patriarcas porque ven entre ellos y Cristo una estrecha relación histórico-salvífica. Ya por su genealogía, Jesús está unido con Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 1,1ss; Lc 3,34). Con su nacimiento empiezan a cumplirse las promesas hechas a Abrahán y a su descendencia; ahora recuerda Dios su palabra a Abrahán (Lc 1,54), su «juramento que juró a nuestro padre Abrahán» (Lc 1,73). Jesús mismo se sabe llamado para ofrecer la misericordia de Dios a sus compatriotas, necesitados y pecadores, porque son «hijos» o «hijas de Abrahán» (Lc 13,16; 19,9). Por otra parte, también los sinópticos evitan el malentendido de que sólo la descendencia natural de Abrahán garantice a los judíos su salvación. Ya Juan el Bautista previene contra esta falsa interpretación de la filiación de Abrahán (Mt 3,9; Lc 3,8). Jesús indica que «el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob», como «Dios no de muertos, sino de vivos» (Mc 12,26 par.), ha otorgado a los patriarcas el reino de los cielos como tierra prometida; no queda ninguna duda de que muchos «hijos del reino», es decir, quienes por la promesa de Abrahán eran los más calificados aspirantes a la herencia de los patriarcas, fueron excluidos, mientras que otros «se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac

[33] De este modo, la expresión hebrea *ʿal dibrāṯî malkî-ṣedeḳ* equivale a «a causa de Melquisedec». Los LXX y los latinos tradujeron «según el orden de Melquisedec», dando con ello a la frase un sentido distinto.

[34] 2 Sm 6,13.17s; 24,25; 1 Re 3,4.15; 8,1-9; 9. Sobre las funciones del rey israelita, cf. J. Scharbert, *Heilsmittler,* 122-129, 263-265.

[35] Acerca de los patriarcas en la literatura extracanónica: J. Jeremias: ThW I, 7-9; Billerbeck III, 186-217; C. Schmitz, *Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum* (Festschr. A. Schlatter; Stuttgart 1922) 99-123; R. Le Déaut, *La nuit pascale* (Roma 1963) 131-212.

[36] Cf. H. J. Schoeps, *Paulus* (Tubinga 1959) 144-152; R. Le Déaut (véase la nota 35), 131-212.

[37] Acerca de los patriarcas en el NT: J. Jeremias: ThW I, 8; G. Richter, *Deutsches Wörterb. z. NT* (Ratisbona 1962) 4-8, 452s, 459; O. Schilling: *Diccionario de teología bíblica,* 2-5; E. Jacob, *Abraham et sa signification pour la foi chrétienne:* RHPhR 42 (1962) 148-156.

y Jacob» (Mt 8,11s; Lc 13,28s); entonces ya a nadie podrá ayudar su «padre Abrahán» (Lc 16,22-31).

Según el Evangelio de Juan, Jesús formula este mismo pensamiento todavía más tajantemente: sólo son «hijos de Abrahán» los que «hacen las obras de Abrahán», quienes son solidarios con los patriarcas en fe y vida, mientras que los que rechazan a Jesús y a su evangelio, aun cuando se vanagloríen de su descendencia de Abrahán, de hecho tienen por padre al demonio (Jn 8,30-44). Juan entiende la promesa de Abrahán (Gn 12,1ss par.) en conexión con el nacimiento de Isaac (Gn 17,17; 21,2s), de manera que Abrahán, con el nacimiento inesperado del hijo de la promesa, recibió la garantía de que también él llegaría a ver al «descendiente» en el que recibiría la plenitud de la promesa; de ahí que Jesús diga: «Vuestro padre, Abrahán se regocijó pensando ver mi día; lo vio y se alegró» (8,56).

La *predicación de la Iglesia primitiva* llama a los judíos «hijos de Abrahán» (Hch 3,25; 13,26), pero recordándoles que deben tener presente la analogía que hay entre el proceder salvífico de Dios con los patriarcas y con Jesús (Hch 7, 2-16). «El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su siervo Jesús» (3,13); el «descendiente» por el que son bendecidas todas las familias (Gn 22,18; 28,14) es Jesús; pero los mismos judíos deben previamente obtener la bendición por medio de este mismo Jesús, puesto que «vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres al decir a Abrahán: En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra. Para vosotros, en primer lugar, ha suscitado Dios a su siervo y le ha enviado para bendeciros, con tal de que os apartéis cada uno de vuestras iniquidades» (Hch 3,25s).

Pablo considera la historia de los patriarcas desde distintos puntos de vista. En Rom 9 se le ve especialmente impresionado por la libertad con que Dios eligió misericordiosamente a Abrahán, Isaac y Jacob sin ningún mérito por su parte, excluyendo, por el contrario, a Ismael y Esaú; esta idea hace pensar que Dios puede, también hoy, elegir a los paganos y pecadores y rechazar, por el contrario, a aquellos que se llaman descendientes de Abrahán. En Gál 3 recoge el Apóstol el pensamiento, ya anteriormente expresado por el Bautista y por Jesús, de que Dios no justifica al hombre por su parentesco con Abrahán, sino por su conformidad con Abrahán en la fe, pues solamente «los que viven de la fe son hijos de Abrahán» (v. 7). Profundiza en este mismo pensamiento haciendo referencias a Gn 12,3 en conexión con Gn 22,18 (cf. también 28,14), donde interpreta la expresión «en tu descendencia» no colectivamente, sino individualmente, y la ve cumplida en la persona de Jesús: «Pues bien: las promesas fueron dirigidas a Abrahán y a su descendencia..., que es Cristo» (3,8s.16). En Rom 4, 9-22, en cambio, se interesa menos por el cumplimiento de las promesas en Cristo y más por Abrahán como tipo de los justificados por la fe sin la ley[38]. Naturalmente, Pablo no niega que Abrahán haya realizado también «obras buenas», si por esta expresión se entiende un obrar originado por la fe, como, por ejemplo, en Gn 22. Pablo no se refiere a estas obras cuando habla de la justificación sin obras, sino que habla de las «obras» prescritas por la ley mosaica, a las cuales precedió —y ya las contenía como en germen— la circuncisión (Gn 17), practicada por Abrahán. A continuación acentúa el hecho de que

[38] U. Wilckens, *Die Rechtfertigung Abrahams nach Röm 4,* en *Studien z. Theol. der atl. Überlieferungen,* editado por R. Rendtorff y K. Koch (Neukirchen 1961) 111-127; Kl. Borger, *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen:* MThZ 17 (1966) 47-89.

Abrahán fue justificado por Dios solamente por la fe, antes de realizar las obras de la ley, es decir, la circuncisión (cf. Gn 15,6 en contraposición con Gn 17). Pero como Abrahán consiguió la justificación por medio de la fe sin los ritos de la ley, del mismo modo pueden todos los demás ser justificados siguiendo el mismo camino: «A fin de que la promesa quede asegurada para toda la posteridad, no tan sólo para los de la ley, sino también para los de la fe de Abrahán, padre de todos nosotros» (Rom 4,16).

La carta de Santiago parece querer corregir a Rom 4 cuando insiste en que Abrahán no fue justificado sólo por la fe, sino también por sus «obras». Para ello, el autor remite, sobre todo, al sacrificio de Isaac, al que siguió la promesa (Gn 22), y saca la conclusión de que «la fe cooperaba con sus obras, y por las obras la fe alcanzó su perfección» (Sant 2,21ss). Sin embargo, la aparente contradicción de este texto con Rom 4 se esclarece, como ya se ha indicado, por el hecho de que los autores de ambas cartas entienden por «obras» cosas distintas [39].

Finalmente, la carta a los Hebreos ve en los patriarcas modelos de fe y de confianza en Dios (Heb 11,8-22); del mismo modo ve en las promesas de Dios a Abrahán, ratificadas con juramento, un tipo de la acción salvífica de Dios en Jesús: así como Dios se ligó con juramento al cumplimiento de las promesas y Abrahán dio pruebas de una confianza paciente, del mismo modo Dios se ha comprometido por medio de la acción redentora de Jesucristo a darnos la salvación prometida: por ello el cristiano puede esperar confiadamente la salvación (Heb 6,13-20). La voluntad salvífica de Dios se manifiesta, por tanto, en Abrahán y en Cristo con la misma fidelidad [40]. El autor de la carta a los Hebreos establece otra relación entre Cristo y Melquisedec. Al igual que los LXX (κατὰ τάξιν), ve al sacerdote-rey de Salén y al rey mesiánico de Jerusalén unidos no por una sucesión jurídica, sino por una analogía. El sacerdocio de Cristo-Mesías no es un sacerdocio como lo era el sacerdocio hereditario de Leví, sino un sacerdocio «según el orden de Melquisedec» (Heb 5,6.10; 6,20). La dignidad sacerdotal de Melquisedec no está unida a ningún árbol genealógico, sino que es otorgada por el don libérrimo de Dios. Pero Abrahán, al ofrecer a Melquisedec los diezmos y al recibir de él la bendición, reconoció —y por su calidad de patriarca también en nombre de Leví— el sacerdocio de Melquisedec (Heb 7,1-10). Ahora bien: Dios, análogamente, ha confiado a Jesús, que no pertenecía a la tribu de Leví, el sacerdocio eterno y ha sustituido el sacerdocio levítico por un nuevo orden de salvación (Heb 7,11-28).

b) El éxodo y la alianza sinaítica.

Todas las tradiciones del Pentateuco ven la historia de Israel, desde la salida de Egipto hasta la llegada a la tierra prometida, en estrecha relación con las promesas de Yahvé a los patriarcas. En Egipto se ha cumplido la promesa acerca de la descendencia: la «descendencia» de Abrahán se ha convertido en un pueblo numeroso [41]. Pero todavía no se ha realizado la promesa acerca de la tierra; la agobiante esclavitud de Egipto llega incluso a amenazar la existencia del pueblo. Entonces interviene el Dios salvador y *libera a Israel de la esclavitud.* Dios realiza esta obra de salvación porque sigue fiel a sus promesas a Abrahán, Isaac y Jacob. Dios comienza su obra salvífica con *la llamada del mediador* Moisés,

[39] Para Sant 2,21ss: F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (Friburgo de Br. 1964) 140-150.
[40] H. D. Köster, *Die Auslegung der Abraham-Verheissung in Hebr. 6,* en *Studien z. Theol.,* etc. (véase la nota 38), 95-109.
[41] Ex 1,7 (P); 1,8s (J); 1,20 (E); Dt 26,5.

a quien se revela como el «Dios de Abrahán, Isaac y Jacob» [42], y añade un nuevo apelativo divino, que constituye al mismo tiempo una nueva promesa: el Dios de los padres es Yahvé, el que siempre «estará presente» para Israel (Ex 3,14s; 6,3) [43]. Aunque los estratos de tradición del libro del Exodo difieren unos de otros en algunos detalles, sin embargo, al describir la acción salvífica de Yahvé, todos coinciden en lo fundamental [44]: el Faraón, obligado por las terribles «plagas», debe dejar salir a Israel, pedirle además la bendición y reconocerle, por tanto, como portador de bendiciones (Ex 12,32). En el Mar de los Juncos, Yahvé debe intervenir de nuevo salvadoramente en favor de Israel y destructoramente contra el Faraón (Ex 14 y 15). Ahora el pueblo se ha liberado definitivamente de la esclavitud y debe emprender la peregrinación hacia la tierra prometida.

El segundo gran hecho salvífico de esta época es la alianza establecida en el Sinaí-Horeb. Las distintas tradiciones difieren, también aquí, unas de otras en la descripción de algunas particularidades, pero están de acuerdo en lo fundamental: Yahvé no condujo a Israel directamente a la tierra prometida, sino antes a un monte santo, al que una parte de las tradiciones denomina Sinaí (así, J y P), y la otra, Horeb (E y Dt). Allí Yahvé ofrece a Israel una alianza en estos términos: Yahvé será Dios y protector de Israel, e Israel será propiedad de Yahvé y el pueblo elegido por él entre todos los pueblos [45]. Yahvé impone a Israel unas estipulaciones en forma de mandamientos morales, leyes sociales y orden cultual [46]. El pueblo, por su parte, se obliga a la alianza (Ex 19,8; 24,3). Moisés desempeña el papel de mediador, representando al pueblo ante Yahvé y recibiendo la palabra divina [47], poniendo por escrito las actas de la alianza [48] y ratificándola con un rito solemne [49]. Según la tradición P, ya en la misma salida, Dios «aceptó a Israel como pueblo suyo y se convirtió en su Dios», por-

[42] Ex 3,6 (E); 3,16 (J); 6,3 (P). Acerca de Moisés en el Pentateuco y acerca de los problemas históricos de la historia de Moisés: H. Cazelles y A. Gelin: *Moses in Schrift und Überlieferung* (Düsseldorf 1963); J. Scharbert, *Heilsmittler,* 81-99, 238-250 (con bibliografía).

[43] Sobre el nombre de Yahvé: M. Alland, *Note sur la formule Ehyeh aser ehyeh:* RSR 45 (1957) 79-86; R. Mayer, *Der Gottesname Jahwe im Lichte der neueren Forschung:* BZ NF 2 (1958) 26-53; R. Abba, *The Divine Name Yahweh:* JBL 80 (1961) 320-328; S. Mowinckel, *The Name of the God of Mose:* HUCA 32 (1961) 121-133; F. M. Cross, *Yahweh and the God of the Patriarchs:* HThR 55 (1962) 225-259; E. C. B. Maclaurin, *YHWH. The Origin of the Tetragrammaton:* VT 12 (1962) 438-463; H. Kosmala (tres artículos): «Annual of the Swedish Theol. Institute» 2 (1963) 103-111; N. Lohfink: *Gott in Welt* I, 429; J. Lindblom, *Noch einmal die Deutung des Jahwenamens in Ex 3,14:* AnSwedTheolInst 3 (1964) 4-15; W. von Soden, *Jahwe «Er ist. Er erweist sich»:* «Welt des Orients» 3 (1966) 177-187.

[44] G. Auzou, *De la servidumbre al servicio* (Madrid 1967); D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible* (Londres 1963); G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus* (Berlín 1964); J. Wijngaards, *HWṢI' and HʿLH, A Twofold Approach to the Exodus:* VT 15 (1965) 91-102.

[45] Ex 19,4ss; Dt 7,6; 14,2. Para el concepto de Israel como «pueblo de Dios»: H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk* (Zurich 1960); J. Scharbert, *Pueblo de Dios,* en *Diccionario de teología bíblica,* 861-870 (con bibliografía).

[46] Ex 20,1-16; 21ss; 34,11-26; Dt 5,1-21.

[47] Ex 19; 20,18-21; 24,2s; Dt 5,24-28.

[48] Ex 24,4; 34,27. Según Dt 5,22, es Dios mismo quien lo pone por escrito y luego se lo entrega a Moisés.

[49] Según Ex 24,5-8, la alianza se ratifica por medio de un sacrificio unido a la aspersión con la sangre, y según 24,9ss, por medio de un banquete sagrado. Su ubicación en un estrato determinado del Pentateuco es dudosa. Acerca de la forma de la conclusión de la alianza, véanse más detalles en 2, α), y en la nota 145.

que recordó su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob (Ex 6,5ss). Todo lo que Yahvé hizo con Israel desde la salida de Egipto hasta la concesión de la tierra prometida no es sino la actualización de la alianza con Abrahán [50]. El Sinaí tiene, sin embargo, una significación especial, porque en él Dios dio a Israel un orden cultual que «hace santo» al pueblo, es decir, que lo separa de entre todos los demás pueblos, reservándolo para Yahvé, y que, cuando Israel peca, le ofrece la posibilidad de expiar su pecado por medio del ritual del sacrificio (Lv 11,44). De este modo, todo el relato del Sinaí desde Ex 19,1 hasta Nm 10,10 (tradición P) comprende fundamentalmente las disposiciones de Yahvé para el culto, la fundación del sacerdocio, la fabricación del santuario (la tienda y el arca) y de los utensilios sagrados y la disposición del campamento según un nuevo orden.

El tercer tema importante de la reflexión histórico-salvífica del tiempo de Moisés es la *providencia misericordiosa de Yahvé* [51] y *la rebelión del pueblo en el desierto.* Yahvé se dispone a cumplir, según lo estipulado en el Sinaí, la promesa hecha a los padres acerca de la tierra (Ex 33,1; Nm 10,29.32). Durante la peligrosa y molesta peregrinación por el desierto, Yahvé se manifiesta como el que «está presente» para Israel. Ya en el camino hacia el Sinaí ofreció al pueblo un alimento, codornices y maná, hasta que Israel alcanzó su meta [52]. Cuando el pueblo se estaba muriendo de sed, Yahvé le dio agua para beber [53]. Lo protegió y le hizo salir victorioso de sus enemigos [54]. Bendijo a Israel por medio de Balaam (Nm 22ss), acción en la que vemos como una repetición de la bendición de Abrahán en Gn 12,2: «Bendito el que te bendiga. Maldito el que te maldiga» (Nm 24,9). Sin embargo, la estancia en el desierto corre peligro de convertirse, para Israel, en juicio por la ingratitud del pueblo y por su ruptura de la alianza. Mientras en el camino hacia el Sinaí —por tanto, todavía antes de concluir la alianza— Yahvé deja impune la murmuración del pueblo y responde ofreciéndole su ayuda (Ex 16,2ss.11s; 17,2), después de la conclusión de la alianza considera como ruptura de la misma la desobediencia del pueblo y su protesta. La tradición elohísta, ya inmediatamente después de la conclusión de la alianza, es decir, con motivo de la fabricación y adoración del becerro de oro, habla de una rebelión vergonzosa del pueblo (Ex 32). Las otras tradiciones hablan de rebeliones contra el constituido o los constituidos por Dios como mediadores de la alianza; hablan de la desconfianza y desobediencia contra Yahvé [55], de las dudas sobre si Yahvé tenía poder para cumplir las promesas, pecado que el AT califica como la más grave blasfemia contra Dios (Nm 14; Dt 1,26-45) [56]. Al estar sancionada la ley de la alianza con la bendición y la maldición (Lv 26; Dt 28), Israel no tenía ninguna disculpa de esta rebelión y merecía por ello el juicio. Yahvé determina empezar de nuevo la historia de la salvación, como en otro tiempo con Abrahán, es decir, reducir la línea hereditaria de las promesas a un único descendiente de Abrahán —o sea, a Moisés—, como en otro tiempo las redujo a Isaac y Jacob: «Los heriré de peste y los desheredaré. Pero a ti te convertiré en un gran pueblo más poderoso que ellos» [57].

[50] Cf. anteriormente, pp. 831ss.

[51] Sobre el tema «conducción de Yahvé», véase J. Schreiner, *Führung - Thema der Heilsgeschichte im AT:* BZ NF 5 (1961) 2-18.

[52] Ex 16,6-35; Nm 11,7ss; Dt 8,3.16.

[53] Ex 17,1-7; Nm 20,8-11; Dt 8,15.

[54] Ex 17,8-16; Nm 21; Dt 2,24-3,8.

[55] Nm 11,1-9; 16; 17,6-15.

[56] Cf. J. Scharbert: *Diccionario de teología bíblica,* 143s.

[57] Ex 32,10; Nm 14,12; Dt 9,14; cf. J. Scharbert, *Solidarität,* 147-149, 177, 190, 267.

El cuarto hecho salvífico decisivo del tiempo del desierto, es decir, la *intervención de Moisés como mediador,* libra a Israel del peor castigo: la repulsa. El mismo Yahvé dio a Israel un mediador no sólo para que transmitiera su palabra y condujera al pueblo, sino también para que apartara su cólera del pueblo transgresor de la alianza. En este importante tema histórico-salvífico encontramos de nuevo ciertas matizaciones en los diversos estratos del Pentateuco [58].

La tradición yahvista caracteriza a Moisés precisamente como «salvador». Moisés habla con Dios sobre los asuntos del pueblo con una familiaridad que choca a los actuales lectores de la Biblia (Ex 5,22ss; Nm 11,11-15). En todas sus necesidades «clama a Yahvé» (Ex 15,25; Nm 12,13), «levanta sus manos» en oración (Ex 17,11) e «intercede» [59] *(hitpallēl)* en favor de Israel (Nm 11,2; 21,7). Pero, sobre todo, asedia apasionadamente a Yahvé para que perdone al pueblo que ha roto la alianza. Hasta desea morir si Yahvé no quiere perdonar al pueblo: «Ahora perdona su pecado; si no, bórrame del libro que has escrito» (Ex 32, 32s). En favor de su pueblo, Moisés rechaza la oferta honrosa de Yahvé de hacer de él un pueblo nuevo y grande en lugar del pueblo pecador de Israel (Ex 32,10ss; Nm 14,12-19). Mientras Moisés mantiene extendidas sus manos protectoras sobre Israel, Yahvé no rechaza al pueblo (cf. Ex 32,10ss); pero si Moisés abandona a los sacrílegos al juicio de Yahvé, están perdidos (Nm 16, 15.25-32). Solamente a unos cuantos abandona a la cólera de Yahvé; al pueblo en su conjunto, nunca. Aun cuando en los pecados más graves de Israel no puede evitar completamente un castigo penoso, logra que el pueblo no sea rechazado del todo, sino que, al menos en la siguiente generación, Yahvé le conceda la tierra prometida (Nm 14). La narración yahvista resalta tanto la función salvadora de Moisés, que la penitencia por los pecados parece desempeñar sólo un papel subordinado. Hay que notar, sin embargo, que precisamente aquí se menciona con bastante frecuencia un prerrequisito esencial para el perdón: la vuelta de los que están amenazados por el juicio hacia el mediador, vuelta que se expresa en la petición de intercesión; de esa manera, el pueblo se adhiere a Moisés como al garante de la salvación (Nm 11,2; 12,11s; 21,6s). Hasta el mismo Faraón, pagano, debe reconocer a Moisés como mediador puesto por Yahvé, e incluso podría alcanzar el perdón si no lo impidiera su reincidencia (Ex 8,4.24; 9,28; 10,16s).

La tradición elohísta considera a Moisés como mediador de la alianza (Ex 18, 19ss; 19,3-8; 24,3-11) y como juez (Ex 18), pero apenas menciona su función de intercesor.

El papel de Moisés como intercesor retrocede notablemente en el *estrato P.* Ciertamente, también en él Moisés, a solas, pide algunas veces ayuda a Yahvé para el pueblo (Ex 14,15; Nm 27,16ss). Pero cuando se trata del perdón de los pecados, aparece junto a él el sacerdote Aarón (Nm 16,20ss), o bien Aarón debe realizar un rito litúrgico expiatorio además de la oración de Moisés (Nm 17, 10-13). La única vez en que una persona privada, sin recurrir al culto, «apartó la cólera de los hijos de Israel y expió sus pecados», no se trataba de Moisés, sino de un sacerdote aarónico, Fineés, cuando castigó con la pena de muerte, mediante una intervención tajante, a un adorador de los ídolos (Nm 25,7-13). Esta misma tradición habla también de un pecado común de Moisés y Aarón,

[58] Acerca de la figura de Moisés en los diversos estratos del Pentateuco: J. Scharbert, *Heilsmittler,* 81-99; otra interpretación en G. von Rad, *Theol.* I⁴, 302-308.

[59] Para el concepto de *hitpallēl* = «interceder por uno», véase Sh. H. Blank, *Jeremiah* (Cincinnati 1961) 236-239.

de la duda acerca del poder auxiliador de Dios con ocasión del milagro del agua en la roca del desierto (Nm 20,10ss). Este pecado no influye en el destino del pueblo; los que han pecado son los únicos que deben pagar: tampoco ellos entrarán en la tierra prometida. La historia yahvista de Moisés no dice nada de un pecado de los dos hermanos; la elohísta habla únicamente de la complicidad de Aarón en la ruptura de la alianza al fabricar el becerro de oro (Ex 32, 21), pero no menciona en absoluto el castigo.

El Deuteronomio, lo mismo que el estrato yahvista (J), reconoce sólo a Moisés como mediador. Dios lo trataba «cara a cara», y nunca existió un tal mediador en Israel (Dt 34,10). En el Deuteronomio, Moisés aparece también como intercesor que lucha con Yahvé en favor del pueblo y aparta el juicio divino o al menos lo mitiga esencialmente (Dt 9,19; 10,10). Como en la narración yahvista, este mediador rechaza la oferta de Dios, quien le propone convertirlo, tras la repulsa de Israel, en padre de un pueblo nuevo (Dt 9,14). Después de la ruptura de la alianza en el episodio del becerro de oro, incluye expresamente a Aarón en la petición de perdón (Dt 9,20). El deuteronomista explica, de modo totalmente distinto a como lo hace la narración P, la muerte de Moisés antes de alcanzar la tierra prometida: Moisés no ha pecado personalmente, sino que carga con la cólera de Yahvé por los pecados de Israel: «Por culpa vuestra se irritó Yahvé también contra mí» (Dt 1,37; 3,26; 4,21). La única vez que Moisés no ruega por su pueblo, sino por sí mismo, cuando pide que se le permita entrar en la tierra prometida, es rechazado bruscamente (Dt 3,23-28).

Fuera de los libros del Pentateuco, la liberación de Israel de la esclavitud de los egipcios y el milagro en el Mar de los Juncos (llamado habitualmente por los LXX «Mar Rojo») son considerados como los grandes hechos salvíficos de Yahvé para con Israel [60]. El historiador deuteronomista, ante sucesos decisivos o situaciones difíciles en la posterior historia de Israel, recuerda la ayuda que el pueblo experimentó por parte de Yahvé en la salida de Egipto y en el paso del Mar de los Juncos [61]. Los salmos ensalzan la manifestación de poder de Yahvé al castigar a Egipto con las plagas y las acciones maravillosas que realizó con el pueblo en la salida de Egipto [62]. La literatura sapiencial ve en estas obras maravillosas de Dios la sabiduría divina en acción (Sab 11,6-16; 16-19). Pero son, sobre todo, los profetas los que recuerdan a su pueblo la actuación misericordiosa y poderosa de Dios en aquellos acontecimientos. La época del éxodo, del peregrinar por el desierto y de la conclusión de la alianza en el Sinaí fue el tiempo del noviazgo de Israel, cuando Yahvé salvó al pueblo de una miseria profunda [63] y lo eligió como esposa suya (Jr 2,2; Ez 16); por eso es tan reprobable la posterior conducta del pueblo al romper la alianza.

La salida de Egipto, la salvación en el Mar de los Juncos y la bondadosa dirección de Yahvé en el desierto son tipos de posteriores acciones salvíficas de Dios. Lo mismo que entonces Yahvé ayudó a Israel, lo seguirá protegiendo en adelante (Miq 7,15). Especialmente los profetas del tiempo del exilio abrigan

[60] Acerca de la tradición del Exodo en el AT fuera del Pentateuco: H. Lubsczyk, *Der Auszug Israels aus Ägypten* (Leipzig 1963); J. Wijnsgaards (véase la nota 44); D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible* (Londres 1963); H. B. Huffmon, *The Exodus, Sinai and the Credo:* CBQ 27 (1965) 101-113.

[61] Jos 2,10; 4,23; 24,5ss; Jue 6,8s. Por «deuteronimista» se entiende hoy el autor desconocido de la «obra deuteronómica», que abarca desde el Dt hasta 2 Re.

[62] Sal 18,8-16; 66,6; 77,17-20; 78; 81,8.11; 105,23-43; 106,7-12; 135,8s; 136,13ss; cf. J. Harvey, *La typologie de l'Exode dans les Psaumes:* «Sciences Ecclésiastiques» 15 (Montreal 1963) 383-405.

[63] Jr 2,2s; Am 2,10; 3,1s; Os 13,4ss.

la esperanza de que Dios, ahora como entonces, librará a Israel de la humillante esclavitud, del poder de los enemigos y de la dispersión del destierro por medio de poderosos milagros [64]; según Oseas y Ezequiel, Yahvé los conducirá antes al desierto, como en otro tiempo lo hizo con Israel, para probarlos y purificarlos [65].

Moisés perdura en la memoria del pueblo como hombre de Dios, profeta y conductor de Israel. El es el que libera de Egipto [66], el «siervo» de Yahvé [67], el predilecto de Dios (Eclo 44,23-45,5). Pero, de un modo especial, se le considera como legislador; por lo cual se le atribuyen todas las leyes, que son recopiladas sencillamente bajo el nombre de «Ley de Moisés». También se menciona frecuentemente su mediación intercesora (Jr 15,1; Sal 99,6s). En Sal 106,23 se le describe como el que se «mantuvo en la brecha» por el pueblo y como aquel por quien el pueblo quedó libre de la cólera de Dios [68].

El NT [69] alude frecuentemente a los acontecimientos salvíficos del tiempo de Moisés y explica por medio de ellos la acción salvadora de Dios en la obra redentora de Jesús o los ve a la luz del binomio promesa-cumplimiento.

El Evangelio de Mateo encuentra en los sucesos de la salida de Egipto una prefiguración de la acción salvífica de Jesús. Como en otro tiempo Dios condujo hasta Egipto a Israel, «su hijo primogénito», y luego lo volvió a traer desde allí (cf. Ex 4,22; Os 11,1), del mismo modo ahora Dios ha hecho ir a su hijo a Egipto y lo ha traído luego desde allí a Palestina (Mt 2,13ss.19s). Mt 4,1-11 presenta el ayuno de cuarenta días con las subsiguientes tentaciones de Jesús en clara analogía con el relato de la peregrinación de cuarenta años de Israel por el desierto. Como en otro tiempo fue tentado Israel, también Jesús fue tentado, si bien es cierto que Jesús, a diferencia de Israel, superó las tentaciones. Pero, sobre todo, el evangelista ve la redención de Jesús en la cruz prefigurada en la pascua (Ex 12) y en la alianza del Sinaí, cuando Moisés roció al pueblo con sangre y con ello ratificó la alianza de Dios (Ex 24,6): por eso Jesús celebra la cena, que presencializa sacramentalmente el sacrificio de la cruz, en conexión con la celebración pascual y habla de su sangre como de la «sangre de la alianza» (Mt 26,26-30).

Lucas ve la pasión y la cruz de Jesús a la luz de los relatos del Exodo. En Lc 9,28-36 esta referencia no resulta absolutamente clara, pero un análisis minu-

[64] Is 51,10s; 55,12; Jr 23,7s; Ez 20,34; cf. B. J. van der Merwe, *Pentateuchtradisies in die prediking van Deuterojesaja* (Groninga 1955); B. W. Anderson, *Exodus Typology in Second Isaiah,* en *Israel's Prophetic Heritage* (Homenaje a J. Muilenburg), editado por B. W. Anderson y W. Harrelson (Londres 1962) 177-195; W. Zimmerli, *Der «Neue Exodus» in der Verkündigung der beiden grossen Exilspropheten* (Munich 1963) 192-204; J. Blenkinsopp, *Objetivo y profundidad de la tradición del éxodo en Deutero-Isaías:* «Concilium» 20 (1966) 397-407. Acerca de la tipología del Mar de los Juncos, cf. especialmente N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer* (Francfort 1965) 102-128.

[65] Ez 20,34-40; Os 2,16-25; 12,10.

[66] Is 63,11s; Miq 6,4; Sal 77,21; Sab 10,15s; Eclo 45,1s.

[67] Jos 1,1; Bar 1,20; Mal 3,22; Sal 105,26.

[68] Acerca de la figura del Moisés bíblico: *Moses in Schrift und Überlieferung* (Düsseldorf 1963).

[69] Acerca de la figura de Moisés y de la tradición del Exodo en el judaísmo y en el NT: J. Jeremias: ThW IV, 852-878; G. Richter, *Deutsches Wörterb. zum NT,* 637-644; Billerbeck (Indice, s. v.); O. Schilling: *Diccionario de teología bíblica,* 679-684; G. Edwards, *The Exodus and Apocalyptic,* en *A Stubborn Faith* (Homenaje a W. A. Irwin; Dallas 1956) 27-38; R. Le Déaut (véase la nota 35); N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963; véase en el índice «Erlösung» y «Moses»).

cioso la puede afirmar con suficiente certeza [70]. En la transfiguración, Jesús habla con Moisés y Elías del ἔξοδος que deberá «cumplir» (πληροῦν) en Jerusalén (Lc 9,31). Hay aquí un juego de palabras que alude, sobre todo por intervenir Moisés como interlocutor, a la acción redentora de Dios para con Israel en el Exodo, pero dando a entender que esa redención está todavía por cumplirse. Cuando Jesús, «comenzando desde Moisés», explica a los discípulos de Emaús el significado de su muerte en la cruz, tiene sin duda ante sus ojos la liberación de Egipto (Lc 24,27).

También Juan considera los portentos de Dios en el desierto en analogía con los hechos salvíficos de Dios en Jesucristo; pero esta analogía, a diferencia de Mt y Lc, es de tipo puramente formal. La serpiente de bronce levantada en el desierto (Nm 21,8) y el maná (Ex 16,4.13s) —a los que, según el evangelista, alude Jesús— dieron a Israel solamente la vida terrena; la elevación de Jesús (Jn 3,14) y el pan que él dará dan la vida eterna (Jn 6,27-50).

Pablo habla del tiempo de Moisés en 1 Cor 10,1-11. Sin embargo, describe las acciones salvíficas de Dios y la ingratitud del pueblo solamente para poner en guardia a los cristianos ante su mal proceder. Al hacerlo indica que el paso por el mar significa el bautismo cristiano, y el maná y el agua, los dones espirituales que Cristo da. Pero como los padres en el desierto murieron a pesar de estos dones y no agradaron a Dios, así también puede suceder a los cristianos que menosprecian los dones misericordiosos de Dios otorgados por Jesús.

De un modo totalmente semejante, el autor de la carta a los Hebreos recuerda el juicio de Dios sobre el pueblo ingrato, que había roto la alianza en el desierto, para prevenir contra el pecado (Heb 3,8-11).

La imagen de Moisés que el NT ofrece es relativamente concorde. En él, lo mismo que en el judaísmo, Moisés aparece como el salvador dotado de poder *milagroso y como mensajero de Dios* [71]. *Sobre todo, es el transmisor de la ley* [72]. Pero también es tenido por profeta que anunció de antemano a Cristo y su pasión [73], lo mismo que su resurrección (Lc 20,37) y la conversión de los paganos (Rom 10,19; cf. Dt 32,21). Por su fe y su confianza en medio de los sufrimientos llegó a ser un ejemplo para los cristianos (Hch 7,17-44; Heb 11,23-29). Pero, sorprendentemente, no se menciona en absoluto su oficio de expiador e intercesor. El que Jn 5,45 atribuya a Moisés el papel de acusador de la incredulidad de los judíos en el juicio final se debe a que él es sencillamente el legislador por antonomasia y también a que el judaísmo del tiempo de Jesús esperaba su intercesión en el juicio divino.

Con más frecuencia aparece Moisés en el NT como tipo del Mesías. Jesús mismo se presenta frente a Moisés como transmisor de la auténtica y definitiva voluntad de Dios, es decir, de la nueva ley (Mc 10,1-12) y como mediador de la nueva alianza (Mc 14,24 par.). La primitiva predicación cristiana aplica Dt 18, 15.18 a Cristo (Hch 3,22), Mesías doliente, quien, como Moisés, fue rechazado por el pueblo como salvador enviado por Dios (Hch 7,17-44; cf. también Heb 11,26). Pablo, por el contrario, en 2 Cor 3, considera a Moisés no como tipo de Cristo, sino como antitipo de la comunidad cristiana y de sus ministros: Moisés debió cubrirse porque era «ministro de la muerte y de la condenación»; los jefes de la comunidad cristiana, por el contrario, no necesitan cubrirse porque

[70] Cf. J. Mánek, *The New Exodus in the Books of Luke:* NT 2 (1957) 8-24; R. Le Déaut (véase la nota 35), 316-319; N. Füglister (véase la nota 69), 168.
[71] Jn 3,14; 6,32; Hch 7,33-38.
[72] Mc 1,44; 7,10; 10,3ss; Lc 16,29ss; Jn 1,17.45; Hch 7,38; Rom 10,5.
[73] Lc 24,27.44ss; Jn 1,45; 5,46; Hch 3,22; 7,37; 26,22s; 28,23.

ejercen el «ministerio del espíritu». Es muy sorprendente la afirmación de que los israelitas, envueltos en la nube, fueron bautizados en Moisés» en el paso a través del Mar Rojo (εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν); de este modo, Moisés aparece como tipo de Cristo, en quien el cristiano es bautizado (1 Cor 10,1s). La carta a los Hebreos acentúa el hecho de que la realidad neotestamentaria ha superado el tipo veterotestamentario: Moisés se acredita como el siervo, Jesús como el hijo (Heb 3,1-6). Del mismo modo que la alianza mosaica, la nueva alianza debe consumarse con derramamiento de sangre (Heb 9,15ss).

c) De Josué a David.

La narración histórico-salvífica de la época de Josué y de los Jueces se encuentra, a diferencia de la del tiempo de los patriarcas y de Moisés, en una tradición relativamente homogénea. Se trata de un espacio de tiempo al que los historiadores denominan la «conquista de Israel», pero que en una terminología teológica debería llamarse propiamente *entrega de la tierra a Israel,* pues entonces cumplió Yahvé su promesa de dar una tierra a los patriarcas y a su «descendencia». La descripción de los hechos histórico-salvíficos relacionados con esto se la debemos al deuteronomista [74], que escribió la historia de Israel desde la muerte de Moisés hasta el exilio a la luz del Deuteronomio. Bien es verdad que empleó tal cantidad de materiales antiquísimos, sobre todo en los dos libros de Samuel, que se encuentran no pocos matices en el enjuiciamiento de los hechos.

La entrega de la tierra empieza ya propiamente con la ocupación de la Transjordania y con su repartición entre las tribus de Gad, Rubén y una parte de Manasés (Nm 32; Dt 2). La tradición P del Pentateuco (Nm 27,15-23) y el Deuteronomio (Dt 31) describen la transmisión solemne del ministerio de mediador de la alianza, hecha por Moisés a Josué por mandato de Yahvé. El Deuteronomio aparece como una recopilación de discursos y recomendaciones de despedida de Moisés en la frontera de la tierra prometida, en la que él no podía entrar; para terminar, narra la muerte de aquel gran hombre de Dios.

Tras la muerte de Moisés, y una vez que murió toda la generación transgresora de la alianza, castigada a morir en el desierto (Nm 14,30-35), Josué [75] recibió la misión de «conducir al pueblo a la tierra prometida» (Jos 1,2). La ocupación de la tierra va acompañada también de milagros portentosos y de acciones salvíficas de Yahvé (Jos 3; 7; 10,12ss). Solamente ante la ciudad de Ay tuvieron un revés por la infidelidad de un guerrero al anatema; Josué, como en otro tiempo Moisés, debe interceder por el pueblo (Jos 7,7ss) y cuidar del castigo del malhechor (Jos 7,10-26), antes de que Yahvé vuelva a prestarles su brazo poderoso (Jos 8). El libro de Josué presenta la conquista de la tierra como si toda ella hubiera sido conquistada en un espacio relativamente corto bajo la dirección genial y perfectamente planeada de Josué (Jos 1-12). Casi toda la segunda parte del libro está dedicada a la repartición de la tierra entre las tribus y a la recopilación de las listas de los lugares que se dan en patrimonio a cada tribu (Jos 13,22). Análogamente a como lo hace en la historia de Moisés, el deuteronomista presenta también un discurso de despedida del anciano Josué (Jos

[74] Sobre la expresión «deuteronomista» y «obra deuteronómica», véase la nota 61. El uso de estas palabras comienza con M. Noth, *Überlieferungsgeschichtl. Studien* (Halle 1943; Tubinga 1957) 3-110.

[75] Acerca de Josué: J. Scharbert, *Heilsmittler,* 108-113 (con bibliografía).

23); y el relato de la «asamblea de Siquén» (Jos 24) nos describe emotivamente al gran conductor del pueblo como mediador de la alianza. Josué pone al pueblo ante la decisión de servir a Yahvé o a los dioses de los paganos, recuerda una vez más los hechos portentosos de Yahvé en favor de Israel y sella, con una renovación de la alianza, la decisión de su pueblo de permanecer fiel a Yahvé [76]. Seguidamente muere sin dejar un sucesor de su misma categoría. El libro de Josué presenta a Josué ante los ojos de los lectores como el jefe que, por mandato de Yahvé, ha conducido a Israel a la tierra prometida y como salvador que vence a los enemigos y los expulsa ante la llegada de los israelitas. En cambio, el papel de intercesor pasa a muy segundo plano. El tiempo de Josué aparece como el gran tiempo de gracia, cuando Yahvé proporcionó a su pueblo la *tranquilidad,* según sus promesas, en la tierra prometida a los patriarcas [77].

Pero ya el libro de los Jueces pone de manifiesto que la tranquilidad hay que entenderla sólo relativamente. Mientras el deuteronomista, basándose en la tradición de que pudo disponer para conocer la época de Josué, presenta la ocupación de la tierra desde el punto de vista de la fidelidad de Dios a sus promesas, en el libro de los Jueces considera la ocupación de la tierra desde la perspectiva de la infidelidad de Israel a la alianza de Yahvé. Por eso debe hacer constar que Israel no encontró, por su propia culpa, la tranquilidad absoluta en la tierra prometida. «Los hijos de Israel hicieron lo que desagradaba a Yahvé... Abandonaron a Yahvé, el Dios de sus padres, que los había sacado de la tierra de Egipto y siguieron a otros dioses... Se encendió la ira de Yahvé contra Israel... Los dejó vendidos en manos de los enemigos de alrededor... En todas sus campañas, la mano de Yahvé intervenía contra ellos para hacerles daño, como Yahvé se lo tenía dicho y jurado. Los puso así en gran aprieto. Entonces Yahvé suscitó jueces que salvaron a los israelitas de las manos de los que los saqueaban... Pero, cuando moría el juez, volvían a caer y obraban todavía peor que sus padres...» (Jue 2,11-23). Este es el resumen que hace el deuteronomista de toda la historia de Israel, desde la ocupación de la tierra hasta Samuel.

Apenas Israel ha tomado en posesión la tierra con la ayuda de Yahvé, vuelve a mostrarse descontento con él, al igual que en tiempos de Moisés había murmurado y había flirteado con los dioses de los paganos. Propiamente, esto bastaría para que Dios lo rechazara de nuevo; pero Yahvé sigue con su pueblo. Como en tiempos de Moisés y de Josué, manifiesta la fidelidad de su alianza con acciones salvíficas portentosas, pero vuelve a realizar su salvación por medio de hombres elegidos por él [78]. El deuteronomista nos describe a los jueces, de manera semejante a como ha descrito a Josué, como jefes del pueblo y como salvadores de la opresión de los enemigos, mientras que pasa en silencio casi totalmente la función propiamente religiosa de mediadores [79]. Una figura de media-

[76] Sobre Jos 24 («Asamblea de Siquén»); J. l'Hour, *L'Alliance de Sichem:* RB 69 (1962) 5-36, 161-184, 350-368 (con bibliografía); G. Schmitt, *Der Landtag von Sichem* (Stuttgart 1964).

[77] Jos 1,13ss; 21,44; 22,4; 23,1. Sobre el tema del «descanso» en el deuteronomista: R. A. Carlson (véase nota 8), 101-103; J. Frankowski (véase la nota 8).

[78] Jue 2,17; 3,12; 4,1s; 6,1s.

[79] No se puede probar a partir de Jue 10,1-5 y 12,8-15 que precisamente los llamados «jueces menores» hayan desempeñado el ministerio mosaico de «promulgadores de la ley» y de «mediadores de la alianza», como admiten A. Alt, *Altisraelit. Recht:* «Forschungen und Fortschritte» 9 (1933) 217s; M. Noth, *Das Amt des «Richters Israels»* (Festschr. A. Bertholet; Tubinga 1950) 404-417; O. Bächli, *Israel und die Völker* (Zurich 1962) 20, etc. Acerca de los Jueces, véanse: J. Scharbert, *Heils-*

dor, según la imagen de Moisés, no aparece de nuevo hasta el «juez», «profeta» y «hombre de Dios» Samuel. Este es el último de los grandes hombres de Dios, que reunió en una sola persona todos los oficios propios del mediador de la alianza [80].

Transmite a los particulares, o a todo el pueblo, la voluntad de Dios (1 Sm 3; 8), y actúa, en nombre de Yahvé, como predicador de penitencia [81]. Actúa como juez haciendo un recorrido anual por los distintos santuarios (1 Sm 7,15ss), y es, como Moisés, legislador (1 Sm 10,25). Debe legalizar un cambio tan fundamental en el orden de la alianza de Israel como es la instauración de la monarquía y tiene que transigir y dar al pueblo un rey (1 Sm 8,1-5; 10). Pero también desempeña el papel de salvador de la opresión de los enemigos (1 Sm 7). Aunque no es de ascendencia levítica, realiza actos típicamente sacerdotales: ofrece sacrificios [82] y unge a los reyes (1 Sm 10,1; 16,13). Como poseedor del ministerio mosaico, es intercesor y mediador de expiación: se le pide que interceda, ofrece seguidamente un sacrificio expiatorio y por medio de su «clamor a Yahvé» consigue para el pueblo el perdón y la ayuda divina (1 Sm 7,8-14). Samuel mismo tiene por obligación propia abogar por Israel ante Yahvé y considera como un pecado omitir la intercesión (1 Sm 12,23). Israel no confía en Yahvé, que le ha prometido, en caso de mantenerse fiel a la alianza, la posesión pacífica de la tierra, ni se fía tampoco de que Yahvé, en cada dificultad, haga surgir salvadores carismáticos, sino que busca garantías de carácter político. Quiere, como los demás pueblos, un *rey* que «nos juzgará, irá al frente de nosotros y combatirá nuestros combates» (1 Sm 8,5.20). La tradición editada por el deuteronomista es ambigua en cuanto al enjuiciamiento religioso de esta exigencia y en la misma postura ante la monarquía. Desde el punto de vista político, el pueblo tiene razón: solamente un poder central fuerte podía ofrecerle seguridad frente a la desmesurada presión de los enemigos circundantes (filisteos, amonitas y amalecitas), así como una sólida cohesión y firmeza en la propia tierra (tierra de las fuertes ciudades-estado cananeas, todavía no dominadas). Pero la organización de la monarquía no estaba prevista en el orden de la alianza y entrañaba toda clase de peligros para la religión [83] y para toda la estructura social de Israel [84]. El deuteronomista soluciona el problema diciendo que Samuel cede a las instancias del pueblo y unge al primer rey después de una madura consulta con Dios (1 Sm 8) y después de haberles advertido encarecidamente sus peligros (1 Sm 8,10-18; 12).

mittler, 113-116; W. Richter, *Traditionsgeschichtl. Untersuchungen zum Richterbuch* (Bonn 1963); del mismo, *Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche* (Bonn 1964); del mismo autor, *Zu den «Richtern Israels»:* ZAW 77 (1965) 40-72; K.-D. Schmuck, *Die Richter Israels und ihr Amt* (Leiden 1966) 252-262.

[80] Acerca del papel de Samuel como mediador de la alianza: H. Wildberger, *Samuel und die Entstehung des israelit. Königtums:* ThZ 13 (1957) 442-469; A. Weiser, *Samuels Philistersieg:* ZThK (1959) 253-272; del mismo autor, *Samuel* (Gotinga 1962); J. L. McKenzie, *The Four Samuels:* «Bibl. Research» 7 (1962) 3-18; J. Scharbert, *Heilsmittler,* 116-119.

[81] 1 Sm 7,3s; 10,18s; 12.

[82] 1 Sm 7,9; 9,12-24; 10,8; 16,5.

[83] Sobre el concepto de reyes en el Antiguo Oriente: K. H. Bernhardt, *Das Problem der altoriental. Königsideologie im AT* (Leiden 1961); J. Scharbert, *Heilsmittler,* 11-67, 251-268 (con bibliografía).

[84] De una estrecha unión entre los clanes libres asociados surgió paulatinamente en tiempo de los reyes un Estado feudal y burocrático.

Saúl [85], el primer rey, aparece como el elegido de Yahvé a pesar de ciertas reservas (1 Sm 9s). Al ser ungido [86] queda dotado del poder de las bendiciones divinas (1 Sm 10,1), y es sagrado hasta el punto de que caería la maldición sobre quien osara tocarle (1 Sm 24,6s; 26,9ss). La misión principal que Dios le encarga expresamente, por medio de su profeta Samuel, es la de salvar al pueblo de sus enemigos (1 Sm 10,7; 15,1ss). Como cabeza del pueblo y como ungido de Yahvé se sabe a sí mismo mediador y responsable de la salvación del pueblo, e intenta, con medidas religiosas, apartar de él la ira de Yahvé y volverle a su gracia (1 Sm 13,9ss; 14,24-45). Pero el deuteronomista —y ya antes que él un estrato de la tradición— le niega expresamente el ejercicio de las funciones sacerdotales como un ministerio que había usurpado (1 Sm 13,13s).

Por lo demás, Saúl se muestra también indigno de la elección. Por transgredir el mandato del anatema es rechazado (1 Sm 15). Yahvé ha elegido para sí otro rey (1 Sm 16). La segunda parte del primer libro de Samuel está dedicada al ascenso de David y a la caída de Saúl (1 Sm 16-31).

Yahvé debe también rechazar, como al primer rey, a una importante familia sacerdotal, la de Elí, porque sus representantes se habían mostrado indignos de la elección (1 Sm 2s). Así, pues, ya al comienzo de la historia nacional de Israel, dos instituciones muy importantes no han dado resultado; por lo demás, también a ellas les tocará aún desempeñar un papel importante en la historia salvífica de Israel.

Una institución sagrada desempeña, en esta época de la ocupación de la tierra y de la consolidación de Israel, un papel muy relevante: el santuario central y la *anfictionía de la alianza* condicionada por él [87]. Las tribus israelitas por separado hubieran sucumbido sin esperanza ante la presión de los pueblos vecinos si no se hubieran congregado alrededor del símbolo de Yahvé, el *arca de la alianza* [88], que, a pesar de no ocupar un lugar estable, simbolizaba la unidad del pueblo y la presencia de su Dios. En tiempos de Josué acompañó al pueblo en el paso del Jordán (Jos 3s) y en la lucha; a ella se atribuyó la victoria (Jos 6).

[85] Acerca de Saúl: Fr. Mildenberger, *Die vordeuteronomistische Saul-David-Überlieferung*, Diss. (Tubinga 1962; cf. ThLZ 87 [1962], 778s); K.-D. Schunck, *Benjamin* (Berlín 1963) 80-138; J. Scharbert, *Heilsmittler*, 119-122.

[86] W. Beyerlin, *Das Königscharisma bei Saul:* ZAW 73 (1961) 186-201; J. A. Soggin, *Charisma und Institution im Königtum Sauls:* ZAW 74 (1962) 54-65. Apenas tuvo éxito el intento de E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt* (Berlín 1963) 52-66, al querer demostrar que la unción sagrada de los reyes en Israel era un teologúmeno tardío; cf. R. de Vaux, *Le roi d'Israël.* Mélanges Eugène Tisserant, vol. I (Ciudad del Vaticano 1964) 119-133.

[87] Para el concepto de «anfictionía» aplicado a la confederación de las doce tribus de Israel: M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930); del mismo autor, *Historia de Israel* (Barcelona 1966) §§ 7s; S. Herrmann, *Das Werden Israels:* ThLZ 87 (1962) 561-574; H. M. Orlinsky, *The Tribal System of Israel:* «Oriens Antiquus» 1 (1962) 11-20; B. D. Rahtjen, *Philistine and Hebrew Amphiktyonies:* JNES 24 (1965) 100-104; W. H. Irwin, *Le sanctuaire central israélite:* RB 72 (1965) 161-184.

[88] En el tiempo de los jueces, la «anfictionía» no parece haber tenido más que un significado ideal. De todos modos, en lo político apenas se manifestó, sino que quienes actuaban eran algunas tribus o pequeños grupos de tribus vecinas; cf. R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Gotinga 1963). Aunque se hayan exagerado con frecuencia los rasgos analógicos con las anfictionías griegas e itálicas, sin embargo, G. Fohrer, *AT-«Amphiktyonie» und «Bund»?:* ThLZ 91 (1966) 801-816, va demasiado lejos al negar totalmente al antiguo Israel una organización de tipo anfictiónico. Este problema fue estudiado recientemente por el P. de Vaux en su *Historia Antigua de Israel* II (Cristiandad, Madrid 1975) 211-228.

No sabemos dónde tenía su sede en tiempo de los Jueces. Aparece de nuevo en tiempo de Samuel. Está en Siló (1 Sm 4,4), y los hijos de Elí desempeñan junto a ella el oficio sacerdotal. Al verla, el pueblo desanimado cobra nueva esperanza, mientras los enemigos tiemblan (1 Sm 4,5-8). El escritor israelita manifiesta, sin embargo, sin dar lugar a equívocos, que no emite ningún efluvio mágico ni es para Israel un talismán que le pueda proporcionar la victoria en toda circunstancia. Yahvé hace que el arca santa caiga en poder de los enemigos y que los enemigos triunfen sobre Israel por causa de los pecados del pueblo y especialmente por causa de la infidelidad de sus sacerdotes. A continuación, Dios se sirve también del arca para demostrar a los paganos que su poder es superior al de sus ídolos. Finalmente, los filisteos deben devolver a Israel el arca de la alianza, que residirá provisionalmente en Kiryat-Yearim hasta que David le asigne una sede definitiva (2 Sm 6).

Fuera de la obra histórica deuteronomista encontramos relativamente pocas indicaciones sobre la época de la conquista de la tierra y de los Jueces. Para toda la tradición bíblica, la *entrega de la tierra* es el gran hecho salvífico de este tiempo. Esta entrega llena a los piadosos de agradecimiento (Sal 105,44); pero es causa, para Israel, de una gran responsabilidad: puesto que la tierra de Canaán pertenece a Yahvé, es una tierra santa, que no puede ser profanada por el culto a los ídolos. ¡Ay de Israel si no permanece fiel a Yahvé! Entonces Dios revocará la entrega y expulsará al pueblo de la tierra, como antes había expulsado a los cananeos [89]. Ciertamente, Yahvé no había garantizado a Israel la tierra sin condiciones, sino que la ley de la alianza la había sancionado con una maldición que amenazaba al pueblo transgresor con perder la tierra y ser dispersado entre los enemigos (Lv 26,14-39; Dt 28,63-68). El recuerdo de las acciones portentosas de Yahvé en tiempo de Josué proporciona al pueblo, en medio de las dificultades posteriores, un nuevo ánimo y fortalece su confianza en la ayuda de Dios (1 Mac 2,55; 2 Mac 12,15). La literatura sapiencial tardía alaba a Josué, a los Jueces y a Samuel (Eclo 46), pero también interpreta el hecho de que los cananeos no sean eliminados de una vez para siempre como un signo de la paciencia de Dios: quería darles una ocasión de hacer penitencia (Sab 12). Samuel continúa viviendo en el recuerdo de un pueblo como intercesor (Jr 15,1; Sal 99,6). Pero, por lo demás, rara vez se mencionan detalles de aquella época. Solamente Jeremías alude a ella, mencionando la caída del santuario de Siló, para mostrar a sus contemporáneos que, también en el momento presente, Yahvé puede aniquilar su templo suntuoso si el pueblo sigue transgrediendo la alianza (Jr 7,12).

En el NT no encontramos más que unas pocas alusiones al tiempo de Josué y de los Jueces. Esteban menciona a Josué de pasada, cuando alude a que llevó consigo a la tierra el tabernáculo, en cuyo lugar había de construir David más tarde el templo (Hch 7,45). Más significativa es la alusión de la carta a los Hebreos al «descanso» (κατάπαυσις) que Josué debía proporcionar a Israel y que, sin embargo, todavía entonces no se había conseguido. Sigue siendo objeto de la promesa: el «descansar» (καταπαύειν) es obra de Dios; se exhorta a los cristianos a que se preparen para él (3,7.11.15.18; 4,1-10). En Hch 3,24, Pedro incluye a Samuel entre los profetas que anunciaron la obra salvífica de Jesús; Pablo, según Hch 13,20, menciona la vocación de los Jueces y de Samuel entre los hechos salvíficos que Dios realizó con Israel. Heb 11,29-34 atribuye la destrucción de Jericó, la salvación de Rajab, así como las proezas de los Jueces, de Samuel y de David, a la fe en la fidelidad de Dios a sus promesas.

[89] Jr 2,7ss; 3,19s; Ez 20,28s; Am 2,9-16.

d) David y la época de los Reyes.

Acerca de la época comprendida entre David y la caída del reino de Judá se conservan, dentro del AT, dos interpretaciones históricas relacionadas entre sí: la ya citada del «deuteronomista» y la del «cronista» [90].

Ambas interpretaciones histórico-salvíficas ven en David al fundador de una nueva época, que se caracteriza por la dinastía davídica y por tener a Sión como sede del trono de Yahvé [91]. Sin embargo, mientras el «deuteronomista» presenta a David con rasgos completamente humanos, el «cronista» hace de él una imagen ideal del rey, la imagen del rey que se deseaba siempre, pero que nunca existió en Israel.

Como los grandes hombres de Dios anteriores a él, también David es elegido por Dios (1 Sm 15,28; 16,12). La unción le confiere «el espíritu de Yahvé» (1 Sm 16,13). David es llamado por el pueblo a ser rey (2 Sm 5,12); recibe el encargo divino: «Tú apacentarás a mi pueblo Israel» (2 Sm 5,2). Igual que a Josué, Yahvé utiliza a David como instrumento para proporcionar a Israel lugar y descanso en su tierra (2 Sm 7,10s). Todavía en vida de Saúl, el pueblo celebró a David como salvador (1 Sm 18,7). Todas las guerras que tuvo que hacer como rey son consideradas como mandadas por Yahvé y realizadas con su ayuda para salvar a Israel de la opresión de los enemigos (2 Sm 5,17-25; 8,1-14; 10). Después del fracaso de la revuelta de Absalón, el pueblo se duele de su ingratitud y confiesa: «El rey nos libró de nuestros enemigos» (2 Sm 19,10).

Como mediador de su pueblo, David se sabe responsable del culto. Elige a Jerusalén por capital no sólo por razones políticas, es decir, por situar su lugar de residencia en un lugar «neutral» entre las tribus del Norte y del Sur [92], sino adhiriéndose conscientemente a una antigua tradición que relacionaba aquel lugar con Abrahán y con el rey-sacerdote Melquisedec (2 Sm 5,6-9). Inmediatamente después asigna al santuario de Yahvé, hasta ahora ambulante, un lugar fijo en Sión, al trasladar allí el arca de la alianza (2 Sm 6). Además, él mismo se comporta como sacerdote: se pone las vestiduras sacerdotales (2 Sm 6,1-14), ofrece sacrificios (2 Sm 6,13.17; también 24,25) y bendice al pueblo (2 Sm 6,18). Por otra parte, el cronista parece negar a David el ejercicio de las funciones sacerdotales cuando, al describir el traslado del arca, presenta a los levitas ofreciendo los sacrificios (1 Cr 15,26; 16,1) [93].

Sin embargo, el papel de David como mediador de la alianza queda reducido muy significativamente, a diferencia de lo que ocurre con los grandes hombres de Dios que le precedieron, en un punto muy importante: no es presentado al pueblo ni como legislador, ni como mediador de la alianza divina, ni siquiera tiene encuentros personales con Yahvé. También él necesita un mediador, es

[90] Para los conceptos de «cronista» y de «obra histórica de las crónicas» en los libros 1 y 2 de Cr, Esd y Neh, cf. M. Noth (nota 74), 110-180; para el concepto de «deuteronomista», véanse las notas 61 y 74. La diferencia entre ambas obras históricas aparece claramente en G. Wilda, *Das Königsbild des chronistischen Geschichtswerkes,* Diss. (Bonn 1959; con bibliografía); cf. también G. J. Botterweck: ThQ 136 (1956) 402-435.

[91] Acerca de David, cf. los manuales de historia de Israel y, además: J. Scharbert, *Heilsmittler,* 122-127, 142-145 (con bibliografía); H. U. Nübel, *Davids Aufstieg in der Frühe israelit. Geschichtsschreibung,* Diss. (Bonn 1959); F. Mildenberger (véase la nota 85); R. A. Carlson (véase la nota 8).

[92] Así se opina en casi todas las exposiciones históricas de David.

[93] Acerca del papel de David en el traslado del arca: J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz* (Munich 1963) 1-136.

decir, un profeta, que le transmita las promesas (2 Sm 7,5-16), las amenazas (2 Sm 12,1-12; 24,12s) y el perdón (2 Sm 12,13), o un sacerdote de quien debe solicitar los oráculos [94].

De suma importancia para toda la historia salvífica posdavídica es la *promesa de Natán.* Yahvé no quiere que David le construya el templo proyectado, pero le promete una descendencia que no sólo construirá el templo en la próxima generación, sino que se convertirá además en la portadora de la esperanza salvífica. «Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí; tu trono estará firme eternamente» (2 Sm 7,16). Ya el autor de la historia de David, en quien se apoya el deuteronomista, ha visto esta promesa en estrecha relación con la salvación de Israel (cf. 2 Sm 7,9ss). La dinastía se convierte, de este modo, en la garantía de la salvación, de la seguridad y de la tranquilidad que enviará Yahvé (1 Re 5,5); y así se manifiesta, en el rey de la familia de David, la voluntad salvífica de Dios. Yahvé y el rey tienen sus tronos contiguos en Sión [95].

A pesar de la promesa de Natán, David sigue siendo un hombre necesitado de la gracia misericordiosa de Yahvé. Ya la misma promesa da a entender que el peligro de pecado no ha sido conjurado de una vez para siempre y que la misma promesa sólo garantiza que Yahvé no rechazará en adelante totalmente a la dinastía, a pesar de su infidelidad, como en otro tiempo rechazó a Saúl (2 Sm 7, 14s). El mismo fundador de la dinastía experimenta este perdón benévolo de su Dios cuando cae en un pecado gravísimo; pero ello solamente porque se hace modelo de penitentes (2 Sm 12). El cronista pasa en silencio el crimen cometido por David contra Urías (2 Sm 11); pero presenta, juntamente con el deuteronomista, otra narración sobre un pecado y un castigo de David (2 Sm 24; 1 Cr 21). Puesto que el pueblo mismo pidió en otro tiempo un rey (1 Sm 8), y libremente, por propia iniciativa, se mostró partidario del rey (2 Sm 2,4-7; 5,1ss), queda solidarizado con él y participa no sólo de la bendición y salvación que Dios otorga al rey, sino también de la maldición y el juicio que él puede provocar. Por eso, todo el pueblo sufre las consecuencias funestas que tiene el doble delito cometido contra Urías, es decir, disturbios interiores y luchas dinásticas; también el pueblo es alcanzado por la desgracia, según el principio del «castigo del que manda» [96], cuando el rey peca al mandar hacer el censo de la población. Aquí

[94] 2 Sm 2,1; 5,19.23ss; cf. 1 Sm 23,9-12.

[95] Sobre la promesa de Natán: L. Rost, *Die Überlieferungen von der Thronnachfolge Davids* (Stuttgart 1962) 47-74; del mismo autor, *Das Kleine Credo und andere Studien zum AT* (Heidelberg 1965) 159-183; H. van den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan:* EThL 24 (1948) 354-394; M. Noth, *David und Israel in II Sam 7* (Mélanges Bibl. en l'honneur de A. Robert; París 1957) 122-130; M. Simon, *La prophétie de Nathan et le Temple:* RHPhR 32 (1952) 41-58; J. Scharbert, *Solidarität,* 143-147; del mismo autor, *Heilsmittler,* 123s, 257s; E. Kutsch, *Die Dynastie von Gottes Gnaden:* ZThK 58 (1961) 137-153; M. Tsevat, *Studies in the Book of Samuel* III: HUCA 34 (1963) 71-82; J. Schreiner (véase la nota 93), 94-101; R. A. Carlson (véase nota 8), 106-128; H. Gese, *Der Davidsbund und die Sionserwählung:* ZThK 61 (1964) 10-26; D. J. McCarthy, *II Sam 7 and the Structure of the Deuteronomic History:* JBL 84 (1965) 131-138; A. Weiser, *Tempelbaukrise unter David:* ZAW 77 (1965) 153-168.

[96] El concepto de «castigo del jefe» (en inglés, *ruler punishment)* lo introdujo en la literatura exegética e histórico-jurídica D. Daube, *Studies in Biblical Law* (Cambridge 1947) 154-189. Con este concepto se designa al castigo del jefe o del *pater familias,* a quienes se les diezma bien sea un pueblo, bien sea su familia. En tales casos no se puede hablar de «castigo colectivo», pues el pueblo o la familia no son culpables ni reciben el castigo por su culpa. Cf. también J. Scharbert, *Solidarität;* del mismo autor, *Heilsmittler,* especialmente 251-255.

David no debe hacer de intermediario para con el pueblo pecador, como en otros tiempos lo hizo Moisés, sino que debe confesar su culpa y descargar al pueblo inocente (2 Sm 24,17).

En tiempo de Salomón [97], la dinastía, el reino y la religión experimentan un florecimiento como Israel no lo volverá a conocer desde entonces. La Biblia considera el tiempo en que gobernó este rey como un tiempo en el que Yahvé obsequió a Israel y al rey con una misericordia especial y con una plenitud de bendición extraordinaria (1 Re 5,5). Dentro del reino imperial, el bienestar y el orden; hacia fuera, la paz. Desde el punto de vista religioso, esta época se caracteriza por la construcción del templo, que da cima al nuevo orden del culto de la alianza comenzado por David. El deuteronomista y el cronista describen las relaciones de Salomón con Dios incluso como más entrañables que las de David. Salomón es obsequiado con especiales apariciones de Dios (1 Re 3,4-15; 9,2-9). No solamente recibe una confirmación de la promesa de Natán (1 Re 9,3ss), sino que es dotado de una sabiduría extraordinaria (1 Re 5,9-14). Pero también Salomón recibe esta preferencia misericordiosa de Yahvé a causa de Israel, como la reina de Sabá formuló llena de admiración: «A causa del amor de Yahvé a Israel, te ha puesto como rey» (1 Re 10,9). La conciencia de responsabilidad de Salomón y, al mismo tiempo, su íntima unión con el pueblo se traslucen en la bella oración de intercesión que dirige a Yahvé con ocasión de la consagración del templo (1 Re 8,22-53). Como su padre, desempeña funciones típicamente sacerdotales. No sólo construye el templo (1 Re 5,15-6,38), sino que además lo consagra (1 Re 8,1-9,9), ofrece sacrificios con sus propias manos (1 Re 3,4.15; 9,25) y bendice al pueblo (1 Re 8,14.55). Ni siquiera el cronista se escandaliza de los sacrificios de Salomón [98].

El cronista escribe en un tiempo en que Israel vive bajo el dominio extranjero y posee, en el culto del templo ordenado por Salomón, el último recuerdo visible de aquel tiempo de bendición. Por eso idealiza a Salomón, mientras que el deuteronomista ve precisamente en aquel florecimiento el comienzo de la desgracia que descarga como una terrible tormenta sobre su generación, con la caída del reino de Judá. Inmediatamente después de la consagración del templo, el deuteronomista pone en boca de Yahvé, junto con la renovación de la promesa, una seria advertencia a Salomón y a sus descendientes: «Pero si vosotros dejáis de ir detrás de mí..., yo arrancaré a Israel de la superficie de la tierra que les he dado; arrojaré de mi presencia esta casa que yo he consagrado a mi nombre, e Israel quedará como proverbio y escarnio de todos los pueblos. Todos los que pasen ante esta casa sublime quedarán estupefactos» (1 Re 9,6-9). Al final de su reinado, Salomón se hizo un déspota: abrumó al pueblo con fuertes impuestos y prestaciones personales, y lo que es todavía peor, admitió numerosas mujeres paganas, dio entrada a costumbres paganas e incluso a dioses extranjeros. El historiador pone por eso en boca de un profeta este juicio: «Salomón me ha abandonado (a Yahvé)... y no ha seguido mis caminos... como hizo su padre David»; y anuncia como castigo la división del reino inmediatamente después de la muerte de Salomón (1 Re 11,31-39).

Bajo Roboán, sucesor de Salomón, comienza la decadencia de la dinastía y del reino. Nada más cambiar de rey se produce la sublevación de las tribus del

[97] Acerca del significado de Salomón en la religión de Israel: J. Schreiner (véase la nota 93); J. Scharbert, *Heilsmittler,* 127-129, 142-145; J. Schoneveld, *Salomo* (Baarn, s. f.).

[98] Cf. 2 Cr 1,6; 7,4; 8,12s.

Norte, porque el nuevo rey quiere mantener el despotismo de su padre; desde entonces hay dos reinos israelitas: Israel en el Norte y Judá en el Sur.

En el *reino de Judá*[99] empieza a surtir efecto, junto a la bendición proveniente de David, la maldición emanada de la ruptura de la alianza por los descendientes de David, maldición que, poco a poco, va desatándose. En lugar de ser mediadores de la bendición, los descendientes de David se convierten en mediadores de la maldición para el pueblo. A partir de Roboán, con muy pocas excepciones (Ezequías y Josías), es válido este juicio: el rey, y con él el pueblo, «hizo lo que era malo a los ojos de Yahvé»[100]. Con cierta frecuencia el deuteronomista hace constar que Yahvé, incluso bajo reyes impíos, «da una lámpara a Jerusalén, porque David había hecho lo que agradaba a Yahvé»[101]; pero los reyes Manasés y Sedecías colmaron la medida de la maldición (2 Re 21,9ss); por eso, en el año 587-586 antes de Jesucristo sobrevino el juicio: el reino, la dinastía y el templo se vinieron abajo, y el pueblo de Judá tuvo que salir al exilio. El cronista ve en algunos reyes, en los que el deuteronomista no encontró nada bueno que decir, varios aspectos favorables, de tal modo que su juicio resulta más suave sobre cada uno en particular (por ejemplo, 2 Cr 33,12ss); pero sobre el conjunto de los reyes llega a las mismas conclusiones que el deuteronomista. Según él, la culpa principal de la caída del reino no la tiene Manasés, sino el último rey, Sedecías.

Sobre el *reino del Norte, Israel,* pesa desde el comienzo una maldición. También su primer rey, Jeroboán, fue llamado por Yahvé y hubiera podido alcanzar para sí y para su reino algunas de las promesas hechas a David (cf. 1 Re 14,8); pero por el cisma religioso que se originó con la erección de dos santuarios ilegítimos, en Betel y en Dan, pierde la bendición: «Tú no has sido como mi siervo David... Has ido a hacerte otros dioses e imágenes fundidas... Por eso voy a hacer venir el mal sobre la casa de Jeroboán» (1 Re 14,8ss). En rápida sucesión, una dinastía deja paso a la otra, y se puede decir de cada uno de los reyes que «anduvo por el camino pecaminoso de Jeroboán y en los pecados con que hizo pecar a Israel»[102]. Por eso, en el año 722 antes de Jesucristo sobreviene el juicio contra el pueblo y el reino. La tierra se convierte en provincia asiria, y las tribus del Norte, que se habían separado de la dinastía de David, desaparecen en el exilio asirio sin dejar huella. El deuteronomista resume la historia de Israel con estas palabras: «Cometieron los hijos de Israel los mismos pecados que Jeroboán y no se apartaron de ellos hasta que Yahvé apartó a Israel de su presencia como había anunciado por medio de todos sus siervos, los profetas» (2 Re 17, 22ss). El cronista no se ocupa expresamente del reino del Norte, sino, a lo sumo, en cuanto que sus reyes se relacionan con los reyes de Judá y ejercen alguna influencia.

Dios no abandona a su pueblo, ni siquiera durante el reinado de los reyes impíos. Hace surgir de nuevo unos hombres, los profetas, que anuncian a Israel no sólo el juicio, sino también la gracia y la voluntad salvífica de Yahvé. Desde

[99] Sobre la crítica de los reyes de Judá e Israel hecha por el deuteronomista y por el cronista: J. Scharbert, *Solidarität,* 196-200, 204-208; del mismo autor, *Heilsmittler,* 130-133, 146-149.

[100] Así, o de un modo semejante, 1 Re 14,22ss; 2 Re 8,18; 16,2s; 21,2s.20ss; 23, 32.37; 24,9.19.

[101] 1 Re 15,4; 2 Re 8,19; cf. 19,34; 20,5s; F. Asensio, *El Salmo 132 y la «Lámpara» de David:* Gr 38 (1957) 310-316.

[102] Así, o de un modo semejante, 1 Re 14,15s; 15,26.30.34; 16,2.13.19.25s.30; 22,53; 2 Re 10,31; 13,2-6.11; 15,9.18.24.28; 17,2. Para el juicio del deuteronomista sobre los reyes del reino del Norte: J. Scharbert, *Heilsmittler,* 133-136.

David hasta el último rey de Judá seguimos encontrando, lo mismo en el Norte que en el Sur, en ambas obras históricas, a esos hombres de Dios que transmiten al rey o al pueblo la voluntad de Dios y su palabra de salvación o de amenaza [103]. Tampoco los reyes impíos quedan sin una palabra de amenaza que los llama a la conversión y trata de prepararlos para la salvación. En general, a la mayor parte de estos profetas nosotros los conocemos por los libros de los Reyes y de las Crónicas; ellos mismos no nos han dejado ni una sola palabra escrita. Entre ellos se encuentran hombres extraordinarios como Natán, en tiempo de David, y Elías y Eliseo, en tiempo de los omritas, en el reino del Norte. Natán, juntamente con el sacerdote Abiatar, ejerció un influjo decisivo sobre David: le transmitió la promesa, pero también le comunicó la sentencia y, finalmente, le anunció el perdón. Elías, Eliseo y otros profetas de Yahvé, en el reino del Norte, intervinieron también en los asuntos de los reyes: tenían por misión transmitirles la palabra de Yahvé; pero nadie les hizo caso. Ejercieron, por el contrario, un gran influjo sobre el pueblo, y sólo a ellos se debe que, en el reino de Israel, la fe yahvista no sucumbiera del todo y, al menos, quedaran «siete mil que no doblaron su rodilla ante Baal» (1 Re 19,18).

Los hombres cuyos nombres encabezan nuestros *libros proféticos* incluidos en el canon, los llamados «profetas escritores», continuaron la obra de los antiguos profetas «no escritores». Tampoco se los envió Dios únicamente a los reyes y al pueblo de Judá, sino también al reino del Norte: tal fue el caso de Amós y Oseas. Incluso Jeremías prometió a las tribus del Norte, en otro tiempo expulsadas por los asirios, el regreso y una nueva salvación en caso de que se convirtieran (Jr 3,1ss).

Los profetas de la época monárquica critican muy duramente la actitud política y religiosa de los reyes [104] por buscar la seguridad en los pactos políticos con pueblos paganos y no pocas veces en prácticas cultuales sincretistas, en lugar de buscarla en la confianza de que Yahvé será fiel a su alianza; fustigan igualmente los abusos sociales con que se carga al pueblo [105], que van contra la ley de la alianza, y el culto exterior en el que se atiende más al cumplimiento de ritos y al número de animales sacrificados [106] que a la actitud. Ven a los reyes,

[103] 2 Sm 7,1-17; 12,1-23; 24,11.18; 1 Re 11,29-39; 13,1-10; 14,1-18; 16,1-4; 17,1; 18,19-44; 20,13-29.39-42; 21,17-25.28s; 22,17-23; 2 Re 1,3s; 3,14-19; 6,8-12.22s; 9,7-10; 13,15-20; 14,25; 17,13; 19,6-9.21-34; 20,1-12.16ss; 21,10-15; 22,15-20; cf. J. Scharbert, *Heilsmittler,* 138s, 150; del mismo autor, *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.* (Colonia 1965).

[104] Jr 2,26; Os 5,1; 10,15; 13,9ss y otros. Entre la innumerable bibliografía acerca de los profetas, citaremos: J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1962); B. Vawter, *Mahner und Künder* (Salzburgo 1963); Cl. Schedl, *Geschichte des AT,* IV: *Das Zeitalter der Propheten* (Innsbruck 1962); J. Scharbert (véase la nota 103); del mismo autor, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.* (Colonia 1967), además de las investigaciones de G. Fohrer: ThR 19-20 (1951-52) y 28 (1962).

[105] Is 8,5-24; 10,2; Jr 7,9; Am 2,6ss; 3,9s; Miq 3,1-4 y otros.

[106] Is 1,11-15; Jr 7,4-15; 11,15; Am 5,21-27. Sobre la crítica que los profetas hacen del culto: H. W. Hertzberg, *Die prophetische Kritik am Kult:* ThLZ 75 (1950) 219-226; del mismo autor, *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des AT* (Gotinga 1962) 81-90; R. Rendtorff, *Priesterliche Kulttheologie und prophetische Kultpolemik:* ThLZ 81 (1956) 339-343; R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kult* (Berlín 1957); N. W. Porteous, *Actualization and the Prophetic Criticism of the Cult,* en *Tradition and Situation* (Festschr. A. Weiser), editado por E. Würthwein y O. Kaiser (Gotinga 1963) 93-105; E. Würthwein, *Kultpolemik oder Kultbescheid?,* ibíd., 115-131; J. Ph. Hyatt, *The Prophetic Criticism of Israelite Worship* (Cincinnati, Ohio 1963).

sacerdotes y pueblo alejados de Dios y de la alianza, y les llaman apasionadamente a la *conversión* [107]. En las calamidades presentes y futuras ven ya los profetas el comienzo del *juicio,* que es al mismo tiempo una advertencia de Yahvé a Israel y un *ofrecimiento de su gracia,* puesto que Dios sigue siendo siempre fiel a sus promesas, incluso cuando Israel es infiel [108].

En caso de que el pueblo menosprecie los avisos y advertencias y permanezca en su actitud de ruptura de la alianza, sobrevendrá el «día de Yahvé» [109], que para la parte pecadora del pueblo significa la *repulsa* y la ruina. Pero, aun en este caso, los profetas no consideran revocadas las promesas de Yahvé, puesto que Yahvé establecerá un nuevo comienzo al perdonar a un *resto* en el que restablecerá la bendición y las promesas [110].

La esperanza de salvación, a pesar de la infidelidad de los reyes, está estrechamente vinculada con la promesa de Natán a David y con la fe en el señorío de Yahvé manifestado en Sión; tanto que los profetas, cuya postura ante los reyes contemporáneos y ante el culto practicado en su tiempo en el templo de Jerusalén fue muy crítica, unen el concepto de resto con la esperanza de un futuro *descendiente de David* [111], con quien comenzará una nueva época salvífica, y suscitan la esperanza en la *glorificación de Sión* [112], en la que se manifestará el dominio de Dios no sólo en Israel, sino en *todos los pueblos.* A pesar de todas sus críticas a la monarquía, los profetas preexílicos no pueden imaginarse la renovación del pueblo y el don de la paz y de la bendición en el tiempo salvífico futuro sin los «ungidos» de Yahvé procedentes de la familia davídica.

También la tradición bíblica del tiempo del exilio y del posexilio, y no sólo las dos grandes obras históricas, en su reflexión sobre el pasado se interesan sobre todo por tres temas de la historia de los reyes: la promesa hecha a David, los pecados de los reyes y del pueblo, la actuación y el mensaje de los profetas. La comunidad judía, que sufre bajo el exilio y el poder extranjero, considera su apurada situación presente como una consecuencia del pecado de los padres, como justo juicio de Dios sobre el Israel del tiempo de los reyes [113]. Cuando lamentan los pecados de los patriarcas, de los reyes, de los sacerdotes y de los

[107] Sobre la exigencia de conversión pedida por los profetas: E. K. Dietrich, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im AT und im Judentum* (Stuttgart 1936); E. Würthwein, *Busse und Umkehr im AT:* ThW IV, 976-985; H. W. Wolff, *Das Thema «Umkehr» in der atl. Prophetie:* ZThK 48 (1951) 129-148 ([Theolog. Bücherei, 22] Munich 1964, 130-150); J. Fichtner, *Die Umkehrung in der prophetischen Botschaft:* ThLZ 78 (1953) 459-466.

[108] Sobre el juicio como ofrecimiento de gracia: Th. C. Vriezen, *Theologie,* 235s; J. Scharbert, *Der Schmerz im AT* (Bonn 1955) 153-157.

[109] Cf. nota 13.

[110] Aquí hay que hacer constar dos matices: *sólo* un resto, en Is 7,21ss; 10,21s; 30,17; Ez 14,20; Am 3,12; 5,15; *al menos* un resto, en Is 4,3; 6,13; 11,11s; Miq 2, 12; 4,6s; 5,6s; Sof 3,12s; Jr 31,7. Cf. R. de Vaux, *Le reste d'Israël d'après les prophètes:* RB 42 (1933) 526-539; W. E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im AT,* Dis. (Leipzig 1939); V. Herntrich: ThW IV, 200-215; F. Dreyfus, *La doctrine du reste d'Israël chez le prophète Isaïe:* RPhTh 39 (1955) 361-386; J. Morgenstern, *The Rest of the Nations:* «Journal of Semitic Studies» 2 (1957) 225-231; H. Gross, *Resto,* en *Diccionario de teología bíblica,* 907-909.

[111] Los profetas no aluden directamente a la profecía de Natán; véase, sin embargo, Am 9,11; Is 9,1-16; 11,1-9; Miq 5,1; Jr 17,24s; 23,5; cf. J. Scharbert, *Heilsmittler,* 158-177, 256-268.

[112] Is 2,1-5; 4,5s; 16,1-5; Miq 4,1-5; Abd 17; Sof 3,14-20; Jr 3,14-18; 31,6; cf., además, Sal 9,12; 48,2; 76,3; 99,2; 110,2; 125,1; 132,13-18 y otros.

[113] Is 65,6s; Ez 2,3ss; 20,24-33; Zac 7,7-13; Mal 3,7; Sal 106,6.43; Lam 5,7.16.

grandes [114] se apropian del juicio del deuteronomista y del cronista: después de David, los reyes y el pueblo se han hecho indignos de la elección divina y de la promesa salvífica y por ello todo el pueblo ha sido alcanzado por el castigo de Dios, no sin que él, en su bondad paternal, les hubiera avisado sin cesar por medio de sus profetas (Neh 9,26.29). El mismo Sirácida, que ensalza tan apasionadamente el pasado de su pueblo en su «alabanza de los padres», sólo puede hacer referencia a unos pocos ejemplos del tiempo de los reyes —David, Ezequías, Josías y algunos profetas (Eclo 47-49)—, viéndose obligado a escribir sobre aquella época: «Sus pecados se hicieron gigantescos y frecuentaron toda clase de maldades» (Eclo 47,24s).

En el tiempo del exilio y del posexilio los piadosos no se atreven, al pedir la ayuda divina, a recurrir al mérito de los patriarcas: sólo son capaces de apelar al Dios misericordioso y perdonador. Pero su esperanza se apoya en un hecho salvífico del tiempo de los reyes: en la promesa hecha a David, a pesar de todos los desengaños sufridos con los reyes de la dinastía davídica. En el destierro, Ezequiel espera, confiado en el cumplimiento de aquella promesa, que Yahvé suscitará de nuevo algún día a David para que apaciente a su pueblo (Ez 34,23s). El profeta desconocido al que debemos la segunda parte del libro de Isaías anuncia una renovación de la alianza de David con una plenitud de bendición todavía mayor que la de la edad de oro de la historia de Israel (Is 55,3). Una añadidura posexílica al libro de Jeremías habla de un nuevo tiempo salvífico en el que Dios hará brotar el «germen justo» al que se refirió Natán en su profecía (Jr 33, 14-17). Los documentos escriturísticos exílicos y posexílicos consideran como uno de los hechos salvíficos del pasado que determinan decisivamente toda la historia salvífica la promesa hecha a David: en ella se apoya la confianza en la fidelidad de Dios a su alianza [115].

Junto a David, los libros posexílicos del AT mencionan dos personajes del tiempo de los reyes a los que atribuyen un significado presente e incluso futuro: los profetas Elías y Jeremías. Aquél volverá un día para salvar a su pueblo del juicio divino en el fin de los tiempos (Mal 3,23s; Eclo 48,10); éste aparece como intercesor celeste en las necesidades presentes de Israel, como «el que ama a sus hermanos, el que ora mucho por su pueblo y por la ciudad santa» (2 Mac 15, 12-16).

También la *literatura extracanónica* de los judíos, los apócrifos, los escritos rabínicos y los textos de Qumrán, consideran la profecía de Natán a David como el suceso histórico-salvífico más importante del tiempo de los reyes. En ella se basa la esperanza mesiánica de los judíos [116]. Por lo demás, también el judaísmo considera el tiempo de los reyes como el tiempo de la infidelidad y de la ruina, como el tiempo en el que Israel despreció las incesantes advertencias de los profetas, hasta que Dios emitió su juicio sobre el pueblo y sobre la dinastía.

El NT juzga de un modo totalmente semejante el tiempo de los reyes. A aque-

[114] Esd 9,6-15; Neh 1,6s; 9,2.24-37; Dn 9,6-19; Bar 1,15-3,8; Tob 3,2-5; Jdt 7,28. Sobre el reconocimiento de los pecados de los patriarcas: J. Scharbert, *«Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter»:* BZ NF 2 (1958) 14-26.

[115] Cf. J. Scharbert, *Heilsmittler,* 167-177, 180, 213-224.

[116] Acerca del Mesías davídico en el judaísmo: Billerbeck IV, 799-1015 (cf. también en el índice la palabra «Mesías»); O. Cullmann, *Die Christologie des NT* (Tubinga ^{2}1958) 114-117; S. Mowinckel, *He that Cometh* (Oxford 1959); otras aportaciones en: *L'Attente du Messie* (Brujas 1958); E. Lohse, *Der König aus Davids Geschlecht,* en *Abraham unser Vater* (Festschr. O. Michel; Leiden 1963) 337-345. Sobre el Mesías en Qumrán: A. S. van der Woude, *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Assen 1957).

lla época se alude cuando Jesús y la primitiva predicación cristiana acusan a Israel de la muerte de los profetas, de la persecución de los hombres de Dios y del menosprecio de las advertencias divinas [117]. El NT se interesa principalmente por la profecía de Natán y por las predicciones salvíficas de los profetas que se cumplieron con Jesucristo. Este es aquel a quien aludían los profetas al anunciar la salvación futura [118]. Este es *el* hijo de David a quien aludía Natán al hablar de un sucesor de David cuyo trono será eterno [119].

e) Exilio y comunidad posexílica.

Acerca de la larga época que va desde la caída del reino de Judá hasta el comienzo de la historia de la Iglesia, época que desde el punto de vista de la historia profana es realmente rica en contenido, la Biblia no nos ha dejado una explicación complexiva y coherente de la historia salvífica. Solamente encontramos visiones de conjunto sobre espacios de tiempo y episodios históricos aislados, breves y sin relación entre sí. El cronista pasa en silencio las décadas que van desde el comienzo del exilio (587-86) hasta el edicto de Ciro, que permite a los judíos desterrados la vuelta a su tierra (539). De este tiempo, el deuteronomista menciona solamente (2 Re 25,27-30) el indulto del rey Joaquín, encarcelado por uno de los últimos reyes del imperio neobabilónico, Evil-Merodak (hacia el año 561). El cronista describe algo más detalladamente la historia de las dos décadas que corren desde el primer regreso del destierro bajo Šešbassar hasta la construcción del templo en tiempo de Zorobabel (hacia el 535-515); pero pasa también por alto más de medio siglo, y luego trata detenidamente el tiempo de la reorganización de la comunidad judía bajo el sacerdote Esdras y el gobernador Nehemías. Pero el cronista nos ofrece muchos enigmas a consecuencia de los datos cronológicos algo confusos, de tal modo que los exegetas y los historiadores discuten con calor la fecha de los acontecimientos descritos en los libros de Esdras y Nehemías [120]. Se trata, con las máximas probabilidades, de las cuatro décadas que van desde alrededor del 460 hasta el 420 antes de Jesucristo. Sólo los dos libros de los Macabeos nos vuelven a informar de nuevo, detenidamente, sobre la historia del pueblo judío en el tiempo de la lucha por la libertad contra los sirios, desde alrededor del 180 hasta el 130 antes de Jesucristo. Tampoco las fuentes históricas profanas nos sacan de dudas en cuanto a las etapas, de tal modo que todo el tiempo posexílico pertenece para los historiadores a los capítulos más oscuros de la historia de Palestina y de Israel.

Y precisamente esta época oscura fue de máxima importancia para la historia del judaísmo y de la revelación.

En el tiempo del *exilio,* el pueblo de Yahvé, doblegado bajo el juicio de Dios, se volvió a encontrar a sí mismo. Entonces se comenzó a entender a los

[117] Mt 5,12; 23,31.37; Lc 6,23; Hch 7,50ss.

[118] Una recopilación de las expresiones neotestamentarias sobre el cumplimiento de las promesas proféticas del AT se puede encontrar en G. Richter, *Deutsches Wb. z. NT* (Ratisbona 1962) 718-725.

[119] Cf. especialmente Mt 1,1-17; 2,5s; Lc 1,32s.69s; Hch 2,29ss; 13,22s; 15,16; Rom 1,3; 2 Tim 2,8; Ap 3,7; 5,5; 22,16; cf. O. Cullmann (véase la nota 116), 117-137; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga 1963); O. Betz, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu:* NT 6 (1963) 20-48.

[120] Para la cronología de los libros de Esdras-Nehemías: V. Pavlovský, *Die Chronologie der Tätigkeit Esdras:* «Biblica» 38 (1957) 275-305, 428-456; H. Schneider, *Die Bücher Esra und Nehemia* (Bonn 1959) 8-78; S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia* I (Oslo 1964).

profetas y a escuchar su mensaje. Tanto los desterrados como los que se quedaron en la patria [121] se entregaron afanosamente a la recopilación de materiales de la tradición preexílica: la fijación de la tradición veterotestamentaria y la forma definitiva de los llamados libros preexílicos se las debemos, en gran parte, a los círculos transmisores exílicos y posexílicos [122]. Pero el tiempo exílico y posexílico es también una época sumamente creadora literaria y religiosamente, que no sólo recopiló lo antiguo, sino que produjo cosas nuevas.

La *profecía* alcanza en el exilio y en la primera década de la vuelta del destierro su última cima. Ezequiel, los profetas desconocidos a quienes debemos más de la mitad del libro de Isaías, así como Malaquías, Zacarías y quizá también Joel, alientan al pueblo desanimado y le anuncian la misericordia de Yahvé. La esperanza mesiánica se espiritualiza. Junto al salvador davídico, el llamado Deutero-Isaías (Is 40-55) y el «Deutero-Zacarías» (Zac 9-14) hacen que su pueblo espere en un mediador sufriente que reconciliará, por su sufrimiento y su muerte, a Dios con Israel e incluso con toda la humanidad [123]. El pensamiento profético del resto santo da ánimo a los piadosos para perseverar en los sufrimientos y en las pruebas del duro presente [124].

El Espíritu de Dios suscita cantores y les inspira la composición de *canciones* que se adosan a los salmos del tiempo preexílico y que han sido aceptadas en las colecciones canónicas (Salmos) [125]. *Los maestros de sabiduría* [126] dan al pueblo instrucciones para el desarrollo de la vida práctica y le ponen en condiciones de enfrentarse con la mentalidad helenística, que paulatinamente va influyendo en todo el Próximo Oriente. *La literatura edificante* [127] pone a los piadosos como modelo ante los ojos del pueblo y muestra que Dios no abandona a los suyos ni siquiera en situaciones aparentemente desesperadas (Dn 1-6; Tob; Jdt; Est).

Hacia el final de la época persa, la literatura profética y edificante se transforma en *apocalíptica;* ésta caracteriza al judaísmo tardío: ya apunta en ciertos

[121] E. Jannsen, *Juda in der Exilszeit* (Gotinga 1956) ha probado que no sólo los judíos que fueron al exilio, sino también los que se quedaron en la patria experimentaron una significativa conmoción religiosa.

[122] Cf. J. Scharbert, *Einführung,* 25-29, y *Sachbuch zur Bibel,* 112-117.

[123] Is 52,13-53,12; Zac 12,10ss. La bibliografía sobre el «Siervo de Yahvé» es amplísima; cf., entre otros, H. Haag, *Ebed-Jahwe-Forschung 1948-1958:* BZ NF 3 (1959) 174-204; H. Cazelles: *Diccionario de teología bíblica,* 988-992; H. Gross: LThK III, 622-624. Sobre el pasaje de Zac 12,10ss: P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV* (París 1961). Bibliografía sobre ambos pasajes: G. Fohrer: ThR 28 (1962) 236-249, 267-273; además: J. Scharbert, *Heilsmittler,* 178-212, 220-222, 294-300.

[124] Is 24,13ss (ciertamente posexílico); 65,8ss; Zac 8,11s; 13,9; 14,2ss. Sobre los profetas exílicos y posexílicos: Cl. Schedl, *Geschichte des AT,* V: *Die Fülle der Zeiten* (Innsbruck 1964), donde hay bibliografía más abundante.

[125] Ciertamente, es difícil diferenciar los salmos preexílicos de los posexílicos; véase, sin embargo, Sal 89; 137 y Lam.

[126] Acerca de la literatura sapiencial bíblica: Cl. Schedl, *Geschichte des AT* III (Innsbruck 1959) 457-477; V (1964) 217-299; además: H.-J. Kraus, *Die Verkündigung der Weisheit* (Neukirchen 1951); H. Cazelles, *Bible, Sagesse, Science:* RSR 48 (1960) 40-54; R. E. Murphy, *The Concept of Wisdom Literature,* en *The Bible in Current Catholic Thought,* editado por J. L. McKenzie (Nueva York 1962) 46-54; más aportaciones en: *Les Sagesses du Proche-Orient Ancien* (París 1963); W. Zimmerli, *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der atl. Theologie* (Munich 1963) 300-315; J. Fichtner, *Gottes Weisheit* (Stuttgart 1965); J. Chr. Lebram, *Die Theologie der späten Chokma:* ZAW 77 (1965) 202-211; W. McKane, *Prophets and Wise Men* (Londres 1965); R. Murphy, *La literatura sapiencial del AT:* «Concilium» 10 (1965) 121-133.

[127] Cl. Schedl, *Geschichte des AT* V, 93-123, 137-185, 369-375.

trozos del libro de Isaías [128] y alcanza su cima religiosa en el libro de Daniel, especialmente en la visión del Hijo del hombre, para degenerar pronto, en los apócrifos, en fantasmagorías y en literatura vacía. Incluso este tipo de literatura religiosa ayudó a los piadosos a dirigir su mirada al fin de los tiempos, a la implantación futura del señorío de Dios y a perseverar animosamente en los apuros del presente [129].

Sin embargo, la *ley* es lo que más ha modelado al judaísmo hasta nuestros días [130]. Ya en el exilio y luego bajo Esdras y Nehemías, la ley, heredada de los tiempos de Moisés, y ya seguramente completada y redactada en la época preexílica, fue sometida a una revisión detallada y acomodada, en parte, a las nuevas circunstancias. Así alcanzó el Pentateuco su forma actual. La ley, crecida en otro tiempo en la tradición viva y acomodada continuamente a las nuevas circunstancias, quedó fijada en un código legal, cuyo texto, en adelante, fue considerado como intocable. Tras Nehemías surgió un grupo especial de maestros de la ley que velaban por ella y que, por medio de la interpretación, trataban de ponerla en consonancia con las circunstancias del momento. Pero fue haciéndose cada vez más perceptible la tendencia no a acomodar la ley a las circunstancias por medio de interpretaciones minuciosas, sino a reglamentar anacrónicamente la vida de la comunidad y de cada uno de sus miembros, según la ley, desfasada ya. La ley elaborada por los llamados maestros de la escritura o rabinos contribuyó, en gran manera, a dar a los judíos que vivían dispersos por todo el Oriente su configuración y cohesión; pero ello trajo consigo el peligro del nacionalismo, el aislamiento frente a los otros pueblos y el estancamiento religioso. Diferencias en las ideas escatológicas, en la interpretación de la ley y en la práctica cultual llevaron poco a poco a un debilitamiento e inmediatamente a una desaparición de la unidad religiosa. Especialmente en el tiempo de los Macabeos y en el de sus inmediatos sucesores los Asmoneos, es decir, aproximadamente desde el año 150 antes de Jesucristo, surgen constantemente grupos particulares con tendencias sectarias; este movimiento alcanza su punto culminante en tiempo de Jesús. El hallazgo de los textos de Qumrán nos permite asomarnos a tales comunidades sectarias. Pero el mismo judaísmo llamado oficial u «ortodoxo», reunido alrededor del templo y de su culto, no formaba en tiempos de Jesús una comunidad homogénea, sino que se desintegró en varios «partidos» y en grupos de distintos intereses [131].

Pero precisamente el estancamiento del judaísmo oficial y del nacionalismo pseudomesiánico de la mayoría de los judíos palestinos fue incluido por Dios en

[128] Especialmente en el llamado *Apocalipsis de Isaías*: Is 24-27.

[129] Sobre escatología y apocalíptica: O. Plöger, *Theologie und Eschatologie* (Neukirchen ²1962); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (Londres 1963); del mismo, *Apokalyptik* (Einsiedeln 1965); D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londres 1964); B. Frost, *Apocalyptic and History*, en *The Bibel in Mod. Schol.* (véase nota 4), 98-113; L. Hartmann, *Prophecy interpreted* (Lund 1966); K. Koch, *Die Apokalyptik und ihre Zukunftserwartungen:* «Kontexte» 3 (1966) 51-58. La bibliografía apócrifa apocalíptica está reunida en R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT* (Oxford 1913); P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (Augsburgo 1928, ²1966); E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT* (Tubinga ³1962).

[130] Acerca del concepto posexílico y posbíblico de ley: D. Rössler, *Gesetz und Geschichte* (Neukirchen ²1962).

[131] Sobre los grupos religiosos existentes en el judaísmo en tiempos de Jesús: K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums* (Friburgo de Br. 1955) 69-97; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, 2 vols. (París 1934-35; edición abreviada: 1950).

sus planes salvíficos: por una parte, el judaísmo se convirtió en la tierra materna del Nuevo Israel, puesto que siguió existiendo un pequeño grupo de judíos piadosos como «resto santo» que podía constituir el núcleo del «nuevo Israel»; por otra, Dios se valió precisamente del rechazo y la condena a muerte de Jesús por el judaísmo oficial para dar a la historia de la salvación su eje en el hecho salvífico más grande, la muerte y la resurrección del Mesías-Cristo, y para cumplir, por medio de la misión a los paganos, la promesa hecha a Abrahán. Pero Pablo, primero fariseo y luego apóstol de los gentiles, piensa que para el Israel del AT, para el judaísmo, no ha quedado por ello cancelada la historia de la salvación, sino que llegará un día en que también con él cumplirá Dios sus promesas (Rom 11).

2. *Instituciones salvíficas del Antiguo Testamento*

La Biblia no conoce el concepto de «historia de la salvación», pero describe cómo Dios realiza de hecho la salvación de Israel en la historia, aun cuando, por causa de la infidelidad de los hombres, actúa no pocas veces condenando. Tampoco Israel, del mismo modo que los demás pueblos, puede exigir la salvación [132]. Frente a Dios no puede apelar a ningún mérito especial. Cada israelita en particular se sabe aherrojado desde su nacimiento a un estado de lejanía de Dios, que es considerado en el AT como pecado [133]. Aun cuando en la Biblia falta el concepto de «pecado original», el AT sólo puede llegar a creer en la universalidad del pecado y en la lejanía del hombre puramente natural con respecto a Dios si atribuye la pecaminosidad del hombre a un antecesor, lo mismo que hace derivar también de ciertos antecesores otros estados y circunstancias de la vida humana [134].

A pesar de la lejanía de Dios, propia del hombre ya por su misma creaturalidad, Dios se inclina hacia él y le *otorga salvación*. Los conceptos veterotestamentarios de «salvación» *(šālôm, yešaʿ, yᵉšūʿāh)* y «bendición» *(bᵉrākâh)* son polivalentes. Su contenido va desde riquezas muy «materiales» (fecundidad de las mujeres, de los animales domésticos y de los campos, riqueza), pasando por la salud, la vida larga sobre la tierra, los valores espirituales (fama, sabiduría, honor), hasta los valores sobrenaturales (inmortalidad, resurrección y amistad con

[132] Cf. Dt 9,5; Jos 24,14; Is 6,5; Ez 16,45-52; Am 9,7.

[133] Gn 8,21; Is 6,5; Sal 51,7; 143,2; Job 14,4; 15,14ss.

[134] El AT no distingue claramente entre la universalidad del pecado y su posibilidad de ser heredado. Para el AT, lo mismo que para Pablo en Rom 5, por causa de su concepción genealógica, es evidente que la capacidad de pecar del hombre, lo mismo que otras realidades en las que el hombre se encuentra metido, diríamos, «fatalmente», se hereda de un patriarca con el que todos los descendientes están solidariamente unidos; cf. J. Scharbert, *Solidarität,* 76-87, 169-172; del mismo autor: *Israelit. Geschichtsschreibung im Buche Genesis:* «Bibel und Kirche» 17 (1962) 66-69. Este modo de pensar ha alcanzado una formulación precisa sólo en Gn 3, pero se encuentra también como una categoría natural en los pasajes que acabamos de mencionar (nota 133); cf. L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde* I (París 1960) 21-226; W. Eichrodt, *Teología del AT* II (Madrid 1976) 399-410; M. Dubarle, *Unter die Sünde verkauft. Die Erbsünde in der Hl. Schrift* (Düsseldorf 1963); Št. Porúbčan, *Sin in the OT. A Sociological Study* (Roma 1963). Frente a estos trabajos, el de J. Gross, *Entstehung des Erbsündedogmas* I (Munich 1960), puede ser calificado de sumamente superficial y descuidado. Tampoco H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart 1966) apenas tiene en cuenta la relación que existe entre la doctrina cristiana sobre el pecado original y las expresiones bíblicas.

Dios), los últimos de los cuales sólo relativamente tarde llegan a convertirse en objeto de esperanza salvífica. Pero el hecho de que Dios otorgue «bendición» y «salvación» es precisamente el alegre mensaje del AT a Israel e incluso a los pueblos paganos. Es importante darse cuenta de que, en este contexto, la «salvación» y la «bendición», por terrenas que puedan parecer, se encuentran en estrecha relación con la amistad de Dios, con el perdón de los pecados y con la conversión a la voluntad divina, mientras que el castigo, la maldición y la muerte están en la misma estrecha relación con el pecado del hombre y con la ira y el juicio de Dios. En relación con los conceptos correspondientes del NT, los del AT han de entenderse como conceptos *análogos,* de contenido *tipológico.* Salvación no significa lo mismo en el AT que en el NT, pero en ambos casos es un don del mismo Dios y un resultado de la misma voluntad salvífica y misericordiosa. De este modo, las instituciones salvíficas dadas por Dios al pueblo de la antigua alianza ponen ya de manifiesto la voluntad auxiliadora de Dios, su indulgente benevolencia y su amor misericordioso, aunque no con la misma claridad que en el orden salvífico fundado con Jesucristo.

a) Alianza y ley.

El AT sabe —y también lo atestigua expresamente— que Dios, en la concesión de la bendición y la salvación, no está comprometido con ninguna institución ni con ninguna norma que le obligue. El bendijo al primer hombre (Gn 1, 28); inmediatamente después de la caída anunció la superación del mal (Gn 3,15), se «llevó» a Henoc (Gn 5,24), salvó a Noé y a su familia (Gn 6-8) y eligió a Abrahán (Gn 12,1ss) sin que para ello tuviera que establecer un orden salvífico o comprometerse previamente con una institución. Por otra parte, el AT atestigua que Dios también ha establecido un *orden* de salvación, en el que él mismo se compromete y al que remite al hombre cuando quiere hacerle partícipe de la salvación; este orden salvífico lo denomina *alianza* [135].

Los libros del AT hablan de varias «alianzas» de Dios con los hombres. El estrato de tradición del Pentateuco que hoy generalmente llamamos Código sacerdotal (P) considera la certeza de la pervivencia de la humanidad, que propiamente había merecido la muerte por causa del pecado, como un don salvífico y misericordioso de Dios y la pone en relación con una alianza: la entablada por Dios con Noé (Gn 9,1-17).

Prescindiendo del uso metafórico del concepto de alianza, el AT habla de

[135] Acerca del concepto de alianza en el AT en general: V. Hamp y J. Schmid: LThK II, 770-778; J. Schildenberger: *Diccionario de teología bíblica,* 32-40; J. Haspecker: CFT I, 63-72 (indica, además, bibliografía); A. H. Gunneweg, *Sinaibund und Davidbund:* VT 10 (1960) 335-341; W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund:* ThZ 16 (1960) 268-280 ([Theol. Bücherei, 19] Munich 1963, 205-216); A. Jepsen, *Berith,* en *Verbannung und Heimkehr* (Festschr. W. Rudolph), editado por A. Kuschke (Tubinga 1961) 160-179; J. l'Hour, *L'Alliance de Sichem:* RB 69 (1962) 5-36, 161-184; M. L. Newman, *The People of the Covenant* (Nashville 1962); R. Smend, *Die Bundesformel* (Zurich 1963); N. Lohfink, *Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium,* en *Gott in Welt* I, 423-444; C. F. Whitley, *Covenant and Commandement in Israel:* JNES 22 (1963) 37-48; W. Eichrodt, *Bund und Gesetz,* en *Gottes Wort und Gottes Land* (Festschr. H. W. Hertzberg), editado por H. Graf Reventlow (Gotinga 1965) 30-49; R. E. Clements, *Prophecy and Covenant* (Londres 1965); D. J. McCarthy, *Der Gottesbund im AT* (Stuttgart 1966); J. Scharbert, *Die atl. Bundesordnung in ihrer altorientalischen Umwelt,* en *Die religiöse und theol. Bedeutung des AT* (Würzburgo 1965) 13-46. Para el concepto de alianza en el judaísmo posbíblico: A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le judaïsme* (París 1963).

una alianza de Dios con los patriarcas [136], con el pueblo de Israel y con determinados órganos de este pueblo (con la dinastía davídica [137], con la tribu sacerdotal de Leví [138]) y, finalmente, de una «nueva alianza» [139]. Si consideramos el concepto de alianza más en particular, veremos que tiene una larga y complicada historia y que ha experimentado diversos cambios. La alianza aparece, según el modelo del «pacto de vasallaje» de los antiguos pueblos orientales, como un estatuto que el Dios soberano impone a su pueblo; tal es el caso de la alianza del Sinaí. Pero pronto la alianza es casi equiparada a una promesa unilateral, designada con frecuencia como juramento de Dios; en ella Dios promete algo al hombre sin poner ninguna condición, como sucede en el caso de Abrahán y en el de David, según los antiguos estratos de tradición. Sin embargo, se pueden establecer algunas *características esenciales de la alianza.*

α) *La conclusión de la alianza* se realiza bajo formas determinadas, tomadas, la mayor parte de las veces, de la vida jurídica humana. La más sencilla es la promesa solemne de Dios a su aliado humano, a la cual la tradición posterior llama sencillamente juramento [140]. Formas más desarrolladas son la realización de determinadas acciones simbólicas, como, por ejemplo, el hecho de descuartizar las víctimas (Gn 15,7-21 [141]; cf. Jr 34,18s [142]), la aspersión con la sangre (Ex 24,8 [143]), la comida comunitaria (Ex 24,11 [144]). A veces el AT nos describe la conclusión de la alianza totalmente como un contrato formal: proposición de contrato, discusión de los términos, ratificación y, finalmente, redacción de las actas (Ex 19 y 24; Jos 24) [145].

β) Los dos *signatarios de la alianza no* son *del mismo rango.* Dios es siem-

[136] L. A. Snijders, *Genesis XV. The Covenant with Abraham:* OTS 12 (1958) 261-279; S. Grill, *Die religionsgeschichtl. Bedeutung der vormosaischen Bündnisse:* «Kairos» 1 (1960) 17-22; A. Caquot, *L'Alliance avec Abraham* (París 1962) 51-66; D. J. McCarthy, *Three Covenants in Genesis:* CBQ 26 (1964) 179-189; P. E. Testa, *De foedere Patriarcharum:* «Studii Bibl. Francisc. Liber Annuus» 15 (1964-65) 5-73.

[137] L. Rost, *Sinaibund und Davidbund:* ThLZ 72 (1947) 129-134; M. Sekine, *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia:* VT 9 (1959) 47-57; H. Gese (véase nota 95).

[138] J. Scharbert, *Solidarität,* 147s, 227, 234s, 261s; del mismo autor, *Heilsmittler,* 279.

[139] Št. Porúbčan, *Il patto nuovo in Is 40-66* (Roma 1958); R. Martin-Achard, *La Nouvelle Alliance selon Jérémie:* RThPh (1962) 81-92; B. W. Anderson, *The New Covenant and the Old,* en *The OT and Christian Faith,* editado por B. W. Anderson (Londres 1964) 225-242.

[140] De un «juramento» de Dios hablan, por ejemplo, 2 Sm 3,9; Sal 89 *(passim);* 132,11; en el NT, Lc 1,73; Hch 2,30 y Heb 6,13.17. También el giro «Yahvé ha levantado su mano» es en la tradición sacerdotal (P) *(passim),* en Neh 9,15 y en Ez *(passim)* una fórmula de juramento.

[141] Cf. nota 136.

[142] P. J. Henninger, *Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften?:* «Biblica» 34 (1953) 344-353; M. Noth, *Das atl. Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes* (Munich ²1960) 142-154; W. Eilers: *Welt des Orients* II (Wuppertal 1953) 467s; J. F. Priest, *ʿOPKIA in the Iliad and Consideration of a Recent Theory:* «Journ. of Near Eastern Studies» 23 (1964) 48-56.

[143] N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963) 84-88 (con bibliografía).

[144] N. Füglister (véase nota 143), 122-124.

[145] K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen 1960); G. E. Mendenhall, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient* (Zurich 1960); W. Moran, *Moses und der Bundesschluss am Sinai:* StdZ 87 (1961-62) 120-133; J. D. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Roma 1963); N. Lohfink, *Das Hauptgebot* (Roma 1963); Fr. Nötscher, *Bundesformular und «Amtsschimmel»:* BZ NF 9 (1965) 181-214.

pre el *Señor* de la alianza. El tiene la iniciativa, él ofrece libremente la alianza. La concesión de la alianza es una *gracia* cuyo rechazo entrañaría culpa.

γ) La *meta* de la alianza es el establecimiento de la *comunidad* entre Dios y el hombre. El AT designa con el nombre de *šālôm* la relación creada con la alianza. Esta palabra hebrea proviene de la raíz *šālēm,* que significa «equilibrado, completo, en orden». Indica, pues, la relación equilibrada entre Dios y el hombre, no perturbada por tensión alguna; la paz que, por ser disfrute de la amistad de Dios, significa para el hombre *salvación* [146].

δ) *Presupuesto* de la alianza es la relación consecuente de los aliados entre sí. La lengua hebrea emplea varios términos característicos para designar esta relación. Todos ellos expresan tanto la actitud interior y la conducta exterior de Dios, señor de la alianza, para con el hombre como la actitud y la conducta del hombre para con Dios.

El concepto de *ḥesed* [147], traducido ordinariamente por «gracia» o «benevolencia», designa a menudo la inclinación benévola de Dios hacia el hombre que precede al ofrecimiento de la alianza; de tal modo que se puede traducir corrientemente por «gracia»; pero su relación con la idea de alianza es también evidente, porque en él hay ya una referencia a la alianza. Esta palabra, al ser referida al hombre, significa la mayor parte de las veces la relación interior, conforme con la alianza, que deben mantener entre sí los hombres incluidos en la alianza con Dios; es decir, la solidaridad y la mutua disponibilidad de los miembros del pueblo de la alianza. A veces, sin embargo, significa también la actitud interior del hombre para con el aliado divino: entonces es difícil distinguirlo de los demás conceptos de que vamos a hablar en seguida.

Del concepto *'āmēn* («firme, seguro, estable») se deriva *'emet,* que, según el contexto, hay que traducir por «fe», «fidelidad», «confianza», etc. [148]. Esta expresión en el contexto de la alianza quiere decir que los aliados pueden abandonarse el uno en el otro, confiar uno en otro y tratarse entre sí con «fidelidad y fe», sin reticencias ni recelos. No sólo el NT, sino también el AT, sobre todo el Deuteronomio, denominan a esta mutua actitud interior de los dos aliados, Dios y el hombre, amor *('ahªbâh)* [149].

Un término especialmente característico para expresar el concepto veterotestamentario de alianza es *ṣᵉdāḳâh,* traducido ordinariamente por «justicia» [150]. Des-

[146] Véase nota 8.

[147] J. Schildenberger, *Diccionario de teología bíblica,* 425-429 (con bibliografía); contra la relación con el concepto de alianza se expresa, sin embargo, A. Jepsen, *Gnade und Barmherzigkeit im AT:* KuD 7 (1961) 261-271.

[148] J. B. Bauer: *Diccionario de teología bíblica,* 387-391 (con bibliografía); Št. Porúbčan, *La radice 'mn nell'AT:* RivBibl 8 (1960) 324-336; 9 (1961) 173-183; J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica:* Gr 42 (1961) 463-505; O. St. Virgulin, *La «fede» nella profezia d'Isaia* (Milán 1961); O. Loretz, *Die Wahrheit der Bibel* (Friburgo de Br. 1964) 73-80.

[149] Dt 6,5; 7,8.13; 11,1.13.22 y *passim.* También las formas derivadas de las raíces *ḥfṣ* = «tener complacencia» y *rḥm* = «amar» (como una madre) pertenece a este concepto. Sobre el concepto de amor: V. Warnach: *Diccionario de teología bíblica,* 42-74 (con bibliografía); C. Wiéner, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'AT* (París 1957); W. L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Dt:* CBQ 25 (1963) 77-87; J. Coppens, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain:* EThL 40 (1964) 252-299; D. J. McCarthy, *Notes on the Love of God:* CBQ 27 (1965) 144-147.

[150] Véase nota 27; además: A. Jepsen, *ṣdqh im AT,* en *Gottes Wort und Gottes Land* (Festschr. H. W. Hertzberg), editado por H. Graf Reventlow (Gotinga 1965) 78-89; O. Kaiser, *Dike und Sedaqa:* NZSTh 7 (1965) 251-273.

cribe la cualidad que se atribuye al aliado que cumple concienzudamente su deber (bien sea aceptado libremente o bien se derive de una relación jurídica) y no da ningún motivo de queja. El adjetivo correspondiente es *ṣaddîḳ*, es decir, «justificado, irreprochable»; en el lenguaje jurídico designa al hombre cuya probidad es «notoria», es decir, a aquel que ha sido declarado inocente en un juicio. Ante Dios, *ṣaddîḳ* es el hombre que orienta su vida y sus aspiraciones de acuerdo con la alianza, el que se comporta con Dios como lo requiere la alianza. Dios es *ṣaddîḳ* igualmente en la medida en que se comporta de acuerdo con la alianza, esto es, en la medida en que cumple los compromisos que libremente asumió, es decir, sus promesas de salvación. Dios es más *ṣaddîḳ* que el hombre porque permanece fiel a sus promesas aun cuando el aliado humano sea infiel y rompa ignominiosamente la alianza. Por eso se puede traducir exactamente la *ṣᵉdāḳâh* de Yahvé, de la que tan a menudo habla el AT, por «fidelidad de Dios a la alianza» o «a la promesa» [151]. Es lo mismo que quiere decir Pablo cuando, lleno de admiración agradecida, alaba la inabarcable δικαιοσύνη θεοῦ, la justicia de Dios, que de ningún modo corresponde a la justicia humano-jurídica vindicativa. Bien es verdad que la «justicia de Dios» comprende también la posibilidad del castigo, e incluso, en circunstancias, la repulsa final, cuando el hombre se muestra tan obstinado que no quiere usar las posibilidades de salvación que se le ofrecen en la alianza; pues Dios, en tales circunstancias, permanece también fiel a sus amenazas de maldición y de juicio.

ε) La conducta conforme con la alianza es explicada más detalladamente por el Código de la Alianza. Este contiene la manifestación de la voluntad de Dios sobre el hombre, a la que el AT llama *mišpāṭ* y *tôrâh*. No siempre que se habla de una conclusión de alianza entre Dios y el hombre se menciona expresamente un código. Pero, puesto que la misma alianza establece «derecho», en la medida en que pone en mutua relación jurídica a ambos aliados, los conceptos de *derecho* y *ley* están implicados en el concepto de alianza [152]. El derecho y la ley no hacen sino describir más al detalle la conducta exterior de la vida práctica ordinaria que resulta de la relación de fidelidad entre ambos aliados. Mientras el concepto hebreo *mišpāṭ* corresponde mejor a nuestro concepto de «derecho», es decir, al conjunto de derechos y deberes de los aliados, el de *tôrâh* significa el conjunto de exigencias y prescripciones que Dios plantea a los hombres que están bajo la alianza, ya sean formuladas expresamente, ya se deduzcan simplemente de la misma esencia de la alianza. La ley no es en el AT un código rígido establecido de una vez para siempre, sino un patrimonio que debe acomodarse a las circunstancias de cada momento y que debe ser administrado por

[151] Así hay que entender Sal 51,6: cf. St. Lyonnet, *De justitia Dei in Epistula ad Romanos:* VD 25 (1947) 23-34, 118-121, 129-144, 193-203, 257-263; del mismo autor, *La notion de justice de Dieu en Rom III,5 et l'exégèse paulinienne du Miserere,* en *Sacra Pagina* II (Gembloux 1959) 342-356; E. Beaucamp, *Justice divine et pardon,* en *À la rencontre de Dieu* (Mémorial A. Gelin; Le Puy 1961) 129-144; J. Scharbert: CFT III, 434-444.

[152] Acerca de la relación de la ley con la idea de alianza: W. Gutbrod: ThW IV, 1029-1040; H. Bückers, *Die sozialen Grundideen der atl. Gesetze und Einrichtungen:* DTh 31 (1953) 61-80; E. Würthwein, *Der Sinn des Gesetzes im AT:* ZThK 55 (1958) 255-270; R. Hentschke, *Gesetz und Eschatologie:* ZEvE 4 (1960) 46-56; W. Zimmerli, *Das Gesetz im AT:* ThLZ 85 (1960) 481-498 ([Theol. Bücherei, 19] Munich 1963, 249-276); del mismo autor, *Das Gesetz und die Propheten* (Gotinga 1963); D. N. Freedman, *The Law and the Prophets* (Leiden 1963) 250-265; C. F. Whitley, *Covenant and Commandment in Israel·* «Journal of Near Eastern Studies» 22 (1963) 37-48. Más bibliografía en J. Scharbert: LThK IV, 815-818; H. Cazelles, *Diccionario de teología bíblica,* 567-572; P. Bläser: CFT II, 491-501.

los órganos de la alianza. La *tōrâh* es una «instrucción» en la que el Dios de la alianza manifiesta al pueblo, por medio de los órganos de la alianza, los mediadores de la alianza, cómo debe Israel, para *ser su pueblo,* organizar su culto, su orden social y jurídico y sus relaciones con los demás pueblos. El sentido de la ley es hacer de Israel un *pueblo santo,* hacerlo digno de la comunidad con Yahvé, alejar todo lo que, proveniente del contacto con otros pueblos, puede poner en peligro aquella situación conferida por la alianza y, finalmente, expiar las infracciones de la alianza que se derivan de tal debilidad. Por eso la ley es el don de la protección benévola y del amor del Dios de la alianza, y el cumplimiento de la ley es la expresión de la fidelidad a la alianza, de la confianza y del amor del pueblo aliado para con Dios, Señor de la alianza.

Sólo cuando se considera la ley veterotestamentaria desde esta perspectiva se comprende que Jesús se considere enviado para *cumplir la ley* (Mt 5,17s), pues entonces aparece la ley del AT como tipo de la ley del NT que ya anunciaron Jeremías (Jr 31) y el «Deutero-Isaías» (Is 59,21) y que Jesús y sus apóstoles enseñaron. Incluso el Sermón de la Montaña y las exigencias de la moral cristiana, sobre todo la intimación al seguimiento, no hacen más que circunscribir a situaciones concretas el imperativo fundamental de fidelidad a la alianza. Las «obras» entendidas en este sentido, es decir, como testimonio de fidelidad a la alianza, de fe, de amor al Dios de la alianza, no son solamente cumplimiento de una «ley», sino realización de la «fe» (el término griego πίστις corresponde al hebreo *ʾemet,* que incluye la fidelidad a la alianza). Por eso es totalmente exacta la frase de la carta de Santiago: «¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y, por las obras, la fe alcanzó su perfección?» (Sant 2,22).

Por otra parte, también la crítica paulina a la ley y a las obras coincide con el concepto veterotestamentario de la ley y de la alianza, cuando rechaza decididamente la «ley» y las «obras» como medio para obtener la justificación (Rom 2ss; 7; Gál 3ss), pues tiene ante los ojos el concepto de ley del judaísmo tardío y especialmente el de los rabinos, que no daban la suficiente importancia a la íntima unión existente entre alianza y ley. Así, la ley corría peligro de convertirse en una colección rígida de preceptos que reducían la vida religiosa a meros ritos exteriores y ya no estaban acomodados a las exigencias sociales de la vida diaria. Se aferraban a la letra de la ley, pero pasaban por alto su significado. Por medio de la observancia fiel de los preceptos legales creían poder alcanzar el derecho a la salvación, y no les cabía la idea de que ni Dios mismo pudiera derogar preceptos anticuados de la ley, especialmente todo el derecho ritual, para dar entrada, en una nueva alianza, incluso a los pueblos paganos [153]. Por eso tuvo que surgir un conflicto entre el judaísmo oficial, que se consideraba guardián de esta ley unilateralizada, y Jesús, que se comportaba como el reformador de la ley, dotado de poder divino. Finalmente, tuvo que llegarse a la condena de Jesús en nombre precisamente de esta ley [154].

ζ) La alianza del Sinaí, a la que está orientada la alianza de Abrahán, y que está presupuesta en la alianza de David y en la de Leví, está *sancionada con bendición y maldición* [155]. La bendición es propiamente la consecuencia natural de la alianza, puesto que salvación y bendición son precisamente su meta. Ex-

[153] Acerca del concepto judío de ley: W. Gutbrod: ThW IV, 1040-1050; J. Schmid: LThK IV, 818-822 (con bibliografía); J. Becker, *Gottesfurcht im AT* (Roma 1965) 262-282.

[154] Acerca de la ley en el NT: P. Bläser: LThK IV, 820-822, y *Diccionario de teología bíblica,* 572-587; N. Lohfink, *Siegeslied,* 151-173; O. Kuss, *Nomos bei Paulus:* MThZ 17 (1966) 173-227.

[155] Véase la nota 12.

presamente se reitera al pueblo, una y otra vez, la promesa de bendición en caso de fidelidad a la alianza [156]. Pero a la vez se le amenaza con maldición en caso de infidelidad [157]. El pueblo transgresor de la alianza no puede apartarse sin más de su aliado y volver al estado de pueblo pagano que poseía antes de la alianza. Como una mujer adúltera no puede volver a la familia de su padre, sino que incurre en pena de muerte, a no ser que su marido la perdone (cf. Os 1-3), así el infiel a la alianza incurre en la maldición, que le persigue hasta que le alcance la muerte o Yahvé le perdone (cf. Lv 26,28-46; Dt 4,26-31). Las narraciones históricas del deuteronomista y del cronista, los profetas, la historia del judaísmo posexílico y, finalmente, Pablo muestran que Israel, a pesar de la alianza, sigue siendo un «pueblo recalcitrante», un pueblo con «corazón incircunciso», que ha transgredido constantemente la alianza. Por eso, a pesar del perdón reiterado una y otra vez, la maldición fue más fuerte que la bendición. Las tristes experiencias de la historia de Israel hacen que Pablo pase casi totalmnte por alto las bendiciones que trajo consigo la ley de la alianza veterotestamentaria, y le llevan a la convicción de que maldición y antigua alianza son absolutamente inseparables: los que hacen las obras de la ley de la antigua alianza están bajo la maldición (Gál 3,10). Según Pablo, Jesús ha tomado la muerte sobre sí, y con ello ha cumplido en sí mismo la sanción condenatoria de la ley, para invalidar con ello la ley antigua y «rescatarnos de la maldición de la ley... a fin de que llegara a los gentiles la bendición de Abrahán» (Gál 3,13s). Pablo opone aquí la bendición hecha a Abrahán a la maldición de la ley del Sinaí, porque en el AT, a propósito de la alianza de Abrahán, no se habla de ninguna sanción condenatoria, sino sólo de promesas de bendición. No obstante, no debemos olvidar que también en el NT hay amenazas de castigo análogas a las sanciones condenatorias del AT [158].

La alianza no es una simple idea, sino que se encarna visiblemente en el culto, en los órganos de la alianza y en el pueblo de la alianza.

b) El culto de la alianza.

Dios realiza en el culto la salvación a la que está dirigida la alianza. En contraste con otras religiones del Antiguo Oriente, el AT adopta, con respecto a la magia, una actitud decidida de rechazo. La salvación no puede arrancarse por medio de personas y ritos mágicos, sino que Yahvé mismo entrega a Israel un orden de salvación. En este orden, Dios vincula libremente su garantía de salvación a determinados símbolos, ritos y personas [159], pero reservándose siempre el dar su gracia a quienquiera fuera de este orden salvífico. La mentalidad mágica logró penetrar a veces en la fe popular e incluso en ocasiones pervertir el culto, en el sentido de que se atribuía eficacia salvífica al cumplimiento de las prescripciones sin los sentimientos exigidos por Yahvé: Dios enviaba entonces a los profetas para que combatieran decididamente contra tal deformación del

[156] Las grandes colecciones de la ley están sancionadas con una bendición: *Libro de la alianza:* Ez 23,25-33; *Ley de santidad:* Lv 26,3-12; *Deuteronomio:* Dt 28,1-14.

[157] Lv 26,13-39; Dt 4,25-28; 28,15-68; en el libro de la alianza falta la sanción de maldición en el texto actual, pero pudo haber existido antes. D. R. Hillers, *Treaty Curses and the OT Prophets* (Roma 1964).

[158] Mt 11,22ss; 25,41-46; Mc 12,40 par.; 16,16; 2 Cor 5,10; 2 Pe 2,9 entre otros muchos; cf. también Ap.

[159] Por eso, desde Ex hasta Nm se pone en boca de Yahvé, como entregada a Moisés, toda la ley cultual; por ejemplo, Ex 40,1; Lv 1,1; Nm 5,1. En el Deuteronomio habla ciertamente Moisés, pero por mandato de Yahvé; por ejemplo, 12,1.

culto [160]. Nos es imposible aquí exponer la historia detallada del culto mismo y de las ideas con él relacionadas [161]. Vamos a entresacar solamente algunas características esenciales del culto veterotestamentario.

α) El culto es *anámnesis y representación de la historia de la salvación* [162]. Ya en los diversos estratos de tradición del libro del Génesis encontramos la tendencia a relacionar ciertos hechos salvíficos del tiempo de los patriarcas con importantes lugares cultuales que quizá habían servido ya a la población cananea como centros de su religión natural [163]. Así, determinados lugares de culto, sus nombres o sus especiales características —por ejemplo, un árbol antiguo o una estela— bastaban para hacer recordar a Israel el encuentro de Yahvé con los padres, de quienes derivaba su propia elección. También las narraciones del encuentro de Abrahán con Melquisedec (Gn 14,17-20), de la erección de un altar por David en la era de Ornán y del traslado del arca a Sión (2 Sm 6) tienen la intención de recordar a los peregrinos llegados a Jerusalén que, ya en el pasado, Yahvé se había manifestado en aquel lugar donde ahora se levantaba el templo como un Dios poderoso y salvador [164]. Además, la tradición cultual del AT hace constar con frecuencia y expresamente que Dios o los órganos oficiales del pueblo de la alianza han establecido o determinado ciertos días al año como días festivos con el fin preciso de recordar hechos salvíficos. Así, la fiesta de los Acimos y la Pascua recuerdan la liberación de Israel de la esclavitud [165]; la fiesta de las Semanas (Pentecostés), así como la de las Primicias de los frutos, recuerdan la concesión de la tierra o la conclusión de la alianza [166]; y la fiesta de los Tabernáculos [167], el modo maravilloso en que Yahvé condujo a Israel por el desierto (Lv 23,42s). También en tiempos posteriores la comunidad estableció nuevas fiestas para recordar la ayuda que el pueblo recibió de Dios en unas horas oscuras de su historia: por ejemplo, la fiesta de los Purim (Est 9,19; 16,21 según la numeración de la Vulgata) y la fiesta de la Dedicación del templo en tiempos de los Macabeos (1 Mac 4,59; 2 Mac 10,8). No pocas de las fiestas antiguas pudo Israel haberlas tomado de otros pueblos, entre los cuales esas fiestas eran quizá días en que se celebraban los ritos de la fecundidad y se festejaba a los númenes de la naturaleza. Pero Israel les dio un nuevo sentido al «histo-

[160] Véase nota 106. G. Fohrer, *Prophetie und Magie:* ZAW 78 (1966) 25-47.

[161] Véase la bibliografía al final de este capítulo, apartado IV.

[162] El AT emplea para ello la constante *zakar* = «conmemorar»: J. Sykes, *The Eucharist as Anamnesis:* «Expository Times» 71 (1959-60) 114-118; H. Gross, *Zur Wurzel zkr:* BZ NF 4 (1960) 227-237; E. P. Blair, *An Appeal to Remembrance:* «Interpret» 15 (1961) 40-47; P. A. H. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des AT* (Stuttgart 1962); B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* (Londres 1962); W. Schottroff, *Gedenken im Alten Orient und im AT* (Neukirchen 1964); H. Zirker, *Die kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen* (Bonn 1964).

[163] Mambré-Hebrón: Gn 18; 23. Berseba: 26,23ss. Bethel: 28,10-22; 35,9-15. Majanáyim: 32,1ss. Penuel: 32,23-32.

[164] 2 Sm 24,18-24; 1 Cr 21,15-30; cf. W. Fuss, *II Sam 24:* ZAW 74 (1962) 145-164; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem* (Munich 1963) 19-91.

[165] Ex 12s; 23,15; Dt 16,1-8. Acerca de la Pascua y los Acimos: N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963); R. Le Déaut, *La nuit pascale* (Roma 1963); J B. Segal, *The Hebrew Passover* (Londres 1963).

[166] Dt 16,9-12.16; 26,1-11. Por lo demás, en esta fiesta Israel conmemora también la liberación de la esclavitud. B. Noack, *The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acta* (Leiden 1962) 73-95; M. Delcor, *Das Bundesfest in Qumran und das Pfingstfest:* «Bibel und Leben» 4 (1963) 188-204.

[167] E. Kutsch, *Das Herbstfest in Israel* (Maguncia 1955); G. W. MacRae, *The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles:* CBQ 22 (1960) 251-276.

rizarlas» y al venerar en ellas a Yahvé no sólo como dispensador de los dones naturales, sino también como Dios de la historia de la salvación.

El sábado no era sólo un día de descanso: era, además, un día de fiesta, en el que Israel, semana tras semana, recordaba las portentosas acciones de Yahvé. Las tradiciones no coinciden en este punto. Según Dt 5,14s, este día del sábado debe recordar a Israel que fue esclavo en Egipto y que Yahvé lo liberó; según Ex 20,10s y Gn 2,1ss, este día recuerda la creación del mundo [168].

Las grandes fiestas anuales de la Pascua, de las Semanas y de los Tabernáculos, en las que Israel acudía masivamente al lugar central del culto, son el mejor *Sitz im Leben* para el fomento de la tradición histórico-salvífica [169]. El rito de la Pascua prevé la instrucción de los niños en la historia salvífica por el cabeza de familia (Ex 13,8). Cuando el israelita lleva al altar, en la fiesta de las Semanas, las primicias de la cosecha, debe recapitular brevemente la historia salvífica desde la elección de Abrahán hasta la concesión de la tierra a Israel (Dt 26,1-10) en una profesión de fe, determinada exactamente por el ritual, y a la que la exégesis actual denomina «pequeño credo histórico» [170].

Pero no sólo la historia salvífica del pueblo, sino también la «pequeña historia salvífica» de cada una de las personas piadosas tiene su puesto en la anámnesis litúrgica. Por eso, con frecuencia nos encontramos en los salmos la promesa solemne, hecha por el que ora, de no cansarse de alabar, delante de la comunidad reunida para el culto divino, las acciones salvíficas realizadas por Yahvé [171].

Este carácter conmemorativo del culto veterotestamentario tiene su correspondencia en la celebración cultual neotestamentaria establecida por Jesús. Ya los relatos de la Cena en Marcos (14,22-25) y en Mateo (26,26-29) insinúan la idea de que Jesús, con la última Cena, instituyó una celebración que debe mantener vivo el recuerdo de su muerte redentora. Lucas (22,19) y Pablo (1 Cor 11, 23ss) dicen expresamente que Jesús mismo mandó que sus discípulos continuasen haciendo, en «memoria» (εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν) lo que él había hecho. De la íntima unión entre proclamación y «fracción del pan», bajo la cual hay que entender, sin duda, la celebración eucarística (cf. Hch 2,42; 20,7-11), deducimos que también en la celebración litúrgica de la primitiva Iglesia se solemnizaba el recuerdo de los hechos histórico-salvíficos de Dios, sobre todo —naturalmente— de la pasión y resurrección de Jesús.

β) El culto es, además de una celebración conmemorativa, *un encuentro de la comunidad con Dios.* Del mismo modo que Yahvé se había mostrado a los

[168] G. J. Botterweck, *Der Sabbat im AT:* ThQ 134 (1954) 134-147, 448-457; R. North, *The Derivation of Sabbat:* «Biblica» 36 (1955) 182-201; E. Jenni, *Die theolog. Begründung des Sabbatgebots im AT* (Zurich 1956); W. Eichrodt, *Der Sabbat bei Hesekiel,* en *Lux tua veritas* (Festschr. H. Junker), editado por H. Gross y F. Mussner (Tréveris 1961) 65-74; N. A. Barack, *A History of the Sabbath* (Nueva York 1965); J. H. Meesters, *Op Zoek naar de oorsprong van de Sabbat* (Assen 1966).

[169] Ex 23,14-17; 34,23; Lv 23,4; Dt 16,16.

[170] Este término ha sido introducido en la literatura especializada por G. von Rad, *Das formgeschichtl. Problem des Hexateuch* (Stuttgart 1938 [Theol. Bücherei, 8] Munich 1962) 9-100; cf. C. H. W. Brekelmans, *Het «historische Credo» van Israël,* en *Tijdschr. voor Theol.* (Roma 1963); J. N. M. Wijngaards, *The Formulas of the Deuteronomic Creed* (Tilburgo 1963); L. Rost, *Das kleine Credo und andere Studien zum AT* (Heidelberg 1965) 11-25; H. B. Huffmon, *The Exodus, Sinai and the Credo:* CBQ 27 (1965) 101-113; J. Schreiner, *El desarrollo del «credo» israelita:* «Concilium» 20 (1966) 384-396.

[171] Cf. Sal 22,23-28; 26,12; 35,18; 40,10s y otros.

patriarcas y había tratado con ellos en sitios determinados, que tal vez sirvieron ya a los cananeos y más tarde a las tribus israelitas como lugares de culto, eligió también, en el tiempo anterior a David, un sitio en el que «Yahvé hace memorable su nombre» (*'azkîr:* Ex 20,24), y, finalmente, en tiempo de David, un lugar cultual estable, Sión, en el que «pone la morada de su nombre» y en el que Israel «comerá (los sacrificios) en presencia de Yahvé, su Dios, y se regocijará» (Dt 12,5ss). Aun cuando se diferencien en sus detalles, todas las tradiciones del Pentateuco relatan que Israel, en el Sinaí-Horeb y después en la posterior peregrinación por el desierto, poseyó un santuario móvil en el que Yahvé o su nombre estaban presentes en medio de su pueblo, de modo estable o al menos durante tiempos determinados (cf. Nm 10,35s); sólo Moisés, como mediador de la alianza, tenía acceso inmediato a ese lugar («a la tienda de la reunión»: Ex 33,7-11) o solamente los sacerdotes podían acercarse (al arca: Nm 3,38) [172]. Desde el traslado del arca de la alianza (2 Sm 6), en la que se pensaba que Yahvé tenía su trono (1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2), pero especialmente desde la construcción del templo en tiempos de Salomón, Sión fue el trono y la morada de Yahvé [173].

Participar en el culto del santuario central significa en el AT tanto como «ver el rostro de Yahvé» [174]. Yahvé mismo determina que todos los israelitas adultos deben «presentarse ante su rostro» tres veces al año [175]. Allí, en aquel lugar cultual, recibe el homenaje y los dones de su pueblo. Allí manifiesta su *voluntad por medio de los lectores e intérpretes litúrgicos de la ley, pero también* en oráculos privados. Allí le exponen sus deseos cada una de las personas piadosas.

Israel sabía que en todas partes se puede llegar a Yahvé por medio de la oración y que Yahvé oye a su pueblo y a los particulares por doquier. La idea de que a Yahvé no se le puede adorar fuera de su tierra aparece muy raras veces en el AT y nunca en boca de los piadosos (1 Sm 26,19). Pero, según la concepción del AT, en el culto es donde Dios está más cerca de Israel y de las personas piadosas; por eso, en el culto sobre todo, espera ser escuchado y bendecido (cf. 1 Re 8), y por eso, en el sacrificio, los piadosos se sienten impulsados a manifestar, ante la comunidad reunida, su agradecimiento por los beneficios recibidos. En el NT, Jesús se funda, según parece, en esta ideología cúltica veterotestamentaria, cuando promete a sus discípulos que él estará en medio de ellos siempre que se reúnan (para la oración comunitaria: Mt 18,19s).

[172] En la investigación actual son dudosas las relaciones existentes entre el arca de la alianza y la tienda; cf. J. Scharbert: LThK IX, 1075-1077 (con bibliografía); además, A. Miller: LThK II, 780; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (Munich ²1962) 149-159; J. Dus, en varios artículos: ZAW 72 (1960) 107-134; ThZ 17 (1961) 1-16; 20 (1964) 241-251; VT 13 (1963) 126-132; «Communio Viatorum» 6 (Praga 1963) 61-80; R. Randellini, *La Tenda e l'Arca nella tradizione del VT:* «Studii Bibl. Franc. Liber Annuus» 13 (1962-63) 163-189; G. H. Davies, *The Ark in the Psalms,* en *Promise and Fulfilment* (Homenaje a S. H. Hooke), editado por F. F. Bruce (Edimburgo 1963) 51-61; J. Maier, *Das altisraelit. Ladeheiligtum* (Berlín 1965); S. Lehming, *Erwägungen zur Zelttradition,* en *Gottes Wort und Gottes Land* (véase nota 150), 110-132; B. A. Levine, *The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch:* «Journ. of the Am. Dr. Soc.» 85 (1965) 307-318; M. H. Woudstra, *The Ark of the Covenant* (Filadelfia 1965); J. de Fraine, *La royauté de Yahvé dans les textes concernant l'Arche* (Leiden 1966) 134-149; V. W. Rabe, *The Identity of the Priestly Tabernacle:* «Journ. of Near Eastern Studies» 25 (1966) 132-134.

[173] 1 Re 8,1-11; Is 8,18; 18,7; 24,23; Jl 4,17.21; Sal 9,12; 20,3; 24,7-10; 65,2 y otros; cf. J. Schreiner, *Sion-Jerusalem* (Munich 1963).

[174] Dt 16,16; Is 1,12; Sal 42,3; cf. Fr. Nötscher, «*Das Angesicht Gottes schauen*» *nach bibl. und babylonischer Auffassung* (Würzburgo 1924).

[175] Ex 23,17; 34,23; Dt 16,16.

γ) Pero cuando Israel quiere de verdad por medio de la celebración cultual «lograr la bendición y la justicia del Dios de su salvación» (Sal 24,5; cf. Ex 20,24), debe estar «puro». Por eso el AT unió con el culto la idea de *pureza* [176] y *expiación* [177]. A este fin está ordenado el culto sacrificial. Existen también sacrificios de acción de gracias, o sacrificios relacionados con la alianza, con la consagración del templo y otros. Pero la ley cultual del Pentateuco habla con todo detalle de sacrificios y ofrendas de animales inmolados, en relación con los ritos de expiación. En particular, no está del todo clara la diferencia entre sacrificios por el pecado *(ḥāṭâṭ),* sacrificios expiatorios *('āšām),* holocaustos *('ōlâh),* etcétera [178]. En todo caso, ciertos ritos de sangre, sobre todo la aspersión y la unción del altar y de las personas, desempeñan un papel muy destacado [179]. El AT atribuye a la sangre de los animales inmolados un poder expiatorio y purificador. Según Lv 17,11, Dios prohibía en absoluto comer la sangre de las víctimas, porque se la reservó para sí y la dio luego a Israel «para uso del altar, para expiar por nuestras vidas» [180]. Por lo demás, las disposiciones de la ley ritual levítica se ponen en boca de Dios para expresar la creencia de que el mismo Yahvé, en su amor protector y misericordioso, proporciona a Israel en el culto sacrificial el medio de purificarse de las profanaciones que atentan contra la alianza. No podemos discutir en este lugar qué ideas sobre el pecado, la culpa y la «impureza» se esconden tras estos ritos sacrificiales. En todo caso, Israel cree que por medio de tales ritos cúlticos se pone en un estado en el que se puede atrever a acercarse a Dios. Por eso los individuos se someten a los ritos de expiación exigidos por la ley de la alianza cuando han conculcado sus disposiciones, pero también cuando tienen determinados defectos corporales que se interpretan como signos de la cólera divina y, por tanto, como indicio de algún pecado inconsciente.

Puesto que en el AT, de un modo semejante a como sucede en nuestras «rúbricas», los rituales se reducen a simples indicaciones para la ejecución de la liturgia y a una programación de los textos que se deben recitar, no hay que esperar de ellos consideraciones profundas sobre el sentido de los ritos. Por eso nos equivocaríamos si quisiéramos deducir de las instrucciones rituales del Exodo, Levítico y Números que el AT entendió mágicamente la expiación y la purificación y que tenía una concepción superficial y «cosista» del pecado. El culto expiatorio, trasladando por analogía al AT nuestros conceptos cristianos, no era más que «signo sacramental», símbolo visible de una realidad interior y gratuita, como lo prueban los himnos cultuales, tales como Sal 51,9 y 95,8-11, la llamada

[176] Acerca de los conceptos bíblicos de pureza: F. Hauck y R. Meyer: ThW III, 416-434; J. B. Bauer: *Diccionario de teología bíblica,* 870-874 (con bibliografía).

[177] Acerca de las ideas bíblicas sobre la expiación: L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma 1956); del mismo autor, *Espiazione nell'AT e nel NT:* RivBibl 9 (1961) 289-304; 10 (1962) 3-17; St. Lyonnet, *De notione expiationis:* VD 37 (1959) 336-352; 38 (1960) 65-75, 241-261; L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle* (Montreal-Tournai 1961); más bibliografía en J. B. Bauer: *Diccionario de teología bíblica,* 384-386.

[178] Sobre los sacrificios en el AT: L. Sabourin (véase nota 177); H. Ringgren, *Sacrifice in the Bible* (Londres 1962); L. Siraud, *Sacrifices et Rites sanglants dans l'AT:* «Sciences Ecclésiastiques» 15 (1963) 173-197; R. J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel outside the Levitical Law* (Leiden 1963); R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel* (Munich 1964); R. de Vaux, *Les sacrifices de l'AT* (París 1964).

[179] Cf. Lv 1-9; 12-16; sobre los ritos de sangre: J. Scharbert: LThK II, 538s, y *Diccionario de teología bíblica,* 964-970 (con bibliografía); N. Füglister, *Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963) 77-105; L. Sabourin, *Nefesh, sang et expiation:* «Sc. Eccl.» 18 (1966) 25-46.

[180] J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch* (Stuttgart 1966) 71-75.

«liturgia de entrada» (quienes toman parte en el culto prometen alejar de sí las transgresiones de la alianza [181]) y la abjuración, es decir, la renuncia a los dioses antes de acercarse a Yahvé para rendirle culto [182]. Presupuesto del perdón, de la expiación de la culpa que se esperaba del culto, era, por tanto, la conversión. No debemos sorprendernos de que este presupuesto cayese a veces en el olvido y de que entonces el culto sacrificial corriera peligro de superficializarse. Tampoco la liturgia cristiana está totalmente inmune de este riesgo. Fue el culto expiatorio el que mantuvo viva en el pueblo veterotestamentario la conciencia de que el hombre está continuamente amenazado por el pecado y de que necesita continuamente el perdón misericordioso del Dios de la alianza (cf. Heb 10,3). Los mismos sacerdotes debían someterse a las prácticas expiatorias (Lv 4,1-11,8), y todo el pueblo tomaba conciencia de su dependencia del Dios que perdonaba sus pecados, especialmente el día de la Expiación, cuando el sumo sacerdote, una vez al año, expiaba por sí mismo, por la comunidad presente y por el templo (Lv 16). El NT no rechaza totalmente los ritos purificatorios del AT. María se somete a ellos tras el nacimiento de Jesús (cf. Lc 2,22ss con Lv 12). Jesús manda a los leprosos que ha curado que se presenten a los sacerdotes, de donde se deduce que también él tiene en cuenta los ritos purificatorios prescritos por la ley (cf. Mt 8,4; Mc 1,44; Lc 5,14; 17,14 con Lv 14), e incluso Pablo, que protesta tan decididamente contra la vigencia de la ley ceremonial veterotestamentaria, se somete a las prescripciones rituales correspondientes al voto del nazireato (cf. Hch 21,22-26 con Nm 6).

A la luz del NT, los sacrificios por el pecado, los de reparación y las demás «purificaciones» no eliminan la culpa que pesa sobre el hombre. La eficacia que por institución divina llevaba aneja aquella serie de prescripciones no era más que una primicia de la plenitud de bendición, del poder expiatorio que había de brotar del sacrificio de Jesucristo. Sólo la sangre de Jesús «derramada por los muchos» realiza la «remisión de los pecados» (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν: Mt 26,28; cf. Mc 14,24; Lc 22,19s; 1 Cor 11,24s). Naturalmente, Pablo considera superados también los ritos expiatorios juntamente con toda la ley ritual, pero propiamente no habla de ellos. En cambio, el autor de la carta a los Hebreos les dedica una consideración detallada, especialmente a los sacrificios y al ritual del día de la Expiación. Admite una cierta eficacia purificadora en los medios veterotestamentarios de expiación e incluso emplea para ello el verbo «santificar» (ἁγιάζειν); pero ese santificar no realiza, según él, más que «la purificación de la carne» (τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα); en cambio, la sangre de Jesús realiza la purificación de las «obras de la muerte» y ofrece la posibilidad «de rendir culto al Dios vivo» (lo cual significa aquí claramente un culto digno, del que no eran capaces, a pesar de sus ritos expiatorios, las personas piadosas del AT) (Heb 9,13s). La sangre de los animales que se sacrificaban en la antigua alianza con intención expiatoria no podía hacer desaparecer *la* mancha a la que el NT llama pecado; los ritos de la fiesta de la Expiación servían sólo para «recuerdo de los pecados» (ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν); es decir, lo único que hacían era que Israel tomase una conciencia especialmente aguda de la necesidad de que Dios le perdonara por pura misericordia (10,2s). La «expiación» que Dios

[181] Sal 15; 24,3-6; Is 33,14ss; Miq 6,6ss; cf. Kl. Koch, *Tempeleinlassliturgien und Dekaloge,* en *Studien zur Theol. atl. Überlieferungen,* editado por R. Rendtorff y Kl. Koch (Neukirchen 1961) 45-60.

[182] Gn 35,2ss; Dt 32,15-18; Jos 24,14-20; Jue 5,8; 1 Sm 7,3ss; sobre la «abjuración»: A. Alt, *Wallfahrt von Sichem nach Bethel* (Riga 1938) 218-230 = A. Alt, *Kleine Schriften* I (Munich 1953) 79-88; A. Weiser, *Samuel* (Gotinga 1962) 18-20, 36.

concedía entonces no era propiamente más que promesa del perdón que únicamente el sacrificio expiatorio de Cristo podía realizar y por el que nosotros «hemos sido santificados de una vez para siempre» (ἡγιασμένοι ἐσμὲν... ἐφάπαξ: 10,10). Por eso los medios de purificación previstos por la ley de la antigua alianza no contienen más que «una sombra de los bienes futuros» (10,1).

Ya el AT reconoce que el culto organizado casuísticamente en la ley mosaica tiene una *importancia relativa, limitada en el tiempo,* y que la voluntad salvífica de Dios no se ha maniatado con el ritual. Por eso la religión veterotestamentaria pudo, en el exilio, superar relativamente bien el colapso del culto. Ya se sabía desde siempre que también se podía venerar a Dios sin un culto reglamentado y que Dios concede el perdón también, y precisamente, por el arrepentimiento y la conversión personales [183] o por la mediación extracúltica de un hombre que tiene amistad con Dios [184]. Después del exilio hay hombres —que, por lo demás, se hallan en la tradición levítico-sacerdotal— que expresan la idea de que Dios mismo romperá las barreras del culto israelítico y hará que algún día todos los pueblos le sirvan sin vinculación a un lugar cultual determinado y abolidas todas las prescripciones (Mal 1,11). El autor del cuarto «Canto del Siervo de Yahvé» anuncia que un «siervo» enviado por Dios tomará un día sobre sí la carga de los pecados de los hombres y los expiará (Is 53). Con la llegada del Mesías quedan superados los ritos expiatorios y el culto mismo de la antigua alianza. Ahora ya no tiene ningún valor el culto divino de los samaritanos en el monte Garizim, pero tampoco el culto en el templo de Jerusalén, porque el Padre celestial quiere ser adorado «en espíritu y en verdad» (Jn 4,21-24). Pero el mismo Juan manifiesta, en alusiones muy claras a los sacrificios expiatorios sangrientos del AT, que Cristo murió como cordero sacrificial, ofrecido precisamente por el legítimo sumo sacerdote de los judíos, en analogía con los sacrificios veterotestamentarios: Caifás no sospechó que con la entrega de Jesús a la muerte realizaba el último acto sacrificial válido del sacerdocio veterotestamentario y que el «cordero sacrificial» ofrecido por él sellaba la nueva alianza [185].

c) Los mediadores de la alianza.

Dios se sirve de mediadores humanos para manifestar su voluntad a su aliado, el pueblo de Israel, y para proporcionarle los bienes salvíficos prometidos [186]. La tradición «elohísta» del Pentateuco basa la función mediadora en el hecho de que el pueblo no podría soportar, por causa de su debilidad creatural, el encuentro inmediato con la majestad terrible de Dios. Por ello pone en boca del mismo pueblo el deseo de un mediador; el pueblo se dirige a Moisés con esta súplica: «Habla tú con nosotros, que podemos entenderte; pero que no hable Dios con nosotros, no sea que muramos» (Ex 20,19). La misma tradición des-

[183] 2 Sm 12,13; Sal 51; cf. J. Scharbert: CFT III, 434-444, con copiosa documentación y bibliografía.

[184] Gn 20,3-7; Ex 32,10-14; Nm 12,11-14 y *passim.* Cf. J. Scharbert, *Die Fürbitte in der Theol. des AT:* ThGl 150 (1960) 321-338; J. B. Bauer: *Diccionario de teología bíblica.* 515-517.

[185] M. Miguens, *Salió sangre y agua:* «Studii Biblici Franciscani Liber Annuus» 14 (1963-64) 5-31, ha probado que hay relación ideológica entre Jn 1,29.36; 11,51; 18,13s; 19,34 y las ideas veterotestamentarias y judías sobre el sacrificio expiatorio.

[186] Sobre el concepto de mediador en el AT y en el NT: C. Spicq: *Diccionario de teología bíblica,* 623-631; J. Scharbert, *Heilsmittler,* obra que citaremos de una vez por todas en este apartado (con bibliografía), y *Der Messias im AT und im Judentum,* en *Die religiöse und theol. Bedeutung des AT* (véase nota 135) 47-78.

cribe acertadamente el papel de mediador cuando hace que Jetró diga a Moisés que él debe ser el «portavoz» *(mûl)* que hable a Dios en lugar del pueblo y el que lleve ante Dios sus asuntos *(dᵉbārîm)* (Ex 18,19s). El mediador debe recibir la manifestación de la voluntad de Dios y sus dones y transmitírselos a Israel; pero también debe escuchar los deseos del pueblo y exponérselos a Dios. Tan pronto está en lugar y en favor del pueblo como en lugar y en favor de Dios. Pero, por ser él mismo un miembro del pueblo, su posición de mediador puede dar lugar a conflictos cuando el aliado humano rompe el compromiso y Dios urge las sanciones correspondientes. Debe entonces entregar a su pueblo a la cólera de Yahvé o declararse solidario con el pueblo y oponerse a la cólera de Dios aun con riesgo de atraer sobre sí la indignación divina. El AT le atribuye precisamente como su deber más grave, al que no se puede sustraer sin hacerse culpable, «el de construir un muro, y mantenerse en la brecha ante mí para proteger la tierra e impedir que yo la destruya» (Ez 22,30; cf. 13,5). Según eso, la tarea más importante de los mediadores de la salvación es abogar por el pueblo culpable: así deben «justificar» *(hiṣdîḳ;* cf. Is 53,11; Dn 12,3) a los pecadores. Junto con la transmisión de la voluntad de Dios a su pueblo y a sus contemporáneos, o viceversa, con la comunicación de los asuntos humanos a Dios, junto con la intercesión y la expiación, el AT considera también como hechos salvíficos, que Dios realiza a través de mediadores humanos y de los órganos de la alianza, la dirección sabia y poderosa y especialmente la salvación del pueblo de manos de los enemigos exteriores. Mientras en los tiempos primitivos de Israel todas las tareas del mediador estaban unidas en la persona de un solo hombre, sobre todo en Moisés, desde el tiempo de los reyes tuvo lugar un paulatino desdoblamiento de las funciones del mediador y, a la vez, un debilitamiento de su figura. Así, se pueden distinguir varias «funciones» u «órganos» a los cuales se confiaba el encargo de velar por la alianza entre Yahvé e Israel.

α) Los *carismáticos* de los primeros tiempos (Moisés, Josué, los Jueces, Samuel) y los *profetas* quedan perfectamente englobados bajo la expresión «hombres de Dios» [187], tomada del mismo AT. Son hombres a los que Yahvé llama de en medio de su pueblo, a veces con gran resistencia por su parte [188], para que, en situaciones críticas —de peligro ante los enemigos o ante la mentalidad pagana—, poseídos de su espíritu, sean salvadores de Israel y de la alianza de Dios. Mientras la misión de la vida de Josué y de los Jueces del AT es ante todo la de salvar al pueblo de la opresión de los enemigos, los profetas son salvadores de las bases espirituales de la alianza, de la religión de la alianza; pero son también, con su intercesión, salvadores de Israel ante la cólera divina.

Todas las funciones del mediador se unen en la persona de *Moisés*. Es salvador de la esclavitud (Ex 3,10) y de la opresión de los enemigos (Ex 17,8-13), es poderoso y humilde conductor de su pueblo (cf. Nm 12,3). Transmite la voluntad de Dios (Ex 24,3) y la impone como legislador y juez (Ex 18). Ejercita el oficio sacerdotal (Ex 24,8). Expone a Dios los deseos de su pueblo y no teme luchar con Dios en apasionada intercesión ni hacerle a veces amargas recriminaciones con una franqueza que nos sorprende [189]. Así, se convierte en salvador de su pueblo ante el juicio de la cólera de Yahvé, y, poniéndose en lugar del pueblo, toma sobre sí la cólera de Yahvé —al menos según el testimonio del Deuteronomio [190]—, y adopta así totalmente los rasgos de un *redentor*. Dt 34,10s resume

[187] Cf. Dt 33,1; Jos 14,6; 1 Sm 2,27; 9,6ss; 1 Re 13,1 y otros.
[188] Ex 4,1.10.13; Jr 1,4-7; Jon 1.
[189] Ex 5,22s; 32,31s; 33,12-17; Nm 11,11ss; acerca de Moisés, véase anteriormente, pp. 840ss.
[190] Dt 1,37; 3,26; 4,21.

el relevante papel mediador de Moisés con estas palabras: «No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, a quien Yahvé trataba *(yᵉdāʿô)* cara a cara, a quien Yahvé mandó realizar señales y prodigios».

Sólo *Samuel* se aproxima a Moisés, puesto que también él reúne en sí las funciones de salvador, juez, mensajero de la voluntad divina, sacerdote e intercesor [191]. Josué aparece todavía como mediador en la renovación de la alianza en Siquén (Jos 24), pero en las demás ocasiones figura principalmente como celador de la ley de la alianza (8,30ss; 24,26), salvador de la opresión de los enemigos y guía hacia la tierra prometida. También los *Jueces* hacen de celadores de la ley, pero su calidad de salvadores apenas se refiere a todo el pueblo, sino solamente a alguna tribu en particular o a algunos grupos de tribus.

Cuando el Moisés deuteronomista anuncia un *profeta* futuro, en cuya boca pondrá Yahvé también sus palabras y a quien Israel deberá escuchar (Dt 18, 15-19), hace referencia a la función que más tarde ejercerán los Nebiim, los profetas. Su misión no es en absoluto guiar al pueblo con poder y salvarle del poder de los enemigos —es verdad que en ocasiones intervienen también muy decisivamente en la política, pero sólo para apoyar o espolear a los jefes políticos— [192], sino particularmente la de anunciar la voluntad de Yahvé y recordar al pueblo las obligaciones de la alianza. En tiempo de los reyes, al ser amenazada la alianza por el sincretismo, actúan preferentemente como censores y anunciadores de juicio. Por el contrario, en el exilio y después de él, cuando el pueblo corría el peligro de disolverse bajo el peso de la cólera divina, se comportan como transmisores de la voluntad salvífica divina. Frecuentemente actúan como intercesores en favor de Israel ante Yahvé y no desisten de esa tarea sin más ni más [193].

Hacia el final de la época veterotestamentaria, cuando la religión de la alianza degenera cada vez más en una religión de la ley, Dios quita a Israel la profecía (cf. 1 Mac 9,27). Pero ya antes se empezó a temer que Dios pudiera privar totalmente a su pueblo de la inspiración profética, y los tiempos en los que el pueblo no se podía dirigir a los profetas para conocer la voluntad de Dios y conseguir su intercesión, fueron tenidos por tiempos especialmente calamitosos [194]. Confiando en la promesa de Dt 18,15-19, se esperaba, sin embargo, que Yahvé enviaría nuevos profetas (1 Mac 4,46; 14,41) o incluso a los profetas famosos del pasado (Mal 3,23; Eclo 48,10). En tiempo de Jesús esta esperanza experimenta una reactivación especial en relación con el movimiento mesiánico, puesto que se esperaba un profeta que preparase el camino al Mesías, fundándose tal vez en que también la monarquía veterotestamentaria había sido legitimada por un profeta, es decir, por Samuel (1 Sm 8), y en que un profeta había ungido a David, antecesor del Mesías (1 Sm 16,13).

β) Los *sacerdotes* son, en los estratos más antiguos de la tradición, transmisores de la voluntad de Dios por medio de sortilegios [195]. En cambio, el culto

[191] Cf. anteriormente, pp. 845s.

[192] Cf. Jue 4 (la profetisa Débora); 1 Re 1,11 (intervenciones de Natán en las luchas sucesorias); 11,29-39 (Ajías de Silo y Jeroboán); 2 Re 9,1-15 (Eliseo y Jehú); Is 20 y Jr 27,1-11 (intervenciones de profetas en las negociaciones con los jefes extranjeros).

[193] 1 Sm 7,6-9; 12,19-23; 1 Re 17,20; Ez 9,8; 11,13; Am 7,2s.5s. Aunque Yahvé no atiende la oración de intercesión de Jeremías (Jr 7,16; 11,14; 14,11s; 15,1), el profeta no cesa de interceder por el pueblo: 15,11; 17,16; 18,20; 21,2; 27,18; 37,3s; 42,1-4.

[194] Ez 7,26; Am 8,12; Zac 13,2s; Sal 74,9; Lam 2,9.

[195] En todo caso, los Urim y los Tummim del efod son sortilegios de los que sólo los sacerdotes pueden disponer: Ex 28,30; Nm 27,21; 1 Sm 23,9. Sobre la historia

sacrificial no parece haber sido su tarea principal, según los textos más antiguos e incluso según el mismo Deuteronomio. De todos modos, son los que cuidan de los santuarios y vigilan la realización del culto (1 Sm 1-4). Como encargados del arca de la alianza, están especialmente cerca de Yahvé. La ley cultual de los libros del Exodo, Levítico y Números les asigna el culto, y en relación con él, la función de intercesores cúlticos en la *expiación*. Deben realizar ritos expiatorios por sí mismos [196]; pero sus conciudadanos no pueden alcanzar la expiación cultual sin su cooperación [197]. Se duda de si los sacerdotes ocupaban, ya en tiempos de los reyes, este lugar destacado en el culto. Según el Deuteronomio y otros escritos posteriores del tiempo de los reyes, parece que entonces eran considerados ante todo como *celadores* e *intérpretes de la ley* y como *jueces* [198]. De todos modos, después del exilio desempeñan ambas funciones: la de celadores de la ley y la de mediadores cúlticos, ambas del mismo nivel; ahora, sin embargo, deben asumir también tareas políticas: la dirección de la comunidad, su representación frente a las autoridades de los Estados paganos e incluso, en tiempo de los Macabeos y de los Asmoneos, el puesto de jefes del pueblo, que entonces había logrado momentáneamente la independencia. Según el ritual levítico, los sacerdotes no llevan a cabo ritos cultuales de expiación más que en favor de miembros aislados de la comunidad, y sólo el sumo sacerdote aparece, una vez al año, como mediador de expiación en favor de todo el pueblo (en el rito del día de la Expiación) (Lv 16). Llama la atención lo poco que se habla de la oración y de la intercesión de los sacerdotes en favor del pueblo. Aparte del ritual de expiación, sólo se menciona como función propia del mediador la de *bendecir al pueblo* (Dt 10,8; Eclo 50,20s), y para ello el ritual prevé una fórmula litúrgica especialmente solemne (Nm 6,23-26). Pero las narraciones de los episodios de Aarón y de su nieto Fineés (Nm 17,10-13; 25,7-13) muestran que también se podía atribuir a los sacerdotes el *alejar del pueblo el juicio*. Así, lo mismo que Moisés (cf. Sal 106,23) y los profetas (Ez 22,30), los sacerdotes se colocan «en la brecha» y «obtienen el perdón para los hijos de Israel» (Eclo 45,23). Como *ungido* [199], el sacerdote, y especialmente el sumo sacerdote, está muy cerca de Dios; por la unción está «consagrado a Yahvé» (Ex 28,36; 39,30; Lv 21,6); es también, por otra parte, representante del pueblo; más aún: la tribu sacerdotal vale de rescate por todos los primogénitos (yo, Yahvé, «he elegido a los levitas de entre todos los demás hijos de Israel, en lugar de todos los primogénitos... Los levitas serán, pues, para mí porque todo primogénito me pertenece») por el hecho de que Yahvé perdonó a los primogénitos israelitas cuando hirió a los egipcios (Nm 3,12s). Esta idea de *vicariedad* no alcanzó en el AT gran resonancia. La idea de un Mesías-sacerdote de la tribu de Leví o de la familia de Sadoc que habría de venir al fin de los tiempos pertenece solamente a la literatura judía extracanónica [200]. Sal 110,4 no tiene nada que ver con esto, sino que procede de una ideología anterior, del tiempo de los reyes.

γ) El *rey* representa en la tierra la soberanía, la justicia y la voluntad sal-

del sacerdocio veterotestamentario: A. H. J. Gunneweg (véase nota 29, con más bibliografía).

[196] Lv 4,3-7; 9,7; 16,6-14.

[197] Lv 4.31; 5; 12,8; 14,18ss.29ss; Nm 6,11 y *passim*.

[198] Dt 17,8-13; 21,5; 24,8; 31,9s; 2 Cr 19,8.

[199] Ex 28,41; 29,7; 30,30; 40,13ss; Lv 4,3; Zac 4,14.

[200] Esta literatura puede, ciertamente, fundarse en Zac 3s; cf. K. Schubert, *Der atl. Hintergrund der Vorstellung von den beiden Messiassen von Chirbert Qumran:* «Judaica» 12 (1956) 24-28; A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Assen 1957) 226-247.

vífica de Yahvé [201]. Como ungido [202], está cerca de Dios y lleno de su espíritu. Pero ha sido tomado del pueblo y elegido sólo por causa del pueblo para comunicarle paz, seguridad y bendición [203], por lo que es responsable de Israel y debe interceder por él vicariamente ante Yahvé (1 Re 8,22-53). Por eso el rey realiza un oficio sacerdotal al ofrecer el sacrificio y bendecir al pueblo [204]. Así, el rey llega a asumir tareas que son propiamente de mediador. Debe ser mediador de la bendición para Israel, e incluso la personificación de la bendición divina en la tierra (2 Sm 23,3s; Sal 21,7). Por esta función de mediador de la bendición se convierte él mismo en destinatario de una promesa especial (2 Sm 7), y su íntima relación con Yahvé se presenta, igualmente, como una alianza entre Dios y el fundador de la dinastía [205].

Pero, en realidad, la monarquía no cumplió de forma duradera su función de mediadora de la bendición ni en el reino de Israel, en el Norte, ni en Judá. Por el contrario, los reyes se hicieron mediadores de la maldición, porque rompieron la alianza con Yahvé y dieron entrada en la tierra a la corrupción pagana. «Llevaron a Israel al pecado» y, por ello, fueron los culpables de ambos reinos [206].

Sin embargo, Dios no rechazó por completo a la dinastía davídica, sino que quiso seguir siendo fiel a las promesas hechas a David. Por eso hace que la esperanza de los piadosos se dirija, por medio de los salmistas y profetas, a un «ungido» (*māšî^aḥ*; LXX: χριστός) futuro, a quien él hará surgir, algún día, de la familia de David. Los rasgos predominantes de este *Mesías* en el AT son los de rey y salvador que administra justicia en Israel y juzga a los malhechores y a los enemigos del pueblo de la alianza [207]. Como descendiente de David, es sucesor legítimo del rey-sacerdote Melquisedec y, por tanto, es también sacerdote (Sal 110,4) [208]. Como portador de una salvación sin límites, es, por lo menos, signo del perdón, aun cuando el AT no le atribuya expresamente una función expiatoria. Aunque algunos exegetas quieren descubrir en el Siervo doliente de Is 53 —e incluso en el «traspasado» de Zac 12,10— rasgos regios, sin embargo, la idea del Mesías davídico que sufre y que expía por medio de sus sufrimientos es tan extraña al AT como a los escritos extracanónicos del judaísmo del tiempo de Jesús.

δ) El *mediador doliente* desempeña, según el AT, cierto papel en el plan salvífico de Dios ya desde los tiempos más antiguos. Pero lo que ocupa el primer plano es la idea de que Dios permite el sufrimiento de sus elegidos sin que esto tenga un especial significado salvífico o una función vicaria. Moisés, Jeremías y muchos otros piadosos deben cargar con sufrimientos, oposiciones, incomprensiones y persecuciones porque los hombres ponen resistencia a su actuación o no quieren reconocer su misión divina [209].

Pero los profetas Oseas y Ezequiel deben aceptar de la mano de Yahvé el

[201] Sal 2,2.6; 21,6s; 72,2; 101; 110,1.
[202] 1 Sm 2,10; 12,5; 16,6; 24,7; 26,23; 2 Sm 1,16; Hab 3,13; Sal 2,2; 89,39; 132,10.
[203] 2 Sm 7,10; 23,4; 1 Re 10,9; Sal 21,7.
[204] 2 Sm 6,1-14; 24,25; 1 Re 3,4.15; 8,14.55; 9,25.
[205] Con la excepción de 2 Sm 23,5, sólo en pasajes tardíos, como Jr 33,21s; Sal 89, 4.29; Eclo 45,25, se llama «alianza» a la relación entre Yahvé y David.
[206] Cf. anteriormente, pp. 851s.
[207] Sal 2; 72; 110; 132; Is 9,5s; Jr 23,5s; Miq 5,3ss; Zac 9,9s; los textos veterotestamentarios importantes desde el punto de vista mesiánico han sido reunidos por P. Heinisch, *Christus der Erlöser im AT* (Graz 1955).
[208] Cf. anteriormente, pp. 833, 837 y 849s.
[209] Más detalles sobre ello: J. Scharbert, *Der Schmerz im AT* (Bonn 1955) 142-145, 159-164.

sufrimiento, porque dicho sufrimiento debe ponerse al servicio de su predicación. Oseas debe experimentar amargas desilusiones en su matrimonio (Os 1-3) para dar a entender con ello a su pueblo, con el mayor énfasis posible, hasta qué punto Yahvé está desilusionado de la infidelidad de Israel. Ezequiel debe aceptar la muerte de su esposa, extremadamente dolorosa, porque su desgracia debe ser un signo de la desgracia que experimentará el pueblo infiel (Ez 24,16ss).

Sólo a partir del exilio se habla en Israel de un *mediador que expía vicariamente por medio de sus sufrimientos*. El misterioso «siervo» de los llamados cantos del Siervo de Yahvé [210] personifica la alianza de Dios: por eso él mismo se llama «alianza del pueblo» (Is 42,6). Abrirá los ojos de su pueblo ciego y liberará a los cautivos (Is 42,7), restablecerá a Israel, que está disperso y sufre bajo el castigo (Is 49,6). Pero su misión se extiende más allá de Israel: es luz para los paganos y mediador de la salvación hasta los confines de la tierra (Is 49,6). De este modo es mediador de la salvación de la alianza para «los muchos», y precisamente lo es porque, con su sufrimiento vicario, toma sobre sí las culpas y calamidades que ellos habían merecido (Is 53,4.6.10ss). Yahvé le ha impuesto este oficio expiatorio de mediador: la misma voluntad salvífica de Dios lo ha otorgado a los pecadores. Aquellos en cuyo provecho se realiza su obra expiatoria reconocen ulteriormente su misión, se confiesan cómplices de sus sufrimientos y manifiestan, al menos ahora, su solidaridad con él (Is 53,1-9).

En el no menos misterioso «traspasado» [211] de Zac 12,10 no se menciona expresamente la idea de expiación, pero se deduce del contexto con suficiente claridad. Un destacado hombre piadoso es ajusticiado sin que precedentemente se le haya acusado: es evidente la semejanza con el rechazo y la condena del «siervo» de Is 53. Pero ulteriormente Yahvé «derramará sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de gracia y de oración», y entonces habrá una gran lamentación por el «traspasado». La consecuencia de esta lamentación es que el juicio de Dios, comenzado ya contra los gentiles, contra Jerusalén y sus habitantes, se suspende, e Israel es salvado. El contexto se puede explicar así: Yahvé quiere castigar a la humanidad pecadora e incluir en el castigo a Israel. Por su alianza con este pueblo concede, sin embargo, al resto de Israel la oportunidad de adherirse a un inocente, de cuya muerte el pueblo era cómplice, estimulándole con su gracia a hacer una lamentación penitente por el muerto. El resto de Israel acepta este ofrecimiento, y Yahvé retira su sentencia en consideración a los méritos del muerto. En todo caso, la pasión y la muerte de una persona piadosa, unidas a la ulterior adhesión de los pecadores a él, son decisivas, también aquí, para el perdón y la salvación.

Quizá bajo el influjo de estas dos imágenes de un mediador sufriente, los mártires del tiempo posexílico tardío, perseguidos por su fe en Yahvé y expuestos a perder su vida, interpretaron su sufrimiento y su martirio como sufrimientos vicarios de expiación. Así, los jóvenes metidos en el horno encendido piden a Dios que tenga a bien aceptar su muerte como sacrificio expiatorio por su comunidad (Dn 3,39s), y los mártires macabeos esperan que sus sufrimientos «aplacarán la cólera del Todopoderoso» que se había abatido sobre todo el pueblo (2 Mac 7,37s).

Como puede verse, la idea de mediador ha tenido en el AT un desarrollo largo y complicado y ha recibido múltiples formas. Pero la misión de los mediadores es siempre obra de Dios. El poder de bendición que procede de ellos

[210] Is 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12. Sobre el «Siervo de Yahvé», véase nota 123.
[211] Véase nota 123.

para Israel o para sus miembros no es un «efluvio» mágico, sino el «espíritu» que el mismo Dios les ha otorgado. Es interesante la observación de que los grandes mediadores de la alianza de la época primitiva de Israel y la mayor parte de los profetas hasta Ezequiel fueron conscientes de su papel de mediadores, es decir, de elegidos, a los que Dios ha sacado del pueblo y ha colocado entre sí y sus compatriotas: por eso no emplean en el anuncio de la voluntad de Dios o en la oración la forma «nosotros»; eso significa que no se colocan sin más en pie de igualdad con su pueblo. Consecuentemente, al hablar al pueblo distinguen entre «yo» y «vosotros», y análogamente en la oración de intercesión, entre «yo» y «ellos» o «él» (el pueblo). Sólo cuando el ministerio de mediador de la alianza se perfila más, cuando ya queda atrás el tiempo de los «hombres de Dios» verdaderamente extraordinarios, el profeta, el sacerdote o el rey, «al orar», se incluyen en el pueblo con un colectivo «nosotros» y confiesan también «nuestros» pecados. La fórmula «nosotros confesamos nuestros pecados» aparece regularmente sólo desde Jeremías; desde entonces esta fórmula es parte obligada de la oración judía aun en boca de hombres piadosos destacados [212].

Solamente con *Jesús* llega el mediador que consciente y vigorosamente distingue entre el «yo» y el «vosotros» y se sabe situado entre el Padre y los hombres [213]. En él convergen todas las líneas evolutivas de la idea de vicariedad y mediación. El es el único mediador de la alianza que une en sí las funciones de celador de la ley, mensajero de la voluntad divina, jefe del pueblo, rey, intercesor, sacerdote y siervo sufriente, de salvador y expiador. De él dice el NT: él es el mediador de una alianza «mejor» y «nueva» (Heb 8,6; 9,15; 12,24), «el único mediador (εἷς μεσίτης) entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1 Tim 2,5s).

d) El pueblo de la alianza.

El pueblo de Israel es para el AT el aliado de Yahvé [214]. Dios eligió a los patriarcas y estableció una alianza ya con Abrahán pensando en el pueblo de Israel y en orden a la alianza del Sinaí. Es dudoso para los historiadores, y difícilmente podrá explicarse del todo, dónde y cómo pudo resultar el pueblo histórico de Israel de la unión de tribus y grupos emparentados sociológica, lingüística, cultural y religiosamente, pero independientes en sus orígenes. La tradición histórico-salvífica del AT afirma, sin embargo, que Israel se constituyó en pueblo por la elección divina y por la alianza en el Sinaí-Horeb; allí se constituyó en «pueblo de Yahvé».

El objetivo de la alianza divina es, en último término, la salvación de cada uno de los miembros de este pueblo. Según la fe del AT, el pueblo es objeto inmediato de la acción salvífica de Dios; pero el individuo, por su pertenencia a Israel, espera conseguir bendición, vida larga y feliz, la benevolencia de Yah-

[212] Más detalles sobre el yo y el nosotros en la intercesión: J. Scharbert, «*Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter*»: BZ NF 2 (1958) 14-26; del mismo autor, *Die Fürbitte in der Theol. des AT:* ThGl 50 (1960) 321-338.

[213] Cf. Mt 7,11.21; 10,37-40; 11,25s.28; 18,10.14.35; 21,24; Mc 11,25s; Lc 22,29; 24,49; Jn 6,32; 15; 17 y otros muchos. Solamente en Jn 4,22 se incluye Jesús con su pueblo mediante un «nosotros», porque se quiere distinguir claramente, con su pueblo, de los no judíos.

[214] Sobre el concepto de pueblo de Dios en el AT, véase J. Scharbert: *Diccionario de teología bíblica*, 861-870 (con abundante documentación y bibliografía); del mismo autor, *Heilsmittler*, 300-308.

vé; en una palabra: lo que el AT llama *šālôm* [215]. Sólo a través del pueblo, por su pertenencia a Israel, puede el individuo esperar bendición, salvación y acceso a Dios. Pueblo y miembros forman una unidad orgánica. Todos los miembros están unidos por la *solidaridad* en la sangre, el pensamiento, la voluntad, las leyes, la moral, los usos y el derecho, pero sobre todo en el culto y en el reconocimiento de Yahvé como Dios de la alianza.

Por lo general, al pueblo pertenece quien desciende, según la sangre, de los que recibieron la promesa: Abrahán o Jacob-Israel. Pero no por el hecho de descender de los patriarcas participan ya todos en la promesa y en la bendición; es más: hay quienes sin pertenecer a la «descendencia de Abrahán» pueden heredar la promesa y recibir la bendición. Así, pues, a la descendencia hay que añadir otras características constitutivas de la pertenencia a Israel. Una de ellas es la *circuncisión,* signo de la alianza que significa reconocimiento de Yahvé y distingue al miembro perteneciente al pueblo de la alianza (Gn 17,10-14; Jos 5,2-9).

Otro signo externo de la pertenencia a Israel es la participación en el culto y la observancia de las normas cultuales: el israelita guarda el sábado (Ex 31, 13-17), se abstiene de determinados manjares (Lv 11; 17,10-14), celebra solemnemente con todo el pueblo las grandes fiestas anuales [216] y observa las normas de pureza (Lv 12-15). Quien no observa este orden cultual es «apartado *(nikrat)* de Israel» [217]. Pero estos signos externos deben completarse con la *fidelidad* a Yahvé y a su alianza, compendiada en la «ley fundamental» de Israel, el decálogo (Ex 20,1-17; Dt 5,1-21) y la llamada *šᵉmaʿ* (Dt 6,4s). Todas estas condiciones exteriores e interiores hacen de los que las cumplen, de todos ellos en conjunto, un «pueblo santo» [218], y de cada uno de ellos en particular hace «santos» [219]. Quien rompe la alianza de Dios y actúa contra el orden establecido por ella es, a pesar de descender de Abrahán, un «hijo de Canaán», prototipo de toda depravación (Dn 13,56).

Israel no es mera comunidad de sangre; es una comunidad de fe. Por eso pueden también incorporarse a él otras personas que no desciendan de Abrahán si se circuncidan, aceptan la ley cultual y se adhieren a Yahvé [220]. Ello implica el que jurídicamente sean descendientes de Abrahán e hijos adoptivos de los que recibieron la promesa.

Finalmente, *Israel* aparece en el AT como *mediador salvífico de los pueblos paganos.* Ya la promesa hecha a Abrahán en Gn 12,1ss, con sus paralelos, anuncia que todos los pueblos de la tierra alcanzarán la bendición al adherirse a Abrahán y a su «descendencia». Yahvé colma a los que reciben su promesa con tal plenitud de bendición que también los extranjeros aspiran a participar de esa bendición. Por tanto, los que han recibido las promesas, Abrahán y su «descendencia» —es decir, el pueblo de Israel—, deben ser entre los pueblos un signo de la voluntad salvífica de Dios para despertar en los paganos el deseo de participar en esta plenitud de bendición. Esta bendición se les promete con la condición de que reconozcan a los que recibieron la promesa como «benditos de Yahvé» y manifiesten su solidaridad con ellos.

[215] Esto lo demuestran, sobre todo, las promesas de bendición de Lv 26 y Dt 28.
[216] Ex 23,17; 34,23; Dt 15,16.
[217] Gn 17,14; Ex 12,15.19; 30,33.38; 31,14; Lv 7,20; 17,4.9.14; 22,3; 23,29; Nm 9,13 y otros.
[218] Ex 19,6; Nm 16,3; Dt 7,6; 14,2; 26,19; 28,9.
[219] Cf. Nm 10,29-32; Dt 23,8s; Jdt 14,10.
[220] Cf. nota anterior.

El AT narra cómo individuos o grupos enteros buscan y encuentran la unión con Israel: la multitud abigarrada que se unió al pueblo en la salida de Egipto (Ex 12,38), Jobab (Nm 10,29-32), la familia de Rajab (Jos 6,25) y los gabaonitas (Jos 9). El arameo Naamán experimenta la ayuda de Yahvé por dirigirse a un profeta israelita (2 Re 5). Salomón supone que los paganos que oyen los hechos salvíficos de Yahvé para con Israel vienen al templo de Jerusalén y son allí objeto de la misericordia de Yahvé (1 Re 8,41ss); incluso el cronista, muy reservado en lo referente a los paganos, transcribe sin reparos, de la fuente con la que trabaja, la oración de intercesión de Salomón por los paganos (2 Cr 6,32s). El cusita Ebedmélec es salvado por Yahvé de la catástrofe de Jerusalén por haber reconocido a Jeremías (Jr 38,7-13; 39,15-18). El amonita Ajior reconoce los hechos portentosos de Yahvé para con Israel y por ello es recibido en la comunidad judía [221].

Toda una serie de pasajes proféticos prometen tal plenitud de bendición de Yahvé sobre Israel, que los pueblos paganos desearán que se les haga partícipes de la salvación de Israel. Isaías (2,2ss) y Miqueas (4,1ss) ven ya a los paganos peregrinando en masa hacia Sión para buscar la salvación en «el Dios de Jacob». Incluso los dos pueblos que habían causado tan amargos sufrimientos a Israel, los egipcios y los asirios, unidos un día a Israel, se volverán a Yahvé y alcanzarán tal plenitud de bendición que, en cierto modo, ellos mismos serán «bendición» personificada (Is 19,18-25). Jeremías ve aproximarse el cumplimiento de la promesa de Abrahán y la transfiere expresamente a Israel: «Se bendecirán en ti las naciones» (Jr 4,2). Llegará un día en que los pueblos rivalizarán por colmar a Israel con todo tipo de tesoros y por rendir homenaje a su Dios como a rey, para escapar del juicio (Is 60,1-12). El autor de Zac 8,23 dice muy concisa y drásticamente: «En aquellos días diez hombres de todas las lenguas de las naciones asirán por la orla del manto a un judío diciendo: Queremos ir con vosotros porque hemos oído decir que Dios está con vosotros».

La estrechez nacional de miras quedaba así fundamentalmente superada al admitir para los paganos —aun cuando todavía sólo por mediación de Israel— la posibilidad de alcanzar la salvación prometida a Israel y de encontrar la misericordia de Yahvé. El AT tiene también la creencia de que la pertenencia al pueblo y el ser descendiente de Abrahán no garantizan, por sí solos, la salvación y la benevolencia de Yahvé. Sólo un *resto* [222] de Israel llegará a heredar las promesas: aquella parte que responde real e interiormente a las exigencias de la alianza y que está preparada para cumplir las exigencias de conversión de los profetas. Este «resto» se convirtió, finalmente, en la célula germinal del nuevo pueblo de la alianza [223], cuyo principio de unidad ya no es la sangre ni la circuncisión, sino la fe y la adhesión al «descendiente» de Abrahán, a quien se refería la promesa. Es verdad que Pablo cree que con la fundación del nuevo Israel espiritual, del nuevo pueblo de Dios, en el que no hay ninguna diferencia entre judíos y no judíos, el «Israel según la carne» no ha perdido todavía com-

[221] Jdt 5,5-21; 6,2-21; 14,6-10.

[222] Véase nota 110.

[223] Sobre el concepto de pueblo de Dios en el NT: N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (Oslo 1941); R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* (Friburgo de Br. 1961), especialmente 133-140; V. Warnach: *Diccionario de teología bíblica,* 477-499; W. Trilling, *Das wahre Israel* (Munich ²1964); W. Gutbrod: ThW III, 356-394; H. Strathmann: ThW IV, 29-57; G. Richter: CFT II, 398-414; B. J. Meyer, *Jesus and the Remnant of Israel:* JBL 84 (1965) 128-130; H. Schlier, *Das Mysterium Israels,* en *Die religiöse und theol. Bedeutung des AT* (cf. n. 135) 163-191.

pletamente la promesa (Rom 9ss) Un día Dios le dará, también a él, la salvación mesiánica, pero sólo cuando reconozca, como los paganos, que Jesús es el «bendito» que realiza la voluntad salvífica de Dios Pablo afirma que no se cansará de proclamar ante los judíos sus éxitos entre los paganos y la obra salvífica de Dios en ellos, para así «despertar celos en mi carne», es decir, en sus compatriotas, «y (al menos) salvar a algunos de entre ellos» (Rom 11,14)

Ya en tiempos de Jesús y de los apóstoles se cumplieron, por lo demás, los vaticinios proféticos de un «resto», pues algunos «elegidos» de Israel se adhirieron ya entonces al Mesías, y como en tiempos de Elías hubo siete mil hombres que permanecieron fieles a Dios, «del mismo modo también en el tiempo presente subsiste un resto elegido por gracia» (λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος) (Rom 11,1-15)

La idea de vicariedad, que algunos exegetas creen encontrar en Ex 19,6 e Is 61,1 [224], no está justificada con seguridad ni en el AT ni en el NT en lo tocante a la relación entre el pueblo de Dios y los paganos [225] Israel no representa a los paganos ante Dios, sino que es un signo de Dios entre los paganos, signo que éstos deben reconocer y al cual deben adherirse si ellos mismos quieren alcanzar la salvación

JOSEF SCHARBERT

BIBLIOGRAFIA

I HERMENEUTICA, TIPOLOGIA

Alonso Schokel, L , *La palabra inspirada* (Barcelona ²1969)
Amsler, S , *L'Ancien Testament dans l'Église Essai d'hermeneutique chrétienne* (Neuchâtel 1960)
Boman, Th , *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Gotinga ⁴1965, trad española *Pensamiento bíblico y pensamiento griego,* Cristiandad, Madrid 1977)
Fror, K , *Wege zur Schriftauslegung* (Dusseldorf 1965)
Grelot, P , *Sens Chrétien de l'Ancien Testament* (Tournai 1962, trad española *Sentido cristiano del Antiguo Testamento,* Bilbao 1967)
— *La Bible, parole de Dieu* (Tournai 1965, trad española *La Biblia, palabra de Dios,* Barcelona 1967)
Kruse, H , *Die Heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre* (Paderborn 1964)
Larcher, C , *L'actualite chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament* (París 1962)
Lohfink, N , *Das Siegeslied am Schilfmeer Christliche Auseinandersetzungen mit dem AT* (Francfort 1965)
Loretz, O , *Die Wahrheit der Bibel* (Friburgo de Br 1964)
Lubac, H de, y Balthasar, H U v , *Der geistige Sinn der Schrift* (Einsiedeln 1952)
Marlé, R , *El problema teológico de la hermeneutica* (Madrid 1965)

[224] H Junker TThZ 56 (1947) 10 15, M Noth, ATD, *ad locum*
[225] Cf W Moran, *A Kingdom of Priests,* en *The Bible in Current Cath Thought,* editado por J L McKenzie (Nueva York 1962) 7 20, G Fohrer, *Priesterliches Konigtum* ThZ 19 (1963) 359 362 Acerca de 1 Pe 2,5 9, cf K H Schelkle, *Die Petrusbriefe Der Judasbrief* (Friburgo ²1964), *ad locum*

Mildenberger, F, *Gottes Tat im Wort Erwagungen zur atl Hermeneutik als Frage nach der Einheit der Testamente* (Gutersloh 1964)
Robinson, J M, y Cobb, J B, *Die neue Hermeneutik* (Zurich 1965)
Scharbert, J, *Einfuhrung in die Heilige Schrift* (Aschaffenburg ³1965), *Das Sachbuch zur Bibel* (Wurzburgo 1965)
Schildenberger, J, *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg 1950)
Smart, J D, *Hermeneutische Probleme der Schriftauslegung* (Heidelberg 1965)
Tresmontant, Cl, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* (Madrid 1962)
Westermann, Cl (ed), *Probleme atl Hermeneutik* (Munich ²1963)

II HISTORIA DE ISRAEL

Abel, F M, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe,* 2 vols (París 1952)
Albright, W F, *De la Edad de Piedra al cristianismo* (Santander 1959)
Beek, M A, *Geschichte Israels von Abraham bis Bar Kochba* (Stuttgart 1961)
— *Auf den Wegen und Spuren des Alten Testaments* (Tubinga 1961)
Bright, J A, *La historia de Israel* (Bilbao 1966)
Ehrlich, E L, *Geschichte Israels von den Anfangen bis zur Zerstorung des Tempels (70 n Chr,* Berlín 1958)
Heinisch, P, *Geschichte des Alten Testaments* (Bonn 1950)
Neher, A, *Histoire biblique du peuple d'Israel* (París 1962)
Noth, M, *Historia de Israel* (Barcelona 1961)
Reicke Bo, *Neutestamentliche Zeitgeschichte Die biblische Welt 500 v Chr bis 100 n Chr* (Berlín 1965)
Ricciotti, G, *Historia de Israel,* 2 vols (Barcelona 1945 47)
Schedl Cl, *Geschichte des Alten Testaments,* 5 vols (Innsbruck 1956 1964)
Stier, Fr, *Die Geschichte Gottes mit den Menschen* (Dusseldorf 1959)
Vaux, R de, *Historia antigua de Israel,* 2 tomos (Cristiandad, Madrid 1975)
Venard, J, *Israel in der Geschichte* (Dusseldorf 1958)

III HISTORIA RELIGIOSA Y TEOLOGIA DEL AT

Eichrodt, W, *Teologia del Antiguo Testamento,* 2 tomos (Cristiandad, Madrid 1976)
Fraine J de, *Adam et son lignage* (Brujas 1959)
Heinisch, P, *Theologie des AT* (Bonner Bibel Erg, vol 1, Bonn 1940)
Hempel J, *Das Ethos des Alten Testaments* (Berlín ²1964)
Imschoot, P van, *Teologia del Antiguo Testamento,* 2 vols (Madrid 1969)
Jacob, E, *Theologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955)
Kaufmann, Y, *The Religion of Israel from its Beginnings to the Babylonian Exile* (Chicago 1960)
Kohler, L, *Theologie des Alten Testaments* (Tubinga ⁴1966)
McKenzie, J K, *Espiritu y mundo del Antiguo Testamento* (Estella 1968)
Miskotte K H, *Wenn die Gotter schweigen Vom Sinn des Alten Testaments* (Munich 1963)
Mowinckel, S, *He that Cometh* (Oxford 1956, trad española *El que ha de venir* (Madrid 1975)
Procksch, O, *Theologie des Alten Testaments* (Gutersloh 1950)
Rad, G von, *Teologia del Antiguo Testamento,* 2 vols (Salamanca 1972 73)
Ringgren, H, *Israelitische Religion* (Stuttgart 1963, trad española *La religión israelita,* Cristiandad Madrid 1977)
Rowley, H H *The Faith of Israel* (Londres 1956)
Scharbert, J, *Solidaritat in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt,* I *Vaterfluch und Vatersegen* (Bonn 1958)
— *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Friburgo de Br 1964)
Vriezen, Th C, *Theologie des Alten Testaments in Grundzugen* (Neukirchen 1956)

Albright, W F, *De la Edad de Piedra al cristianismo* (Santander 1958)
Barrois, A G, *Manuel d'archeologie biblique,* 2 vols (París 1939 1953)
Ehrlich, E L, *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum* (Stuttgart 1959)
Kenyon, K M, *Archaeology in the Holy Land* (Londres 1960)
Kraus, H J, *Gottesdienst in Israel* (Munich ²1962)
Notscher, Fr, *Biblische Altertumskunde* (Bonn 1940)
Pedersen, J, *Israel Its Life and Culture,* 2 vols (Londres 1959)
Vaux, R de, *Las instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona ²1966)
Wambacq, B N, *Instituta Biblica* I (Roma 1965)
Wright, G E, *Arqueología bíblica* (Cristiandad, Madrid 1975)

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Roma 1909ss)
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed por E Schwartz (Berlín 1914ss)
ACW	*Ancient Christian Writers,* ed por J Quasten y J C Plumpe (Londres 1946ss)
AdPh	«Archives de Philosophie» (París 1923ss)
ALW	«Archiv fur Liturgiewissenschaft» (Ratisbona 1950ss)
AnGr	«Analecta Gregoriana» cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita (Roma 1930ss)
AnLov	«Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia» (Lovaina 1947ss)
ASNU	«Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis» (Uppsala 1936ss)
ASS	«Acta Sanctae Sedis» (Roma 1865-1908)
ATA	*Alttestamentliche Abhandlungen,* comenzadas por J Nikel, ed por A Schulz (Munster 1908ss)
ATD	*Das Alte Testament Deutsch,* ed por V Herntrich y A Weiser, 25 vols (Gotinga 1951ss)
ATh	«L'année théologique» (París 1940ss)
AThANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* (Basilea Zurich 1942ss)
BarthKD	K Barth, *Kirchliche Dogmatik* I-IV, 3 (Zollikon Zurich 1932ss)
BBB	*Bonner Biblische Beitrage* (Bonn 1950ss)
BEvTh	*Beitrage zur Evangelischen Theologie* (Munich 1935ss)
BGE	*Beitrage zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese* (Tubinga 1955ss)
BGPhMA	*Beitrage zur Geschichte der Philosophie* (desde 27, 1928 30 *und Theologie) des Mittelalters,* ed por M Grabmann (Munster 1891ss)
BHK	*Biblia Hebraica,* ed por R Kittel (Stuttgart ⁷1951)
BHTh	*Beitrage zur historischen Theologie* (Tubinga 1929ss)
BiblThom	*Bibliothèque Thomiste* (Le Saulchoir 1921ss)
Bijdragen	«Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie» (Nimega 1938ss)
Billerbeck	(H L Strack y) P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I IV (Munich 1922-28) (reimpresión, 1956), V Rabbinischer Index, ed por J Jeremias y K Adolph (Munich 1956)
BK	*Biblischer Kommentar Altes Testament,* ed por M Noth (Neukirchen 1955ss)
BKV	*Bibliothek der Kirchenvater,* ed por F X Reithmayr, continuada por V Thalhofer, 79 vols (Kempten 1869 88)

BKV²	*Bibliothek der Kirchenvater,* ed por O Bardenhewer, Th Schermann (desde el vol 35, J Zellinger) y C Weyman, 83 vols (Kempten 1911ss)
BLE	«Bulletin de littérature ecclésiastique» (Toulouse 1899ss)
BM	«Benediktinische Monatsschrift» (Beuron 1919ss)
BSLK	*Die Bekenntnisschriften der evangelisch lutherischen Kirche* ed por el Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss (Gotinga ³1956)
BSRK	*Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche,* editado por E F K Muller (Leipzig 1903)
BSt	*Biblische Studien,* fund (y hasta 1916 ed) por O Bardenhewer continuados por J Goettsberger y J Sickenberger (Friburgo de Brisgovia 1896ss)
BThAM	«Bulletin de Theologie Ancienne et Medievale» (Lovaina 1929ss)
BWA(N)T	*Beitrage zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament* (Leipzig 1908ss, Stuttgart 1926ss)
BZ	«Biblische Zeitschrift» (Friburgo de Brisgovia 1903 29, Paderborn 1931 39, 1957ss)
BZfr	«Biblische Zeitfragen», ed por P Heinisch y F W Maier (Munster 1908ss)
Cath	«Catholica Jahrbuch fur Kontroverstheologie» ([Paderborn] Munster 1932ss, trimestral)
CathEnc	*The Catholic Encyclopedia,* ed por Ch Herbermann y otros 15 vols (Nueva York 1907 1912), Index, 1914, y Suppl , 1922
CBQ	«The Catholic Biblical Quarterly» (Washington 1939ss)
CCath	*Corpus Catholicorum,* fund por J Greving (Munster 1919ss)
CChr	*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio* (Turnhout Paris 1953ss)
CFT	*Conceptos fundamentales de la teologia,* ed por H Fries, 4 vols (Cristiandad, Madrid 1966)
Chalkedon	*Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart* ed por A Grillmeier y H Bacht I III (Wurzburgo 1951 54)
CivCatt	«La Civilta Cattolica» (Roma 1850ss)
CIP	*Clavis Patrum latinorum,* ed por E Dekkers (Steenbrugge 1951)
ColLac	*Collectio Lacensis Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum* ed por jesuitas de Maria Laach, 7 vols (Friburgo de Brisgovia 1870 90)
CollBrug	«Collationes Brugenses» (Brujas 1896ss)
CollBrugGand	«Collationes Brugenses et Gandavenses»
CollGand	«Collationes Gandavenses» (Gante)
CR	*Corpus Reformatorum* (Berlín 1834ss, Leipzig 1906ss)
CSCO	*Corpus scriptorum christianorum orientalium* (Paris 1903ss)
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Viena 1866ss)
CSs	*Cursus Scripturae sacrae* (París 1884ss)
CT	*Concilium Tridentinum Diariorum Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Collectio,* edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis hasta ahora 13 vols (Friburgo de Brisgovia 1901ss)
DAB	*Dictionnaire d archeologie biblique* ed por W Corswant (Neuchâtel Paris 1956)
DACL	*Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie,* ed por F Cabrol y H Leclercq (París 1924ss)
DAFC	*Dictionnaire apologetique de la foi catholique* ed por A d'Ales (París ⁴1909 1931)

DB	*Dictionnaire de la Bible,* ed por F Vigouroux 5 vols (París 1895 1912)
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément,* ed por L Pirot, continuado por A Robert (París 1928ss)
DR	«Downside Review» (Stratton on the Fosse n Bath 1880ss)
DSAM	Denzinger Schonmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Friburgo ^{33}1965)
DS	*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique Doctrine et Histoire,* ed por M Viller (París 1932ss)
DTh	«Divus Thomas» (antes de 1914 «Jahrbuch fur Philosophie und spekulative Theologie», desde 1954 «Freiburger Zeitschrift fur Theologie und Philosophie», Friburgo)
DThA	*Die deutsche Thomasausgabe* (Salzburgo 1933ss)
DThC	*Dictionnaire de théologie catholique,* ed por A Vacant y E Mangenot, continuado por E Amann (París 1930ss)
DTh(P)	«Divus Thomas» (Piacenza 1880ss)
DTM	*Dizionario di Teologia Morale,* dir por F Roberti (Roma 1955)
EB	*Echter Bibel,* ed por F Notscher y K Staab (Wurzburgo 1947ss)
EBB	*Encyclopaedia biblica, thesaurus rerum biblicarum ordine alphabeti co digestus* Ediderunt Institutum Bialik Procurationi Iudaicae pro Palaestina (Jewish Agency) et Museum Antiquitatum Judaicarum ad Universitatem Hebraicam Hierosolymitanam pertinens (Jerusalén 1950ss)
ECatt	*Encyclopedia Cattolica* (Roma 1949ss)
EE	«Estudios eclesiásticos» (Madrid 1922 36, 1942ss)
EKL	*Evangelisches Kirchenlexikon Kirchlich theologisches Handworterbuch,* ed por H Brunotte y O Weber (Gotinga 1955ss)
ELit	«Ephemerides Liturgicae» (Roma 1887ss)
EnchB	*Enchiridion biblicum Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia* (Roma ^{3}1956)
EstB	«Estudios Bíblicos» (Madrid 1941ss)
EtB	«Études Bibliques» (París 1907ss)
EThL	«Ephemerides Theologicae Lovanienses» (Brujas 1924ss)
EvTh	«Evangelische Theologie» (Munich 1934ss)
Fischer	J A Fischer, *Die Apostolischen Vater* (Munich 1956)
FKDG	Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte (Gotinga 1953ss)
FlorPatr	*Florilegium Patristicum,* ed por J Zellinger y B Geyer (Bonn 1904ss)
FreibThSt	Freiburger Theologische Studien (Friburgo de Brisgovia 1910ss)
FSThR	Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie (Gotinga 1955ss)
FStud	Franziskanische Studien ([Munster] Werl 1941ss)
FZThPh	«Freiburger Zeitschrift fur Theologie und Philosophie» (antes de 1914 «Jahrbuch fur Philosophie und spekulative Theologie», 1914 54 DTh, Friburgo)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig 1897ss)
Gott in Welt	*Gott in Welt* (Festgabe fur Karl Rahner), ed por J B Metz, H Vorgrimler, A Darlap y W Kern, 2 vols (Friburgo 1964)
Gr	«Gregorianum» (Roma 1920ss)
GuL	«Geist und Leben Zeitschrift fur Aszese und Mystik» (hasta 1947 ZAM, Wurzburgo 1947ss)

HaagBL	*Bibel-Lexikon,* ed. por H. Haag (Einsiedeln 1951ss).
HarnackDG	A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols. (Tubinga [4]1909s), reimpresión fotomecánica (Tubinga [5]1931s).
HarnackLit	A. v. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur,* 3 vols. (Leipzig 1893-1904).
HAT	*Handbuch zum Alten Testament,* ed. por O. Eissfeldt (Tubinga 1934ss).
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte,* ed. por M. Schmaus, J. Geiselmann, A. Grillmeier (Friburgo de Brisgovia 1951ss).
HNT	*Handbuch zum Neuen Testament,* fund. por H. Lietzmann (ahora ed. por G. Bornkamm), 23 secciones (Tubinga 1906ss).
HPTh	*Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart,* ed. por F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, vol. I (Friburgo 1964).
HThK	*Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament,* ed. por A. Wikenhauser (Friburgo de Brisgovia 1953s).
HThR	«The Harvard Theological Review» (Cambridge, Mass. 1908ss).
IThQ	«The Irish Theological Quarterly» (Dublín 1864ss).
JLW	«Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» (Münster 1921-41) (ahora: ALW).
JThS	«The Journal of Theological Studies» (Londres 1899ss).
K	C. Kirch-L. Ueding, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* (Friburgo de Brisgovia 1956).
Kalt	E. Kalt, *Biblisches Reallexikon,* 2 vols. (Paderborn [2]1938-39).
KNT	*Kommentar zum Neuen Testament,* ed. por Th. Zahn, 18 vols. (Leipzig 1903ss).
KuD	«Kerigma und Dogma» (Gotinga 1955ss).
LandgrafD	A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* I-IV, 2 (Ratisbona 1952-56).
Leiturgia	*Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* (Kassel 1952ss).
LF	Liturgiegeschichtliche Forschungen (Münster 1918ss).
LJ	«Liturgisches Jahrbuch» (Münster 1951ss).
LM	*Lexikon der Marienkunde,* ed. por K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes y J. Tyciak (Ratisbona 1957ss).
LQ	*Liturgiegeschichtliche Quellen* (Münster 1918ss).
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* (Münster 1919 hasta 1940, 1957ss).
LSB	*La sainte Bible,* ed. por la École Biblique de Jérusalem (París 1948ss).
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* ed. por J. Höfer y K. Rahner, vols. I-X (Friburgo [2]1957-65).
LuM	Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte ([Friburgo de Brisgovia] Maria Laach 1948ss).
LumVitae	«Lumen Vitae», ed. por el Centre international d'Études de la formation religieuse (Bruselas 1946ss).
LVTL	L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leiden 1948-53).

Mansi	J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 31 vols. (Florencia-Venecia 1757-98); reimpresión y continuación ed. por L. Petit y J. B. Martin en 60 vols. (París 1899-1927).
MBTh	Münsterische Beiträge zur Theologie (Münster 1923ss).
MD	«Maison Dieu» (París 1945ss).
MthSt(H)	Münchener theologische Studien, ed. por F. X. Seppelt, J. Pascher y K. Mörsdorf, sección histórica (Munich 1950ss).
MthSt(S)	Münchener theologische Studien, ed. por F. X. Seppelt, J. Pascher y K. Mörsdorf, sección sistemática (Munich 1950ss).
MThZ	«Münchener Theologische Zeitschrift» (Munich 1950ss).
NovT	«Novum Testamentum» (Leiden 1956ss).
NR	J. Neuner y H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (Ratisbona ^{5}1958).
NRTh	«Nouvelle Revue Théologique» (Tournai-Lovaina-París 1879ss).
NTA	*Neutestamentliche Abhandlungen,* ed. por M. Meinertz (Münster 1909ss).
NTD	*Das Neue Testament Deutsch,* ed. por P. Althaus y J. Behm (Neues Göttinger Bibelwerk; Gotinga 1932ss).
NTS	«New Testament Studies» (Cambridge-Washington 1954ss).
OrChrP	«Orientalia Christiana periodica» (Roma 1935ss).
OstKSt	Ostkirchliche Studien (Würzburgo 1951ss).
OTS	Oudtestamentische Studien (Leiden 1942ss).
PG	*Patrologia Graeca,* ed. por J. P. Migne, 161 vols. (París 1857-66).
PhJ	«Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» (Fulda 1888ss).
PL	*Patrologia Latina,* ed. por J. P. Migne, 217 vols. y 4 vols. de índices (París 1878-90).
PLSuppl	*Supplementum zu Migne,* ed. por A. Hamman.
POr	*Patrologia orientalis,* ed. por R. Graffin y F. Nau (París 1903ss).
PrümmChG	K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* I-II (Leipzig 1935).
PrümmRH	K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen* (Friburgo de Brisgovia 1943); reimpresión (Roma 1954).
PS	*Patrologia Syriaca,* ed. por R. Graffin, 3 vols. (París 1894-1926).
PTA	*Panorama de la teología actual,* ed. por Joh. Feiner, Josef Trütsch y Franz Böckle (Madrid 1961).
QLP	«Questions liturgiques et paroissiales» (Lovaina 1921ss).
R	M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum* (Friburgo de Brisgovia ^{19}1956).
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum,* ed. por Th. Klauser (Stuttgart 1941 [1950ss]).
Rahner, Escritos	K. Rahner, *Escritos de teología* I-VI (Madrid 1961-1964); vol. VII-XI en alemán (Einsiedeln 1965ss).
RAM	«Revue d'ascétique et de mystique» (Toulouse 1920ss).
RB	«Revue biblique» (París 1892ss).
RBén	«Revue bénédictine» (Maredsous 1884ss).

RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* fundada por J. J. Herzog, ed. por A. Hauck, 24 vols. (Leipzig ^{3}1896-1913).
RET	«Revista Española de Teología» (Madrid 1941ss).
RevSR	«Revue des Sciences Religieuses» (Estrasburgo 1921ss).
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga 1909ss).
RHE	«Revue d'histoire ecclésiastique» (Lovaina 1900ss).
RHPhR	«Revue d'histoire et de philosophie religieuse» (Estrasburgo 1921ss).
RHR	«Revue de l'histoire des religions» (París 1880ss).
RivAC	«Rivista di archeologia cristiana» (Roma 1924ss).
RNPh	«Revue néoscolastique de philosophie» (Lovaina 1894ss).
RNT	*Regensburger Neues Testament,* ed. por A. Wikenhauser y O. Kuss, 10 vols. (Ratisbona 1938ss) (I, ^{3}1956ss).
Roberti	*Dizionario di Teologia Morale,* dir. por F. Roberti (Roma 1954).
RPhL	«Revue philosophique de Louvain» (Lovaina 1945ss).
RSPhTh	«Revue des sciences philosophiques et théologiques» (París 1907ss).
RSR	«Recherches de science religieuse» (París 1910ss).
RThAM	«Recherches de Théologie ancienne et médiévale» (Lovaina 1929ss).
RThom	«Revue Thomiste» (París 1893ss).
RThPh	«Revue de Théologie et de Philosophie», 1.ª serie (Lausana 1868 hasta 1911); 2.ª serie (Lausana 1913-1950); 3.ª serie (Lausana 1951ss).
SA	Studia Anselmiana (Roma 1933ss).
SAB	Sitzungsberichte der Deutschen (hasta 1944: Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse (Berlín 1882ss).
SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse (Heidelberg 1910ss).
SAM	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abt. (Munich 1871ss).
SAT	*Die Schriften des Alten Testamentes in Auswahl,* trad. y expl. por H. Gunkel y otros (Gotinga ^{2}1920-25).
SC	«La Scuola Cattolica» (Milán 1873ss).
SE	«Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschapen» (Brujas 1948ss).
Seeberg	R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Leipzig I-II (^{3}1922s); III (^{4}1930); IV, 1 (^{4}1933); IV, 2 (^{3}1920); I-IV, reimpresión (Basilea 1953-54).
SM	*Sacramentum Mundi,* ed. por K. Rahner y otros, 6 vols. (Barcelona 1972-76).
SourcesChr	*Sources chrétiennes,* ed. por H. de Lubac y J. Daniélou (París 1941ss).
SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense (Lovaina 1922ss).
StdZ	«Stimmen der Zeit» (antes de 1914: «Stimmen aus Maria-Laach»; Friburgo de Brisgovia 1871ss).
SteT	Studi e Testi (Roma 1900ss).
StL^{5}	*Staatslexikon,* ed. por H. Sacher (Friburgo de Brisgovia ^{5}1926-32) (StL^{6}: Friburgo de Brisgovia 1957ss).
TD	*Textus et Documenta, Series theologica* (Roma 1932-35).
ThEx	Theologische Existenz heute (Munich 1933ss).
ThGl	«Theologie und Glaube» (Paderborn 1909ss).
ThHK	*Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament* (Leipzig 1928ss).
ThLBl	«Theologisches Literaturblatt» (Leipzig 1880ss).

ThLZ	«Theologische Literaturzeitung» (Leipzig 1878ss).
ThPQ	«Theologisch-praktische Quartalschrift» (Linz a.d.D. 1848ss).
ThQ	«Theologische Quartalschrift» (Tubinga 1819ss; Stuttgart 1946ss).
ThR	«Theologische Rundschau» (Tubinga 1897ss).
ThRv	«Theologische Revue» (Münster 1902ss).
ThSt(B)	Theologische Studien, ed. por K. Barth (Zollikon 1944ss).
ThW	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* ed. por G. Kittel, continuado por G. Friedrich (Stuttgart 1933ss).
ThZ	«Theologische Zeitschrift» (Basilea 1945ss).
Tixeront	L. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne,* 3 vols. (París ^{11}1930).
TThZ	«Trierer Theologische Zeitschrift» (hasta 1944: «Pastor Bonus») (Tréveris 1888ss).
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig-Berlín 1882ss).
Utz-Groner	Utz-Groner, *Soziale Summe Pius' XII* (Friburgo 1955).
VD	«Verbum Domini» (Roma 1921ss).
VigChr	Vigiliae christianae (Amsterdam 1947ss).
Viller-Rahner	M. Viller y K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo de Brisgovia 1939).
VL	*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel.* Según P. Sabatier, nueva recopilación y edición por la abadía de Beuron (1949ss).
VS	«La Vie Spirituelle» (París 1869ss).
VT	«Vetus Testamentum» (Leiden 1951).
WA	M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Edición de Weimar»; 1883ss).
Wetzer-Welte	Wetzer y Welte, *Kirchenlexikon,* 12 vols. y 1 vol. de índices (Friburgo de Brisgovia ^{2}1882-1903).
WiWei	«Wissenschaft und Weisheit» (Düsseldorf 1934ss).
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, ed. por J. Jeremias y O. Michel (Tubinga 1950ss).
ZAM	«Zeitschrift für Aszese und Mystik» (desde 1947: GuL; Wurzburgo 1926ss).
ZAW	«Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» (Berlín 1881ss).
ZEvE	«Zeitschrift für Evangelische Ethik» (Gütersloh 1957ss).
ZKTh	«Zeitschrift für Katholische Theologie» (Viena 1877ss).
ZMR	«Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» (Münster 1950ss).
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» (Giessen 1900ss; Berlín 1934ss).
Zorell	F. Zorell y L. Semkowski, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1940ss).
ZSTh	«Zeitschrift für systematische Theologie» (Berlín 1923ss).
ZThK	«Zeitschrift für Theologie und Kirche» (Tubinga 1891ss).

INDICE ONOMASTICO

Abba, R.: 838.
Abelardo: 150, 169, 182, 187, 415, 507, 676, 678, 709.
Acacio de Cesarea: 158.
Adam, A.: 87, 138, 144, 503, 504, 505, 506.
Adler, A.: 591.
Adnès, P.: 574.
Agustín: 35, 39, 125, 140, 168, 170, 177-180, 181, 182, 184, 185, 187, 253, 271, 276, 277, 282, 300, 315, 332, 333, 393, 398, 400, 401, 403, 404, 407, 408, 409, 410, 415, 416, 421, 428, 432, 434, 436, 437, 438, 439, 442, 445, 447, 451, 459, 461, 465, 480, 481, 502, 504, 505, 506, 507, 510, 548, 574, 588, 593, 597, 627, 628, 638, 646, 648, 661, 662, 675, 677, 702, 703ss, 708, 709, 713, 715, 720, 730, 739, 755, 756, 757, 759, 776, 782, 805, 821.
Ahlström, G. W.: 827.
Alano de Insulis: 393.
Alano de Lille: 183, 507.
Alberto Magno: 400, 436, 547, 639, 757.
Alcuino: 171.
Alejandro de Alejandría: 156, 157, 422.
Alejandro de Hales: 184, 436, 639.
Alès, A. d': 312.
Alfaro, J. B.: 460, 541, 862.
Alonso Schökel, L.: 357, 372, 495.
Alszeghy, Z.: 280, 286, 304, 435, 438, 477.
Alt, A.: 202, 371, 825, 845, 870.
Althaus, P.: 431, 680, 708, 774.
Altmann, P.: 829.
Altner, G.: 451, 452.
Alland, M.: 838.
Allo, E. B.: 752.
Ambrosiáster: 701, 703.
Ambrosio: 125, 127, 129, 140, 401, 403, 412, 415, 434, 438, 452, 637, 701, 755.
Ampe, A.: 270.
Amschl, H.: 757.
Amsler, S.: 830, 831.
Anaximandro: 452.
Anderson, B. W.: 830, 842, 861.
Andresen, C.: 428.
Anselmo de Caterbury: 45, 169, 170, 178, 182, 186, 307, 404, 409, 706, 759, 811.
Anselmo de Havelberg: 188.
Antweiler, A.: 437.
Anzenbacher, A.: 532.
Aperribay, B.: 270.
Arens, A.: 358.
Arístides: 415, 419, 428.
Aristóteles: 35, 84, 149, 418, 429, 432, 436, 437, 440, 441, 452, 489, 507, 508, 550, 576.
Arnauld, A.: 414.
Arrio: 151s, 156, 157, 166, 422.
Artemón: 149.
Asensio, F.: 852.
Atanasio: 125, 141, 148, 150, 156, 159s, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 171, 402, 415, 422, 445, 459, 805.
Atenágoras: 145, 402, 415, 419, 428.
Aubert, R.: 428.
Auer, A.: 584, 587, 592, 594, 596, 597, 604, 605.
Auer, J.: 640.
Aurobindo, S.: 455.
Auzou, G.: 838.
Averroes: 436, 512.
Avicena: 508.
Axters, St.: 270.

Baader, F.: 394.
Backes, A. J.: 508, 801, 811.
Bächli, O.: 845.
Bachschmidt, H.: 506.
Bailey, D. S.: 563.
Bailleux, E.: 407, 416.
Baillie, D. M.: 91, 92.
Balthasar, H. U. von: 20, 53, 83, 133, 250, 251, 252, 270, 395, 439, 440, 441, 442, 451, 453, 584, 593, 595, 596, 618, 735, 763, 805, 808, 809.
Baltzer, K.: 145, 220, 371, 861.
Barack, N. A.: 867.
Barbel, J.: 143.
Barr, J.: 486, 492, 827.
Barrett, C. K.: 98.

Barsotti, D.: 395.
Barth, K.: 20, 35, 38, 90, 91, 150, 192, 193, 249, 256, 262, 266, 290, 308, 328, 329, 388, 396, 407, 415, 438, 439, 446, 467, 551, 552, 553, 554, 615, 624, 629, 673, 708, 730, 732, 733, 738, 743, 746, 748, 766, 774, 775, 804, 817, 821, 823.
Bartz, W.: 811.
Basilio de Ancira: 159.
Basilio Magno: 141, 150, 151, 160, 161, 162, 171, 403, 428, 438, 451, 637, 756, 763.
Batnae, Jacobo de: 573.
Bauer, J. B.: 230, 828, 862, 869, 871.
Bauer, W.: 382, 458, 501, 750.
Bauernfeind, O.: 828.
Bauhofer, O.: 432.
Baumgärtel, F.: 65, 825.
Baur, F. C.: 175, 498.
Bayle, P.: 174.
Bayo: 48, 461s, 465, 661, 676, 678, 712.
Beatriz de Nazaret: 132.
Beaucamp, E.: 373, 832, 863.
Becker, J. H.: 491, 795, 864.
Becher, H.: 453.
Behler, E.: 436, 437.
Behm, J.: 138, 445, 830.
Belarmino: 461.
Bender, H.: 781.
Benkart, P.: 816.
Benoit, P.: 95, 110, 116, 828.
Benthem, W. van: 615.
Benz, E.: 451, 452, 455, 816, 821.
Berg, L.: 584, 585, 586.
Bergenthal, F.: 414.
Bergson, H.: 678, 683.
Berilo de Bostra: 149.
Berlinger, R.: 393, 439.
Bernadete, J. A.: 437.
Bernadot, V.: 270.
Bernardo de Claraval: 132, 170, 187.
Bernardo Silvestre: 404.
Bernatzik, H.: 557.
Bernhardt, K. H.: 846.
Bertholet, A.: 560.
Bertram, G.: 655.
Bérulle: 271.
Betz, J.: 188.
Betz, O.: 117, 856.
Beyerlin, W.: 220, 371, 847.
Biandrata: 173.
Bickel, E.: 487.
Bieder, W.: 491, 503.
Bienert, W.: 609, 610.
Bilz, J.: 181.
Billerbeck, P.: 100, 383, 765, 842, 855.
Billot, L.: 255, 312, 807
Biser, E.: 828.
Blair, E. P.: 866.
Blanchard, P.: 270.
Blank, J.: 244.
Blank, Sh. H.: 840.
Bläser, P.: 825, 832, 863, 864.
Bleeker, C. J.: 486, 491, 502.
Blenkinsopp, J.: 842.
Blic, J. de: 418, 438, 439.
Bloch, E.: 454, 490.
Blosius, L.: 270.
Blumenberg, H.: 431, 433, 449, 505.
Böckmann, J.: 591.
Böcher, O.: 495.
Boecio: 39, 180, 325, 436, 531, 532.
Boer, P. A. H. de: 866.
Bogler, Th.: 729, 742, 758.
Böhme, J.: 174, 422.
Böhner, Ph.: 798.
Boismard, M. E.: 399, 752.
Boman, Th.: 354, 429, 486.
Bonald: 39.
Bondi, H.: 435.
Boné, E.: 477.
Bonnet, H.: 362.
Bonnety: 39.
Bonsirven, J.: 858.
Borger, Kl.: 836.
Bordoni, M.: 439.
Bornkamm, G.: 93, 95, 97, 433, 458, 498, 500.
Boros, L.: 525, 664, 723, 760, 815.
Botte, B.: 128.
Botterweck, G. J.: 108, 849, 867.
Bourassa, F.: 280, 288, 291.
Bousset, W.: 102, 493, 498, 501.
Braun, H.: 99, 177, 499.
Brekelmans, C. H. W.: 867.
Brichto, H. Ch.: 829.
Brierre-Narbonne, J.: 560.
Bring, R.: 395.
Brinkmann, B.: 746.
Brinktrine, J.: 75, 77, 83, 312, 328, 429, 437, 451, 452.
Brockmöller, K.: 612, 614.
Broch, H.: 793.
Brown, R. E.: 499.
Bruce, F. F.: 829, 868.
Brugger, W.: 423, 437, 452.
Brunner, A.: 395, 542, 790, 792, 799, 800.
Brunner, E.: 91, 177, 193, 235, 246, 248, 249, 256, 264, 397, 407, 432, 438, 449, 455, 535, 537, 629, 640, 708, 729, 730, 768, 799.
Brunner, P.: 766.

Buber, M.: 213, 222, 394, 396, 398, 416, 533, 534.
Bückers, H.: 863.
Buchanan, G. W.: 829.
Büchel, W.: 435.
Büchner, L.: 455.
Budde, K.: 560.
Buenaventura: 39, 185, 270, 271, 273, 310, 393, 405, 408, 409, 410, 412, 436, 628, 639.
Bujtendijk, F. J. J.: 554, 556.
Bulgakow, S. N.: 406.
Bulst, W.: 820.
Bultmann, R.: 88, 89, 90, 91, 102, 103, 105, 108, 111, 116, 117, 118, 236, 237, 244, 407, 497, 498, 499, 500, 502, 658, 730, 795, 797, 830.
Bürger, M.: 544.
Bürke, G.: 628.
Burkitt, F. C.: 501.
Buschan, G.: 557.
Bussche, H. van den: 850.

Caird, G. B.: 748.
Calvez, J. Y.: 619.
Calvino: 173, 396, 399, 405, 420, 629, 707.
Callahan, J. F.: 506.
Camelot, P.-Th.: 422.
Campenhausen, H. v.: 504.
Cantor, G.: 437.
Capréolo: 255.
Caquot, A.: 861.
Carlson, R. A.: 828, 845, 849, 850.
Castellio, S.: 173.
Catharinus: 706.
Cayetano: 255, 460, 461.
Cazelles, H.: 202, 228, 838, 857, 863.
Celestio: 703, 709.
Celso: 440.
Cerfaux, L.: 102, 105, 113, 114, 116, 697, 764.
Cerinto: 149.
Cicerón: 444.
Cilleruelo: L.: 505.
Cipriano: 131, 700.
Cirilo de Alejandría: 171, 423, 459, 637, 701.
Cirilo de Jerusalén: 128, 162.
Cirne-Lima, C.: 815.
Clemente de Alejandría: 141, 147, 148, 408, 434, 445, 447, 459, 504, 627, 628, 632, 637, 638, 805, 821.
Clemente Romano: 126, 139.
Clements, R. E.: 860.
Colombo, C.: 256.
Comte, A.: 579.
Congar, Y. M.-J.: 586, 596, 597.
Conrad-Martius, H.: 525, 551.
Conzelmann, H.: 486, 497, 500, 502.
Copérnico: 454.
Coppens, J.: 862.
Coreth, E.: 409.
Cornelius a Lapide: 551.
Cox, H.: 519.
Cramer, W.: 517, 753.
Cremer, H.: 256.
Crisipo: 444.
Cross, F. L.: 179.
Cross, F. M.: 838.
Culley, R. C.: 826.
Cullmann, O.: 99, 102, 103, 104, 125, 439, 440, 496, 523, 635, 826, 855, 856.
Curtius, E. R.: 393, 425.

Charles, R. H.: 858.
Chauchard, P.: 450.
Chavasse, A.: 129.
Chenu, M.-D.: 450, 510.
Childs, B. S.: 866.
Christ, F.: 826.

Dacqué, E.: 804.
Dahl, M. E.: 500.
Dahl, N. A.: 879.
Daim, W.: 799, 800, 806.
Dalman, G.: 382, 383.
Dalmau, J. M.: 274, 306, 312.
Dámaso (papa): 161.
Daniélou, J.: 77, 125, 637, 753, 761, 811, 820, 830.
Darlap, A.: 20, 49, 302, 343, 351, 439, 440, 442, 584, 592, 689, 825.
Darwin, Ch.: 452, 476.
Daub, K.: 175.
Daube, D.: 838, 841, 850.
Dautzenberg, G.: 489, 494, 496, 497.
David, J.: 598, 609, 620.
Davies, G. H.: 868.
Davies, W. D.: 110, 488, 494, 499.
Déaut, R. Le: 835, 842, 843, 866.
Deissler, A.: 70, 71, 213, 217, 221, 222, 224, 226, 246, 401.
Deissmann, A.: 242.
Delahaye, K.: 738, 740.
Delcor, M.: 866.
Delling, G.: 698, 831.
Demant, V. A.: 587, 593.
Demócrito: 490.
Dempf, A.: 617.
Dentan, R. C.: 830.
Descartes, R.: 174, 348, 394, 448.
Dessauer, F.: 612, 615, 616.
Dhorme, E.: 769.
Dhorme, P.: 741.

Dibelius, M.: 382.
Didier, J.-C.: 725.
Dídimo: 160.
Diekamp, F.: 512.
Diekamp-Jüssen, F.: 775.
Diels: 487, 490.
Dieringer, F. X.: 406.
Dietrich: 557.
Dietrich, E. K.: 854.
Dietsche, B.: 758.
Dinkler, E.: 506.
Dionisio Areopagita: 46.
Dionisio de Alejandría: 156.
Dix, G.: 128.
Dobmayr, M.: 406.
Dobschütz, E.: 498.
Dockx, S. J.: 280.
Dodd, C. H.: 241.
Dölger, F. J.: 637, 783.
Doms, H.: 453, 547, 577.
Dondaine, H.: 312.
Donnely, Ph. J.: 280.
Dorner, J. A.: 406.
Dörries, H.: 166.
Douglas, A. H.: 512.
Drey, J. S.: 406.
Dreyfus, F.: 854.
Druzbicki, D.: 270.
Dubarle, A. M.: 93, 492, 720, 859.
Duchrow, U.: 333, 506.
Duhem, P.: 432.
Dünner, A.: 832.
Duns Scoto: 186, 405, 436, 532, 640, 647, 648, 755, 757.
Dupont, J.: 94.
Dupont-Sommer, A.: 771.
Durando: 757.
Düring, E.: 455.
Dürr, L.: 390, 491.
Dus, J.: 868.

Ebeling, G.: 95, 395, 397, 407, 416.
Ebner, F.: 394, 533, 737, 540.
Eckhart (Maestro): 186, 257, 405.
Edsman, C.-M.: 429.
Efrén de la Madre de Dios: 270.
Egenter, R.: 599.
Egidio Romano: 436.
Ehses, S.: 710.
Eibl, H.: 502, 586.
Eickstedt, E. v.: 554, 556.
Eichenseer, C.: 139.
Eichholz, G.: 498.
Eichrodt, W.: 62, 69, 72, 82, 351, 354, 369, 400, 491, 493, 552, 560, 586, 587, 590, 591, 594, 804, 827, 830, 859, 860, 867.
Eilers, W.: 861.
Eisler, R.: 425, 429.
Eissfeldt, O.: 220, 221.
Elders, L.: 811, 817, 818.
Elert, W.: 433.
Engelhardt, P.: 510.
Engnell, I.: 827.
Enrique de Gante: 186, 436.
Epifanio de Salamina: 143, 148, 149, 171.
Erasmo: 173, 707.
Ermecke, G.: 600.
Escoto Eriúgena, J.: 181, 404, 411, 415, 460, 706.
Esser, Th.: 437, 438.
Euclides: 149.
Eunomio: 255.
Eurípides: 40.
Eusebio de Cesarea: 131, 155, 157, 158, 445, 756, 763.
Eusebio de Nicomedia: 157, 159.

Fabricio: 455.
Fabro, C.: 421.
Fascher, E.: 491.
Feiner, J.: 85, 113, 352, 477, 479, 484.
Felderer, J.: 584.
Feldmann, J.: 770.
Festugière, A.: 488.
Feuerbach, L.: 35, 40, 342, 533, 579, 580.
Feuling, D.: 756, 757.
Feuillet, A.: 105, 227, 384.
Fichte, J. G.: 418.
Fichtner, J.: 379, 491, 854, 857.
Filón de Alejandría: 52, 84, 107, 142, 143, 145, 382, 383, 493, 495, 504, 626, 637.
Filthaut, Th.: 523.
Finance, J. de: 416, 430.
Finkenzeller, J.: 640.
Fiorenza, F.: 519.
Fischer, B.: 125.
Fisher, L. R.: 833.
Fitzgerald, Th. J.: 280.
Flacio Ilírico: 708.
Flechtheim, O.: 454.
Flick, M.: 280, 286, 304, 435, 438, 477.
Flügge, S.: 435.
Flügister, N.: 71, 842, 843, 861, 866, 869.
Flusser, D.: 495.
Focio: 172.
Foerster, W.: 111, 238, 426, 447, 769, 771.
Fohrer, G.: 238, 826, 829, 838, 847, 853, 857, 866, 880.
Foligno, Angela de: 132.

Forestio: 174.
Forster, K.: 396, 797, 816.
Fraigneau-Julien, B.: 271.
Fraine, J. de: 587, 685, 829, 868.
Francis, E. K.: 582.
Frank, S.: 765.
Frankl, V. E.: 806.
Frankowski, J.: 828, 832, 845.
Freedman, D. N.: 863.
Frend, W. H. C.: 505.
Freundorfer, J.: 700.
Fries, H.: 49, 91, 188, 263, 439, 440, 442, 458, 498, 811, 816.
Frohschammer, J.: 437, 481.
Frost, B.: 858.
Fulgencio: 168.
Fuss, W.: 866.

Gabriel de santa María Magdalena, 270.
Gadamer, H.-G.: 409.
Galeno: 149, 429.
Galileo: 432.
Galtier, P.: 280, 281, 312.
Galura, B.: 406.
Galley, K.: 830, 831.
Galling, K.: 826, 829.
Gamper, A.: 828.
Garrigou-Lagrange, R.: 255, 270, 312.
Gasparri: 568.
Gasser: 38.
Gaudel, A.: 352, 700.
Gebsattel, V. E. v.: 799.
Geck, A.: 582.
Geiger, L. B.: 421.
Geiselmann, J. R.: 188, 822.
Gelin, A.: 838.
Genadio de Constantinopla: 701.
Gentile, V.: 173.
Gerhard, J.: 629.
Gerhardsson, R.: 827.
Gerhoh de Reichersberg: 188.
Gerken, A.: 270, 273, 310.
Gerlitz, P.: 84.
Gese, H.: 850, 861.
Gewiess, J.: 115.
Geyer, B.: 436.
Gilberto Porretano: 169, 183, 185, 255, 256, 507, 639.
Gilson, E.: 507, 586, 606.
Gioberti: 39.
Gloege, G.: 375, 398, 399, 430, 446, 533, 731.
Glorieux, P.: 756.
Glueck, N.: 224.
Godofredo de Fontaines: 185.
Goethe, J. W.: 616.
Gogarten, F.: 395, 396, 409, 433.
Goppelt, L.: 494, 830.
Gössmann, E.: 598.
Gössmann, W.: 395.
Gottschalk, H. L.: 557.
Grabmann, M.: 274, 505.
Graf Reventlow, H.: 860, 862.
Granderath, Th.: 428.
Grant, R. M.: 503.
Gregorio Magno: 755, 756, 757, 759.
Gregorio Nacianceno: 161, 171, 403, 445, 756, 759.
Gregorio de Nisa: 32, 161, 171, 445, 451, 508, 574.
Gregorio Palamas: 255.
Gregorio de Valencia: 174.
Grelot, P.: 830, 831.
Gressmann, H.: 203, 212, 357.
Grenzmann, W.: 729.
Grether, O.: 390, 392.
Grill, S.: 861.
Grillmeier, A.: 403, 530, 531.
Grønbaek, J. H.: 829.
Gros, A.: 832.
Gross, H.: 61, 64, 361, 373, 470, 574, 737, 739, 740, 742, 810, 811, 828, 829, 831, 832, 854, 857, 866, 867.
Gross, J.: 700, 859.
Grün, St.: 125.
Grundmann, W.: 383, 503, 655, 731.
Guardini, R.: 395, 396, 398, 439, 533, 535, 540, 588, 689, 781.
Guelluy, R.: 438.
Guggenberger, A.: 530, 532, 536.
Guillermo de Auvernia: 184, 508.
Guillermo de Auxerre: 184.
Guillermo de Conches: 404.
Guimet, F.: 270.
Guitton, J.: 506.
Gunkel, H.: 357, 363, 498.
Gundlach, G.: 581.
Gunneweg, A. H. J.: 827, 833, 860, 874.
Günther, A.: 176, 251, 257, 406, 415, 418, 437.
Guthberlet: 807.
Gutbrod, W.: 863, 864, 879.
Güttgemanns, E.: 500, 502.

Haag, H.: 120, 360, 442, 471, 647, 795, 804, 808, 827, 857, 859.
Haas, A.: 431.
Haeckel, E.: 453, 455, 476.
Haecker, Th.: 410, 533.
Haenchen, E.: 111, 488, 501, 502.
Haes, P. de: 583.
Haessle, J.: 609.
Hager, F. P.: 488.
Hahn, A.: 171, 401.
Hahn, F.: 302, 499, 856.

Haible, E 271, 280
Halder, A 84, 530, 537, 584
Hamman, A 125, 126, 128, 129, 130, 131, 583
Hamp, V 65, 73, 588, 739, 833, 860
Haran, M 830
Hansen, J 436
Haring, B 573, 581, 582, 588, 598
Haring, N M 507
Harnack, A von 136, 162, 167, 179, 401, 496, 501, 503
Harrelson, W 842
Hartshone, Ch 414
Harvey, J 841
Hasenfuss, J 594
Haspecker, 92, 371, 457, 860
Haubst, R 187, 755, 757, 759, 762, 775
Hauck, F 609, 869
Hauser, R 604
Havet, J · 270
Hay, W H 512
Hayes, Z 405, 423, 436
Heckmann, O 435
Hegel, G W F 35, 175, 406, 408, 411, 418, 441, 452, 498, 518, 579, 814
Heidegger, M 409, 464, 519, 533, 798, 800
Heidland, H W 832
Heidt, G 736
Heiming, O 734
Heimsoeth, 516
Heine, H 395, 793
Heinisch, P 637, 769, 875
Heinrich, J B 63
Heinzmann, R 507, 508
Heislbetz, J 352, 822
Hello, E 432
Hempel, J 351, 826
Hengstenberg, H E 452, 535, 538
Hengstenberg, J 430
Hennecke, E 100
Henning, J 760
Henninger, P J 861
Henry, P 270
Hentschke, R 853, 863
Heraclio 147
Heraclito 35, 440
Hermann, I 63, 97, 114
Hermanský, St 830, 831
Hermes, G 415, 418, 706, 712
Herntrich, V 854
Heródoto 444
Herrmann, R 827
Herrmann, S 847
Hertzberg, H W 853, 860, 862
Hesse, F 850
Hessen, J 357, 429
Hilario de Poitiers 125, 140, 148, 159, 161, 166, 171, 403, 412
Hildebrand, D v 581, 599
Hilduino 460
Hillers, D R 865
Hipolito de Roma 127, 128, 140, 141, 143, 150, 155, 156, 415
Hirschberger, J 418
Hockel, A 381
Hodl, L 628
Hofer, J 462, 551
Hoffner, J 579, 582, 598, 600
Hofmann, J Ch K 406
Hofmann, L 125
Hofmeier, J 182
Hoftijzer, J 832
Holderlin, F 34
Holsten, C 498
Holstein, J 126
Holt, J G H 551
Holzach, E 20
Holl, K 781
Hollenbach, J M 798
Homero 487
Hommel, H 381, 448
Hommes, J 612, 615
Honigsheim, P 587
Honorio Augustodunense 188
Horst, U 182, 291
Hostie, R 790, 804
Hour, J l' 845, 860
Huber, C 429
Hubner, J 451
Huffmon, H B 841, 867
Hugo de San Caro 639
Hugo de San Victor 182, 393, 404, 419, 507, 794, 795
Hulsbosch, A 583, 699
Hulst, A R 492
Humbert, O 425
Humbert, P 376, 624
Hunermann, P 406
Hunt, I 833
Husserl, E 515, 519, 533
Hyatt J P 495, 827, 853

Iersel, B M F van 302
Ignacio de Antioquía 139, 503
Ignacio de Loyola 47, 132, 271
Iparraguirre, J 270
Ireneo de Lyon 126, 127, 138, 140, 147, 148, 149, 153, 165, 402, 415, 419, 422, 428, 438, 447, 455, 503, 504, 627, 628, 631, 632, 700, 701, 755, 756, 759, 805
Irwin, W A 842, 847

Isabel de la Santísima Trinidad 133 271
Iserland, O 586, 590
Isidoro Pelusiota 460
Isidoro de Sevilla 574

Jacob, B 355
Jacob, E 835
Jaeger, W 487, 489, 496, 508
Jamblico 36
Jamet, A 133
Jannsen, E 857
Jans, A 270
Jansen, B 510, 512
Jansenio 461 462, 676
Jaspers, K 432, 453, 533, 778, 794, 798, 800
Jaubert, A 860
Jedin, H 710, 715
Jenni E 373, 447, 867
Jenofonte 444
Jepsen, A 860, 862
Jeremias, A 803, 804, 805, 806
Jeremias, J 93, 562, 835, 842
Jerónimo 130, 143, 702, 739, 759
Jerwell, J 503
Joaquín de Fiore 169, 188
Johnson, A R 490
Jolivet, R 429
Jonas, H 502, 504
Jordan, P 435
Journet, Ch 780
Juan Crisóstomo 129, 445, 451, 574
Juan de la Cruz 47, 133, 271
Juan Damasceno 163, 172, 181, 423, 438, 755, 765
Juan de Santo Tomas 255
Jung, C G 591, 790, 798, 800, 804
Jungel, E 328
Junker, H 211, 358, 808, 810, 831, 832, 867, 880
Justino 120, 126, 128, 140, 141, 144, 145, 147, 402, 411, 415, 419, 422, 428, 454, 503, 586, 700

Kafka, F 793
Kaiser, J H 603
Kaiser, O 853, 862
Kaliba, C 410
Kamphaus, F 238
Kant, E 30, 174, 348, 418, 435
Karpp, H 503 504
Karrer, O 750
Karsawin, L P 406
Kasemann, E 486, 488, 492, 497, 500, 502
Kasper, W 189, 439
Kattenbusch 139
Kaupel H 769, 770
Kautzsch, E 560, 858
Keckermann 173
Kehl, N 375
Keller, C A 826, 853
Kellner, E 454
Kepler 432
Kern, W 77, 396, 409, 410, 419, 430, 452
Kiblansky, R 506
Kierkegaard, S 533
Kilian, R 833
Kinder, E 680
Kittel, G 738, 745, 797
Klein, G 395, 826, 828
Klein, J 270
Kleineidam, E 756
Kleutgen, J 429
Kluber, F 589
Knackstedt, J 101
Koch, K 228, 391, 446, 829, 832, 836, 858, 870
Koehler, L 214, 624
Kojeve, A 432
Konig, Fr 557
Konrad, J F 552
Kopf Wendling, U 738
Korner, F 506
Kosmala, H 838
Koster, H D 510, 837
Kranz, W 490
Kraus, H J 857, 868
Kreck, W 440
Kremer, K 418
Krempel, B 550
Kretschmar, G 141, 143, 145, 153, 155, 159, 163, 501
Krivocheine, B 270
Kroger, A 532
Kronseder, F 270
Kruijf, Th de 68
Kuhn, H 799, 800
Kuhn, J 175
Kuhn, K G 495, 499
Kummel, F 439
Kummel, W G 497, 498, 499, 795
Kung, H 407, 450, 594, 673, 803, 804, 805
Kurz, L 753
Kurz, P K 793, 806
Kurze, G 748, 750, 751, 763
Kuschke, A 832, 860
Kuss, O 110, 112, 113, 114, 116, 122, 138, 458, 498, 499, 564, 698, 864
Kutsch, E 829, 847, 850, 866

Laborde, P 270
Lactancio 428, 445, 504

Lackmann, M.: 459.
Lagrange, J. M.: 739.
Lais, H.: 460, 757.
Lakner, F.: 481.
Lamark, 476.
Lanczkowski, G.: 62.
Landgraf, A. M.: 662, 720.
Landmann, M.: 455.
Landucci, P. C. 437.
Lang, A.: 512.
Langemeyer, B.: 395, 396, 533, 537, 541.
Langevin, P. E.: 829.
Langton, E.: 769.
Larcher, C.: 831.
Latour, J.: 38.
Lavalette, H. de: 87, 90, 116.
Lawson, J.: 503.
Lebram, J. Chr.: 857.
Le Bras, G.: 582.
Lebreton, J.: 126, 270.
Leclercq, J.: 598.
Lechner, O.: 438.
Leeuw, G. van der: 792.
Legrand, L.: 374, 376, 377, 380.
Lehmann, K.: 88, 89, 116.
Lehming, S.: 868.
Leibniz: 174, 415.
Leipoldt, J.: 503.
Leisegang, H.: 501.
Leist, F.: 489.
Lenhart, L.: 830.
León Magno: 171, 421, 428, 637.
Lercher, L.: 438.
Leroy, M. D.: 472.
Lersch, P.: 554.
Lessing, G. E.: 174.
Letter, P. de: 280.
Levine, B. A.: 868.
Lezius, F.: 512.
Liagre-Böhl, M. M. de: 829.
Liebner, K. Th.: 406.
Lieske, A.: 270.
Lietzmann, H.: 381.
Ligier, L.: 859.
Lilje, H.: 246.
Lindblom, J.: 838, 853.
Lindeskog, G.: 376, 420.
Linneo: 455.
Linton, R.: 557.
Loewenich, W. v.: 506.
Löffler, P.: 159.
Löfgren, D.: 394, 447.
Lohff, W.: 794, 798, 800.
Lohfink, N.: 357, 371, 372, 451, 826, 827, 838, 842, 860, 861, 864.
Löhrer, M.: 479.
Lohse, B.: 753.
Lohse, E.: 855.
Lonergan, B.: 306, 307, 309, 310, 311, 312, 325, 326, 327, 328, 333, 334.
Loofs, Fr.: 136.
Loos, H. van: 238.
López, L.: 829.
Lorenz, R.: 505.
Loretz, O.: 827, 862.
Lotz, J. B.: 409, 448.
Lovejoy, A. O.: 415.
Lubac, H. de: 393, 442, 460, 580, 586, 588, 589, 591, 593.
Lübbe, H.: 433.
Lubsczyk, H.: 369, 841.
Luciano de Samosata: 151.
Lucrecio: 440.
Lüdemann, H.: 498.
Luijpen, W.: 518.
Lutero, M.: 172, 173, 394, 405, 416, 420, 423, 433, 434, 447, 450, 505, 629, 640, 680, 707, 711.
Lyonnet, S.: 635, 648, 655, 697, 699, 713, 863, 869.
Lys, D.: 491.

McCarthy, D. J.: 214, 371, 373, 850, 860, 861, 862.
Macedonio: 161.
Mac Gregor, G. H. C.: 241.
McKane, W.: 857.
McKenzie, J. L.: 833, 846, 857, 880.
Maclaurin, E. C. B.: 838.
Mac Rae, G. M.: 866.
McWilliams, J. A.: 508.
Macholz, W.: 144.
Maier, Fr. W.: 87, 515, 516.
Maier, J.: 868.
Maertens, Th.: 373.
Malebranche: 448.
Malinowski, B.: 556.
Malmberg, F.: 384, 400, 421, 449, 510.
Mánek, J.: 843.
Mann, W.: 832.
Mann-Tiechler, G. v.: 602.
Mansi: 38, 39, 42, 129, 162, 716.
Manstein, B.: 617.
Marcel, G.: 515, 533, 536.
Marcelo de Ancira: 144, 158, 159.
Marco Aurelio: 49, 382, 440.
Marcus, W.: 144, 145.
Marchel, W.: 67, 68, 93, 105, 108.
Maréchal, J.: 30.
Marheineke, Ph. K.: 175.
María de la Encarnación: 133, 271.
Mario Mercátor: 703, 708.
Mario Victorino: 402, 415.
Marlé, R.: 816, 817.
Marmion, C.: 270.

Marquart, F. X.: 779.
Marsch, W. D.: 454.
Marsilio de Inghen: 186.
Martín (Maestro): 507.
Martin-Achard, R.: 829, 861.
Marx, K.: 35, 579, 619.
Marxsen, W.: 87, 88, 95.
Mateo de Acquasparta: 405, 407, 436.
Máximo el Confesor: 171.
Mayer, R.: 838.
Mayer, W.: 439.
Mead, M.: 556.
Meesters, J. H.: 867.
Mehlmann, J.: 700.
Meinertz, M.: 117.
Meinhold, P.: 394.
Melanchton: 173, 707.
Melecio: 162.
Melzer, F.: 395.
Mendenhall, G. E.: 214, 371, 861.
Mensching, G.: 594.
Merleau-Ponty, M.: 515.
Mersch, E.: 707.
Merwe, J. van der: 842.
Metodio de Olimpo: 148, 403, 566.
Metz, J. B.: 40, 238, 252, 342, 433, 454, 490, 492, 508, 509, 510, 511, 513, 514, 516, 517, 518 521, 522, 523, 524, 681.
Meurers, J.: 435.
Meyer, B. J.: 879.
Meyer, R.: 494, 869.
Michaelis, W.: 247, 381.
Michel, O.: 383, 855.
Michl, J.: 729, 733, 736, 742, 743, 745, 749, 751, 753, 756, 761, 764, 767, 769, 770, 778.
Miguens, M.: 871.
Mildenberger, F.: 395, 847, 849.
Miller, A.: 868.
Minon, A.: 270.
Mirgeler, A.: 793.
Mittelstrass, J.: 433.
Mitterer, A.: 481.
Möhler, J. A.: 189, 642.
Mohr, R.: 557, 558.
Molina: 255.
Moltmann, J.: 829.
Monden, L.: 238.
Mondreganes, P.: 436.
Montagnes, B.: 393.
Moore, G. F.: 493.
Moraldi, L.: 869.
Moran, W. L.: 371, 861, 862, 880.
Morant, P.: 563.
Moré-Pontgibaud, Ch. de: 252.
Morgenstern, J.: 854.
Morrow, G. R.: 488.
Moskeim: 501.
Motte, A.: 253.
Mounier, E.: 533.
Mouroux, J.: 439, 442, 590.
Mowinckel, S.: 222, 371, 792, 838, 855, 856.
Muck, O.: 419.
Mühlen, H.: 87, 89, 97, 116, 184, 279, 280, 286, 300, 305, 307.
Muilenburg, J.: 371, 842.
Müller, H. P.: 829.
Müller, M.: 409, 421, 530, 574.
Müller, W. E.: 854.
Murphy, R. E.: 857.
Muschalek, G.: 828.
Mussner, F.: 245, 381, 383, 385, 388, 399, 835, 867.

Nebel, G.: 439.
Nemesio: 508.
Nestle, W.: 496.
Neuenzeit, P.: 439.
Neuhäusler, E.: 94, 105, 107, 109, 238, 239.
Neunheuser, B.: 734, 765.
Newman, M. L.: 860.
Nicolas, J. H.: 280.
Nicolás de Cusa: 35, 187, 393, 405.
Niedermeyer, A.: 452.
Niesel, W.: 399, 420.
Nietzsche, F.: 33, 399, 455.
Nilson, M. P.: 487.
Noack, B.: 771, 866.
Noack, H.: 395.
Nock, A. D.: 501.
Noë, F. de la: 408.
Noeto: 149, 156.
Norden, E.: 381, 382.
North, C. H.: 830.
North, R.: 867.
Noth, M.: 212, 214, 371, 844, 845, 847, 849, 850, 861, 880.
Nötscher, F.: 495, 744, 832, 861, 868.
Novaciano: 140, 145, 153, 154, 163.
Nübel, H. U.: 849.
Nuyens, F. J. C.: 508.

Oberndörfer, D.: 791, 793.
Oberthürr, F.: 406.
Ockham, G. de: 186.
Odeberg, H.: 389.
Oesterreich, T. K.: 779.
Oeing-Hanhoff, L.: 797.
Oliveira, M. de: 512.
Olivi, P. J.: 512.
Orbe, A.: 627.
Orígenes: 125, 126, 129, 131, 136, 140, 142, 143, 148, 154, 155, 158, 165,

270, 408, 428 438 440 459 481 504 627 628 637, 643, 700 759, 797
Orlinsky H M 847
Ortega y Gasset 429 449
Ortigues, E 395
Ortiz de Urbina, J 162
Osio de Córdoba 157
Otto St 188, 292, 442 459
Otto, W F 487
Overhage, P 216, 317, 362, 450, 470, 473, 511, 538
Overzier, E 548

Pablo de Samosata 149, 151
Padoin G 419
Panikkar, R 85, 822
Pannenberg, W 398, 439, 502, 518, 519, 530, 826, 827
Pascal, B 36, 532
Passaglia, C 188
Patfoort, A 253
Paulus, H 741
Pavlovský, V 856
Pax, E 731
Pedersen, J 490
Pedro de Poitiers 291
Pedro Lombardo 169 182, 183 185 274 304, 323 405, 407, 436, 507 639
Pegis A C 415, 507, 508
Pelagio 462, 702, 703, 708, 709
Pelz, K 753
Pesch, O H 292
Pesch, R 101, 103
Petavio D 154, 188, 269, 273, 438
Peters H 603
Petersdorff, E v 783
Peterson, E 627, 765
Petrement, S 488
Peursen, C A v 489, 508, 511 519
Pfeiffer, R H 826
Philipon, M 270
Philippe, Th 429
Philips, G 270
Picard, M 395
Pidoux, G 491
Pieper, J 409, 429
Pighius 706, 714 715
Pilgram, F 584 594
Píndaro 35
Platón 33, 35, 46 84, 382, 418, 426 428, 429, 432, 436, 438, 440, 487 488, 489, 490, 495, 496, 626
Plessner H 515
Ploger O 829, 858
Plotino 35, 46 418, 488, 585, 626
Poll, W 782
Pomponazzi, P 512
Popper, K 790
Porfirio 36
Portalie, E 451
Porteous N W 853
Porter, F C 493
Portmann A 580
Potterie, I de la 660
Porubčan, Št 859, 861, 862
Praepositinus 639
Prager M 771 778
Prat, F 242
Praxeas 149
Prenter, R 444, 448, 640, 708, 794
Prestige, G L 251
Priest, J F 861
Primasio 702
Procksch, O 107, 401
Proclo 181, 418, 436, 488
Prudencio 627
Prumm, K 63
Przywara, E 42, 51, 431, 459, 551

Quell, G 67, 655, 829
Quesnel 676
Quispel, G 501

Rabe, V W 868
Rabeneck, J 415
Rabut, O A 589
Rad, G von 72, 206, 212 218, 235, 354, 363, 364, 370, 371, 373 375 377, 378, 380, 385, 387, 401, 424 432, 446, 457, 473, 491, 493 583, 587, 594, 624, 738, 739, 769, 771, 827, 828, 832, 840, 867
Rahner, H 270, 805
Rahner, K 20, 22, 45, 66, 77, 84, 88, 89, 91, 116, 193, 194, 216, 244, 246 249, 278, 279, 283, 292, 295, 300 302, 304, 317, 321, 335, 342, 345 347, 349, 351, 352, 355, 357, 362, 397, 398, 407, 412, 430, 439, 449 450, 452, 454, 470, 474, 475, 476, 479, 481, 483, 507, 508, 511, 513, 517, 518, 520, 521, 522, 524, 525, 531, 538, 585, 614, 632, 646, 662, 664, 668, 673, 681, 719, 723, 728 730, 731, 732, 756, 760, 761, 762, 766, 769, 778, 782, 791, 812, 813, 816, 821, 828
Rahtjen, B D 847
Randellini, R 868
Ratzinger, J 77, 84, 91, 412, 458, 498, 585, 588, 800, 801, 811 822, 828
Rauber Kopsch 548
Recheis, A 753
Reding, M 590

Régnon, Th de 160, 269
Rehm, M 738
Reicke, B 365, 381
Reinisch, L 790
Reiser, W 492
Reitzenstein, R 501
Renckens, H 76, 351, 357, 362, 364, 388, 426, 563, 634
Rendtorff, R 376, 826, 827, 828 836, 853, 870
Rengstorf, K H 563
Retailleau, M 270
Reypens, L 132, 270
Rhine, R B 780
Rhode, E 487
Ricardo de Middletown 186
Ricardo de San Víctor 183, 184 185, 186, 325, 532
Richard, R L 333
Richter, G 835, 842, 856, 879
Richter, Vl 306
Richter, W 846
Riedl, J 807, 820
Riedlinger, H 389
Riessler, P 858
Riesenhuber, K 813, 815
Rigaux, B 499
Ringgren, H 869
Rintelen, F J v 871
Ritschl, A 175
Ritter, A M 162
Robert, A 203, 216, 227, 850
Roberto de Melun 182, 291, 507
Roberto Pullus 507
Robinson, H W 491
Robinson, J A T 177, 433, 489, 500
Robinson, J M 825
Rock, J 549
Rodd, C S 98
Rodewyk, 779
Rodolfo de Ardenas 507
Rombach, H 489, 510, 530
Rondet, H 270, 609, 610
Roper, A 813, 814
Roscelino 169, 182
Rosenmuller, B 542
Rosenstock Huessy, E 394
Rosenzweig, F 394, 533
Rosmini, A 176, 251, 257 295 415 481, 483, 484
Ross, W D 508
Rossano, P 594
Rossler, D 858
Rost, L 850, 861, 867
Rothe, R 406, 415
Rougier, L 437
Rousselot P 45
Rowley, H H 829, 830, 858
Rufner, V 580
Ruh, K 186
Ruiz de Montoya 393
Ruperto de Deutz 187, 188, 404 405
Russel, D S 858
Ruts, E C 825
Rustow, A 790
Ruysbroquio, Juan 132, 271
Rybinski, J 739

Sabelio 149, 150, 155, 156
Sabourin, L 869
Sajó, G 436
Salzmann, G 589
Samain, P 771
Sánchez 546
Sasse, H 383
Sartre, J P 454, 515 516, 519, 683
Sauser, G 452
Sauter, G 506
Savage, M J 455
Sayers, D L 410
Schaeffler, R 439
Schaerer, R 489
Schanze, W 491
Schar, H 792, 795
Scharbert, J 76, 230, 492, 494 685, 826, 827, 829, 830, 831, 832, 835, 838, 839, 844, 845, 846, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 857, 860, 861, 863, 868, 869, 871, 877
Scharl, E 503
Schauf, H 273, 280
Schedl, Cl 853, 857
Scheeben, M J 273, 406, 462, 551, 586, 706, 759, 775
Scheffczyk, L 87, 115, 188, 273, 352, 354, 389, 395, 396, 402, 404, 406, 407, 408, 415, 422, 442, 445, 447, 708, 791, 794, 798
Scheler, M 258, 514, 533, 789 797 800
Schelkle, K H 118, 120, 395
Schelsky, H 557
Schell, H 251, 406, 803, 806
Schelling 175, 422, 437
Schenke, H M 503, 505
Scherer, G 556, 569, 576, 794
Schierse, F J 61, 287, 301, 304 305 769
Schildenberger, J 586, 746, 747, 751, 860, 862
Schillebeeckx, E 253 254, 389 407 417, 419
Schilling, O 830, 835 842
Schindler, A 333
Schlatter, A 835
Schlegel, F 437

Schleiermacher, F.: 175.
Schlette, H. R.: 77, 85, 488, 507, 594, 816, 822, 826.
Schlier, H.: 71, 72, 88, 287, 363, 390, 419, 440, 499, 502, 563, 564, 729, 745, 748, 749, 752, 753, 760, 763, 766, 767, 879.
Schmaus, M.: 25, 179, 270, 274, 307, 312, 403, 417, 418, 640, 648, 757, 760.
Schmid, H.: 833.
Schmid, J.: 65, 107, 492, 496, 497, 498, 860, 864.
Schmid, R.: 869.
Schmidt, K. L.: 748.
Schmidt, M.: 407.
Schmidt, W. H.: 360, 391, 392, 397, 426, 427, 447, 451, 453, 491, 492, 493, 552,
Schmithals, W.: 113, 502.
Schmitt, G.: 845.
Schmitz, C.: 835.
Schmuck, K. D.: 846.
Schnackenburg, R.: 88, 90, 98, 117, 125, 234, 245, 246, 497, 499, 501, 502, 782, 825, 829, 830, 879.
Schneemelcher, W.: 100.
Schneider, G.: 388, 389, 396.
Schneider, H.: 856.
Schneider, J.: 183.
Schniewind, J.: 658.
Schoeps, H. J.: 389, 501, 835.
Scholz, H.: 414.
Schoneveld, J.: 851.
Schoonenberg, P.: 439, 447, 451, 476, 482, 808.
Schoors, A.: 831.
Schottroff, W.: 866.
Schrader, C.: 188.
Schreiner, J.: 374, 492, 493, 495, 829, 832, 839, 849, 851, 866, 867, 868.
Schrenk, G.: 829.
Schubert, K.: 495, 858, 874.
Schücking, E.: 435.
Schuler, B.: 410.
Schulte, R.: 277, 289.
Schulz, B.: 410.
Schulz, S.: 501.
Schuon, F.: 811.
Schurr, V.: 180.
Schütz, P.: 395.
Schvalle, F.: 391.
Schwartz, E.: 147.
Schwarz, R.: 505.
Schwegler, Th.: 357, 563.
Schweitzer, A.: 498.
Schweizer, E.: 115, 487, 489, 490, 495, 497, 499, 500, 502, 503.
Seckler, M.: 95, 253, 292, 407, 409, 411, 412, 430, 439, 440, 442, 509, 510, 590, 814, 822.
Seeberg, R.: 161, 178, 502.
Seemann, M.: 745, 759, 766.
Segal, J. B.: 866.
Seifert, J. L.: 429.
Sekine, M.: 825, 861.
Sellin, E.: 351.
Semmelroth, O.: 77, 266, 395, 541, 766, 797.
Séneca: 444.
Serapión: 129, 130.
Sertillanges, A.-D.: 439, 450, 482, 483.
Servet, M.: 173.
Seuse, H.: 270.
Sevenster, J.: 486.
Severo de Antioquía: 162.
Sforza Pallavicino, P.: 641.
Siegmund, G.: 484.
Siewerth, G.: 39, 395, 421.
Siger de Brabante: 436.
Simon, M.: 850.
Simón de Tournai: 507.
Simplicio: 436.
Sinesio de Cirene: 445.
Siraud, L.: 869.
Sjöberg, E.: 107.
Smend, R.: 847, 860.
Smising, T.: 174.
Smulders, P.: 482, 715.
Sócrates: 52, 496.
Soden, W. von: 838.
Soggin, J. A.: 825, 826, 847.
Söhngen, G.: 44, 55, 252, 395, 396, 430.
Soloviev, W. S.: 32, 406.
Sommers, H.: 505.
Souter, A.: 702.
Sozzini, F.: 173, 174.
Spadafora, F.: 713.
Spaemann, R.: 414.
Spencer, H.: 476, 579.
Spicq, C.: 871.
Spinoza: 174, 448.
Splett, J.: 406, 411, 433.
Staab, K.: 750, 758.
Stachel, G.: 419.
Stade, B.: 391.
Staerk, W.: 829.
Stählin, G.: 655.
Stamm, J. J.: 630.
Staudenmaier, F. A.: 189, 406, 414, 447.
Stauffer, E.: 88, 244, 774.
Steck, G.: 825.
Steenberghen, F. van: 255,
Steinbüchel, Th.: 538.

Stenzel, A.: 127.
Stephan, H.: 407.
Stephens, W. N.: 557.
Stier, F.: 97, 739.
Stoebe, H. J.: 828.
Stoeckle, B.: 50, 681, 689, 799, 804, 806, 820, 822.
Stohr, A.: 184, 830.
Stolz, A.: 274, 312, 650.
Strasser, S.: 515, 516.
Sträter, C.: 275, 280, 300.
Strathmann, H.: 879.
Strauss, D. F.: 174.
Ström, Å. V.: 829.
Stufler, J.: 462.
Stuhlmacher, P.: 497.
Stuhlmueller, C.: 826.
Stuiber, A.: 126.
Stummer, F.: 744.
Suárez, F.: 649, 759, 775.
Sykes, J.: 866.

Taciano: 145, 402, 415, 419, 428, 454.
Tales de Mileto: 432.
Taylor, A. E.: 488, 497.
Taymans d'Eypernon, F.: 270.
Teilhard de Chardin, P.: 439, 452, 454, 472, 589, 617, 666, 791.
Teodoreto de Ciro: 445.
Teodoro de Mopsuestia: 125, 127.
Teódoto: 147, 149, 156.
Teodulfo de Orleáns: 171.
Teófilo de Antioquía: 145, 147, 401, 419, 427.
Teresa de Jesús: 132.
Tertuliano: 99, 125, 131, 136, 140, 144, 147, 148, 152, 153, 154, 158, 163, 165, 170, 171, 251, 402, 415, 422, 423, 428, 481, 503, 504, 521, 531, 566, 627, 700, 756, 797.
Teunissen, M.: 394, 398, 516, 519, 530, 537.
Thielicke, H.: 397, 589, 590, 594, 598, 603, 605, 793, 797, 804, 806.
Thierry de Chartres: 183, 404, 411.
Thils, G.: 585, 596, 597.
Thomas, J.: 428.
Thomassin, L.: 188, 406.
Thompson, R. J.: 869.
Thurnwald, R.: 556, 557.
Thüsing, W.: 235, 242.
Tillich, P.: 177, 398, 708, 816.
Tischner, R.: 780.
Tolomeo: 147, 148.
Tomás de Aquino: 31, 39, 40, 42, 43, 184, 185, 253, 254, 263, 265, 266, 274, 275, 291, 292, 293, 323, 325, 328, 331, 393, 394, 396, 399, 400, 401, 405, 407, 408, 419, 437, 440, 443, 449, 450, 452, 454, 460, 469, 481, 484, 489, 507, 508, 509, 510, 511, 516, 519, 532, 547, 550, 560, 576, 577, 581, 639, 640, 645, 662, 663, 675, 678, 705, 706, 721, 755, 756, 759, 775, 776, 790, 807.
Tomasino: 273.
Tönnies, F.: 601.
Tournay, R.: 227.
Toynbee, A.: 432.
Trembla, R.: 403.
Tresmontant, C.: 250, 354, 395, 423, 427, 429, 438, 447.
Trilling, W.: 879.
Trimborn, H.: 557.
Trinité, Ph. de la: 775.
Troeltsch, E.: 433.
Troisfontaines, R.: 664, 683.
Trüb, H.: 800.
Trütsch, J.: 280.
Tsevat, M.: 850.
Tüchle, H.: 782.
Turmel, J.: 753, 754.

Ulrico de Estrasburgo: 185.
Ulrich, F.: 39.
Utz, A. F.: 581, 585, 601, 604.

Vacant, A.: 754.
Vagaggini, C.: 125, 127, 130, 584.
Valentín: 147, 422.
Vandeur, E.: 270.
Vanneste, A.: 710.
Varrón: 36.
Vaux, R. de: 214, 353, 354, 827, 847, 854, 869.
Vawter, B.: 853.
Veatch, H.: 415.
Vella, J.: 832.
Vereno, M.: 811, 814, 821.
Verhoef, P.: 829.
Verpaalen, A. P.: 581, 587.
Verschner, O. v.: 569.
Vetter, A.: 410, 588, 599.
Viallet, F. A.: 791.
Vicedom, G.: 816.
Víctor de Marsella: 451.
Vincent, H. L.: 741.
Virgilio: 36.
Virgulin, O. St.: 862.
Vischer, W.: 379, 401.
Vlastos, G.: 488.
Vodopivec, M.: 452.
Vogt, H.: 435.
Vögtle, A.: 238, 439, 596.
Volk, H.: 328, 407, 453, 541, 629, 640, 708.

Volker, W 270, 495
Volz, P 110
Vorgrimler, H 537, 584, 831
Vriezen, Th C 213, 624, 829, 854
Vuippens, J de 637

Wachter, L 829
Wagner, H 515
Wagner, J 728, 735, 766
Walter, T A 550
Wallace, A R 455
Wallis, R 439
Warnach, V 244, 862, 879
Weber, M 433
Weber, O 373, 376, 438, 445
Weinfed, M 371
Weier, C · 586, 590
Weisse, C H 175
Weiser, A 371, 373, 826, 846, 850, 853, 870
Welch, C 328
Welte, B 251, 283, 342, 345, 347, 349, 350, 412, 421, 447, 521
Welty, E 581, 584
Wellhausen, J · 353 370, 373
Wendland, H D 114
Werner, M 137
Westermann, C 451, 738, 830
Wetter, G A 406
Wetzer, H J 447, 802
Whitley, C F 860, 863
Windengren, G 501, 502
Wieland, W 436
Wiéner, C 862
Wijngaards, J 838, 841, 867
Wikenhauser, A 115, 564, 774
Wilamowitz, U v 488
Wilckens, U 113, 836
Wilda, G 849
Wildberger, H 552, 838, 846
Widmann, G 581
Wilpert, P 436
Wilson, R M 129, 503
Willig, I 278, 280, 286, 304
Willwoll, A 245
Windengren, G 827
Wingren, G 380, 389
Winklhofer, A 730, 755, 756, 757, 758, 760, 761, 762, 764, 768, 769, 775, 777, 778, 781
Wolfe, Th 793, 804
Wolff, H W 213, 226, 374, 494 826, 831, 854
Wolfson, H 495
Wolasch, J 598
Woude, A S van der 855, 874
Woudstra, M H 868
Wurthwein, E 853, 863
Wust, P 533
Wyss, D 806

Zahm, P 472
Zahn, Th 239
Zahringer, D 729, 768, 781
Zamora, J . 174
Zeller, E 488
Zeller, H 125
Zeman, F 770
Ziegler, J 560, 741
Zimmerli, W 373, 390, 392, 486, 493, 494, 827, 842, 857, 860, 863
Zimmermann, F 551
Zimmermann, H 88
Zirker, H 830, 866
Zsifkovits, V 603
Zuinglio 173, 707
Zumkeller, A 651

INDICE ANALITICO

Adán (cf *monogenismo, poligenismo)* 586s, 635s, 694s, 696 703, 704s, 709s

Adán como «cabeza moral» de la humanidad 705s
Adán y Cristo en San Pablo 696ss
el pecado de Adán como fuente del pecado original 714
gracia de Adán 637, 643
humanidad 706
imagen de Dios en Adan 628
¿inmortalidad de Adán? 648

Acontecimiento Cristo

el acontecimiento Cristo como revelación plena de Dios en sí y para nosotros 260
el acontecimiento Cristo y la revelación de la Trinidad 57s, 77

Acto y potencia 519s

Albigenses 438

Alianza (cf *creación)*
alianza de Abrahán 370, 810s, 832, 834, 865
alianza de Noé 51, 373, 810s, 860
alianza del Sinaí 218, 358, 370, 838
conceptos referentes a la alianza 224 231, 862s
ʾemet 225, 862
hesed 224s, 862
sᵉdākâh 228, 862s

contenido de la alianza 213s
culto de la alianza (cf *culto)*
documentos de la alianza 197s, 219s
el nombre de Yahvé como nombre de alianza 213
formas de conclusión de alianza 371, 861
«formulario de alianza» 371
Israel como pueblo de la alianza 877ss
la alianza como disposición salvífica en el AT 372 860s
la alianza con los patriarcas 217ss, 860s
la alianza de Yahvé como alianza matrimonial 226
la circuncisión como signo de la alianza 878
la comunidad de Yahvé con el primer hombre en la perspectiva de la comunidad de Yahvé con Israel dentro de la alianza 216s
la conclusión de la alianza como restauración de la unión del hombre con Dios 594
la nueva alianza 861
la participacion en la alianza como hecho histórico 215s
maldiciones y bendiciones como sanción de la alianza 374, 864s
mediadores de la alianza (cf *mediadores de la salvacion)*
obligaciones dimanantes de la alianza 220s
ruptura de la alianza 656, 673s, 841, 845, 847ss, 865
šālôm como fin de la alianza 862, 877s
teología de la alianza 221

Alma (cf *cuerpo y alma, inmortalidad)*
«anima unica forma corporis», según Santo Tomás 507 510
creación inmediata del alma por Dios 473, 482, 483
el alma como principio sustancial 474
el alma como subjetividad del ser humano 516
el alma, forma «per se» del cuerpo según el Concilio de Vienne 512
momento de la animación 484
«nefeš» en el AT 491ss
origen del alma 503s
«psyché» en los sinópticos 496s
relación entre «alma», «sustancia» y «espíritu» 516s
relacion entre alma y escatología en san Agustín 506
superioridad del alma en el libro de la Sabiduría 495
valoración del alma en el pensamiento griego 487s, 504s

Amistad: 518s, 533s, 538s

Amor (cf. *hombre, relación yo-tú)*

amor a los enemigos: 96
amor y teología trinitaria: 276, 334
diferenciación del amor en amor al prójimo y amor al Absoluto: 30
el amor como forma de las virtudes morales: 657
el amor interpersonal fundado en la comunidad de naturaleza humana: 33
el amor social como forma previa del amor al prójimo: 591s
el conocimiento de Dios como conocimiento experimental del amor divino: 47s
exclusión del amor por el pecado mortal: 674s

Amor de Dios: 225-228, 239, 241ss, 248, 267, 357

alianza de amor entre Yahvé e Israel: 226
amor y autocomunicación de Dios: 318s, 321s
el amor como fundamento último de la acción de Dios en la historia de la salvación: 245
el amor como propiedad esencial específicamente divina: 244, 261s
el amor de Dios al pecador: 93, 238, 670
el amor de Dios como base de la creación: 416s
el amor de Dios como fundamento de comunicación: 242s

Analogía

analogía en el conocimiento de Dios: 260, 520
analogía en santo Tomás: 254
«analogia entis»: 44, 430
analogía entre tipo y antitipo: 830
«analogia fidei»: 260, 430

Angel de Yahvé: 68s, 200, 738-741

Angeles (cf. *angelología)*

ángeles custodios: 765s
ángeles en el AT: 736-744
  ángeles intérpretes: 743
  ángeles mensajeros: 737s, 740, 743, 744s
  categorías de ángeles en el AT: 744
  desarrollo de la angelología después del exilio: 742
  función cósmica: 744
  influencias extrabíblicas: 741s
  la alabanza divina como función de los ángeles del AT: 742
  los ángeles dependen de Yahvé: 738, 741
  número de los ángeles: 742s
  protección angélica en el AT: 743
  querubines y serafines: 741s
ángeles en el NT: 744-753
  actuación como mensajeros: 744ss
  características de los ángeles en el NT: 744ss
  doctrina paulina sobre la ordenación de los ángeles al misterio de Cristo: 750s
  liturgia celestial de los ángeles: 752s
  los ángeles como mensajeros del juicio: 751s
  los ángeles en el Apocalipsis: 751s
  los ángeles y la parusía: 748, 749
  poderes y dominaciones en san Pablo: 749
  relación con la encarnación y la resurrección de Cristo: 746
  subordinación a Cristo: 745s, 751
apariciones de los ángeles: 757, 761
conocimiento y voluntad de los ángeles según los Padres y la Escolástica: 761s
creaturidad de los ángeles: 753
espiritualidad de los ángeles: 753s, 756s
existencia de los ángeles: 730s, 746, 754
gracia de los ángeles: 317, 759
  gracia de Cristo: 317, 762
importancia de la angelología en el judaísmo tardío: 142ss
jerarquía de los ángeles según los Padres: 757s
los ángeles y el Espíritu Santo: 763
los ángeles y la autocomunicación de Dios: 317s
los ángeles y la historia de la salvación (cf. ángeles en el AT y en el NT)
  alabanza de los ángeles: 766s
  colaboración en la obra salvífica de Cristo: 763
  comunicación de los ángeles: 760
  ordenación a Cristo: 761, 764
  relación con Dios: 760s
  relación con el cosmos: 761
  servicio a la alianza: 761
  servicio a la Iglesia: 764s
momento de su creación: 755

naturaleza de los ángeles: 756s
número de los ángeles: 757
prueba de los ángeles: 759

Angelología (cf. *ángeles)*

angelología en santo Tomás: 755
angelología y antropología: 467, 733s
angelología y cristología: 317s, 733
declaraciones del magisterio: 754
función garantizadora y selectiva de la revelación: 731
importancia relativa de la angelología: 732
los ángeles en la historia de la salvación: 734s
principios hermenéuticos: 733
problemática actual: 728-732
  crisis de la fe en los ángeles: 729s
  cuestiones sobre el encuentro existencial con los ángeles: 729s
  ¿desmitologización?: 730
  problemas de las expresiones bíblicas sobre los ángeles: 732, 754
  problemas sobre la naturaleza de los ángeles: 735

testimonio de la liturgia: 734s

Anticristo: 782, 818

Antiguo Testamento (cf. *alianza, Israel, ley)*

el AT como parte de la única Sagrada Escritura: 62
la historia de la salvación en el AT como prehistoria de Cristo: 636

Antropocentrismo

antropocentrismo de la teología: 467s
antropocentrismo relativo del mundo: 396, 420

Antropología (cf. *corporalidad/corporeidad, hombre, imagen de Dios en el hombre, teología,* etc.)

antropología de la escolástica primitiva: 507
antropología de la gnosis: 502
antropología de san Agustín: 505s
antropología dualista en los Padres: 504s
antropología e historia escatológica de la salvación: 486, 490
antropología paulina: 497-501
antropología teológica y cristología: 349s
  la cristología como reproducción superadora y radical de la antropología teológica: 350
  la cristología no condiciona unidireccionalmente a la antropología teológica: 350
antropología teológica y protología: 350-352
giro de la filosofía hacia una antropología trascendental: 348
helenización de la antropología bíblica: 502s
la antropología como lugar de la teología: 342s
la imagen de Dios como fundamento de la antropología: 630ss
necesidad de una dimensión trascendental antropológica en la teología: 343-349

Antropomorfismos: 201s, 206, 234, 262

Apolinaristas: 162

Apropiaciones: 188, 309s

relación hipostática propia: 279
relaciones no apropiadas de las personas divinas con el hombre: 279s, 285, 310

Arrianismo: 151s, 171, 298, 438
anomeos: 158
controversia arriana: 156-162
doctrina de Arrio: 151s
homeos: 158
homeusianos: 159, 166
juicio sobre el Concilio de Nicea: 157ss
significado soteriológico de la controversia con el arrianismo: 165

Arte: 618

Aseidad (cf. *Dios Padre):* 300, 313s

la aseidad del Padre en Novaciano: 153s

Ateísmo: 25

ateísmo metódico y dogmático: 433
ateísmo y mística filosófica: 35

Atributos de Dios: 195-267

atributos metafísicamente necesarios según santo Tomás: 254
correspondencia y continuidad de los dos Testamentos: 234-237

declaraciones del magisterio 242ss, 256, 258
diferencia entre atributos generales y modos de relación libre en una persona 194
diferencia entre propiedades y modos de relación en Dios 258ss
diferenciación de los atributos de Dios segun santo Tomás 299ss
Dios como garante de la moralidad 197
la diferenciación de los atributos como problema de la teología actual 256
propiedades de Dios y doctrina trinitaria 275

Ausencia de Dios en el mundo 252

Autocomunicacion de Dios 298

acceso a la Trinidad por medio de la autocomunicación absoluta de Dios 57s, 278
aceptación de la autocomunicación de Dios 286s
aspectos fundamentales de la autocomunicación de Dios 318 322
  conocimiento y amor 319
  historia y trascendencia 318
  oferta y aceptación 318
  origen y futuro 318
  unidad interna de los aspectos fundamentales 319 322
autocomunicación de acuerdo con la peculiaridad personal 285
autocomunicación de Dios como trino 308
autocomunicación de Dios en una causalidad cuasi formal 286, 465
autocomunicación del Padre al Hijo 302, 303
  autocomunicación económica e inmanente 302s
autocomunicación personal 285
autocomunicación y misterio 316
doble mediación dentro de la autocomunicación 287
exposición formal del concepto «autocomunicación de Dios» 316
la autocomunicación de Dios implica la forma más íntima de crear 421
la autocomunicación de Dios y su aspecto creado 323
la autocomunicacion real del Padre es comunicación del Hijo en el Espíritu 300
libertad de la autocomunicación de Dios 315, 317
los dos modos de la autocomunicacion de Dios 313s
  ¿comunicación debida solo a un decreto de Dios? 314
  la encarnación y la misión del Espíritu como momentos de la única autocomunicación de Dios 315
modalidades de la autocomunicación como verdad y amor 321s
«taxis» de la autocomunicacion 316

Autoconciencia

despertar de la autoconciencia en el llamamiento del amor 29s

Autotrascendencia de la criatura 452s, 475, 483, 538, 542

autotrascendencia de la persona 538 542
fundamento de posibilidad 475
relacion entre la causa divina y la creada 475s

Baalismo y yahvismo 202

Bañezianismo 667

Bautismo 120s

bautismo de Jesus 99s
bautismo de sangre 131
catequesis bautismal 139
liturgia bautismal 127 139ss
necesidad del bautismo 710s, 725
suerte de los niños que mueren sin bautismo 131
  concepción de san Agustin 705
  declaraciones del magisterio anterio res a Trento 708ss

Bautismo de niños 700, 711

Bayanismo 460ss, 676, 712

Bondad de Dios 239

Caridad (cf *amor)*

Carisma 74

acción del Espiritu en la Iglesia primitiva 110, 112s 118s, 121

Carne (cf *corporalidad/corporeidad, cuerpo, resurreccion de la carne)*

carne y cuerpo 495
concepto bíblico 492, 494 680s

«sarx pneuma» en Pablo 498ss
«sarx soma» en Pablo 499ss
valoración primitiva de la carne en Ireneo 503s

Castigo (cf *pecado)*
castigo del pecado por Dios 511 670
el pecado engendra nuevos pecados 669
el pecado se castiga a sí mismo 668
castigos temporales por el pecado 671

Causa
relación entre la causa divina y la creada 475s

Celo de Dios 230s

Certeza de la salvación 375

Cielo
noción de cielo en la Escritura 736s

Ciencia de Dios 266
compatibilidad de la necesidad del saber y el querer de Dios con la libertad de la creación 414

Ciencias naturales 432
ciencias naturales y antropología 467
ciencias naturales y doctrina de la revelación 467s, 476

Cognoscibilidad de Dios (cf *conocimiento de Dios)*
cognoscibilidad del Creador por medio de la razón según el Vaticano I 428
cognoscibilidad formal y material de Dios 42, 50

Cólera de Dios 230s, 240s, 666
cólera de Dios y cruz 261
la cólera como metáfora para designar la santidad absoluta de Dios 240s

Comienzo (cf *estado original, protología)*
comienzo y autocomunicación de Dios 318, 319s
como determinación permanente del hombre 351
el comienzo es el esbozo de la plenitud terminal 441, 643

Comunidad con Dios 244s

Comunidades (cf *Estado, familia)*
comunidad y sociedad 601
corporaciones intermedias 600 603
peligro del egoísmo de grupo. 602
su importancia para el fomento de los valores personales 601s
el amor como fundamento de las comunidades humanas 596
fraternidad 587, 596
ideologías comunitarias 579
la Trinidad como origen de la unidad y comunidad humanas 584
legislación propia de las comunidades profanas 597
pecado y comunidades 592 595
principio de subsidiariedad 589, 591, 599, 601, 604
pseudocomunidades 593
relaciones del individuo con la comunidad 580ss, 585s
valores comunitarios 597
valores personales y comunitarios 589

Conciencia de culpa 793, 796s

Conciencia moral 588, 597

Concupiscencia 638, 681, 704, 714, 722s, 809, 812, 819
concupiscencia en san Agustín 506
esencia de la concupiscencia 646s
explicación de la concupiscencia en santo Tomás 509
falsa explicación dualista 667

Concurso divino 448, 459s, 475s, 482s
Dios como fundamento trascendental de la actividad creatural 473s

Condescendencia de Dios 200

Confesión de fe 125s

Confirmación 129

Conocimiento
conocimiento y autocomunicación de Dios 318s
conocimiento y teología psicológica de la Trinidad 276, 334
«reflexio completa» 31

Conocimiento de Dios (cf. *cognoscibilidad de Dios*): 29-52
concepto teológico y filosófico de Dios: 193s
conocimiento concreto de Dios: 259
conocimiento de Dios en el NT: 107ss
conocimiento filosófico de Dios: 35s, 50s
conocimiento natural de Dios: 38, 49-52
conocimiento natural de Dios gracias al contacto con las religiones extrabíblicas: 49-52
conocimiento natural de Dios y ética: 51
discurso del Areópago: 50
religión de los «padres»: 51
Rom 1,18-21: 49
Sabiduría 13: 49
del tú humano al tú divino (cf. *relación yo-tú*): 29-34
dialéctica de la idea de Dios en religión y en filosofía: 32-37
Dios en el mito como «Dios para mí»: 33s
el Dios de Israel: carácter absoluto del amor: 36
idea filosófica de Dios: el Uno absoluto: 35s
diferencias entre el conocimiento de Dios por naturaleza y por gracia: 37-52
el conocimiento de Dios como conocimiento experimental del amor divino: 47
experiencia original y diferenciación entre absoluto y relativo: 40s
interpretación antropológico-existencial de la noción de Dios: 177
llamada de Dios en la solidaridad humana: 43
ontologismo: 39
referencia de las criaturas a Dios: 39s
teoría de la idea innata de Dios: 38s
tradicionalismo: 39
Vaticano I: 41s

Conservación del mundo: 445-448, 585

Contemplación inmediata de Dios: 524

Corazón: 493, 521, 659

Corporalidad/corporeidad
concepción de la corporeidad en el AT: 516
corporalidad e historicidad: 509
corporalidad y persona: 536
corporalidad y relación con el mundo: 522
corporeidad y alma espiritual: 474
diferencia entre cuerpo y corporalidad: 514s
explicación de la corporalidad en la filosofía actual: 514ss
la corporalidad como medio de las relaciones sociales: 590
valoración positiva en el NT: 501
valoración positiva en Tomás de Aquino: 515ss

Cosmogonía: 360

Cosmología y teología: 467s

Cosmos (cf. *mundo*)
inclusión del cosmos en la salvación: 521, 592

Creación
acción creadora del Espíritu: 400ss, 403, 408
carácter exclusivo de la acción creadora de Dios: 420-424
¿comunicación del poder creador a las criaturas?: 423s
confrontación con la gnosis: 422
testimonio bíblico: 421
carácter personal de la creación: 392ss, 536
creación del mundo por el Dios uno y trino: 398-413, 425
creación en el tiempo: 434-443
¿fundamentación filosófica?: 435ss
fundamentación histórico-salvífica: 439ss
¿prueba de las ciencias naturales?: 435ss
referencia a la tradición: 438
sentido de la cuestión: 434
creación «ex nihilo»: 424-434
datos de la historia de los dogmas: 428s
exclusión del dualismo y del monismo: 431ss
explicación del «ex nihilo»: 430ss
fundamentación bíblica: 425s
fundamentación teológica: 424ss
problema del demiurgo: 425
creación y alianza
la creación como fundamento exter-

no de la alianza, la alianza como fundamento interno de la creación: 388, 420
motivación de la creación en la obra salvífica: 357, 369, 373s, 387s

creación y evolución: 450-455, 469-477
doctrina sobre la creación y la Trinidad: 273
el concepto de creación y la filosofía extracristiana: 428ss
impronta espiritual de las cosas: 409
la creación como «creatio continua»: 446ss
la creación como momento de la autocomunicación de Dios: 315
la creación como participación en la creación: 419, 420s
el Vaticano I sobre el fin de la creación: 417
gloria objetiva y *gloria formal* (subjetiva) de Dios: 419, 420s
glorificación explicitada: 411
la gloria de Dios como fin de la creación: 417

la creación en Cristo: 379, 380-385, 388, 399ss, 405, 751, 821
la creación por la palabra: 383, 389-398, 401ss, 535, 584
la posibilidad de la encarnación como fundamento de la posibilidad de la creación: 349, 413
libertad de la creación por parte de Dios: 413s
el amor de Dios como motivo de la creación: 417
expresiones de la tradición y del magisterio: 415
fundamentación trinitaria y libertad de la creación: 414

metafísica de la creación y fe en la revelación: 380
orden de la creación: 468
problema de la creación del «mejor» de los mundos: 415
relación entre creación-alianza y naturaleza-gracia: 456s, 465s
relación entre los órdenes de la creación y de la redención: 586
teología de la creación en el AT
«bará» como término para designar la acción creadora de Dios: 359ss, 376, 425
bondad de la creación según Gn 1: 358s
creación y alianza según la literatura sapiencial: 378s
expresiones sobre la creación en los Salmos: 377s, 390
fe en la creación y experiencia de la alianza: 360, 374, 376
libertad de la acción creadora de Dios: 413s
teología de la creación en el Déutero-Isaías: 375s

Creación continua: 446ss, 585, 590

Creacionismo: 481, 483, 505

Cristianismo implícito: 814ss

Cristianos anónimos: 813ss

Cristología (cf. *Jesucristo*)

cristología «angélica»: 137
cristología «ascendente»: 303
cristología bíblica: 301, 303
cristología «cósmica» del NT: 384s
cristología «descendente»: 303
cristología subordinacionista: 104
cristología y antropología teológica: 349s
cristología y doctrina trinitaria: 272s, 313, 335
paso de una cristología óntica a una cristología onto-lógica: 347

Cuerpo (cf. *carne*)

«bāsār» en el AT: 492s
condición salvífica del cuerpo: 521
desvalorización del cuerpo en el pensamiento griego: 487ss
el cuerpo como símbolo real del alma: 508s
el cuerpo como situación originaria del hombre: 517
formación del cuerpo: 473, 482

Cuerpo de Cristo: 242s

Cuerpo y alma

concepción del hombre en la gnosis: 502
concepción griega: 487-490
la materia como causa del mal: 487s
perfección cerrada del hombre: 489s
supervaloración del alma: 487s
concepción hebrea: 490-494
carácter totalitario: 490s
carne como expresión de la creaturidad: 494
momento escatológico: 492s

cuerpo y alma en el judaísmo tardío 494ss
cuerpo y alma en la primera Escolástica 507
declaraciones del magisterio
creación inmediata del alma y del cuerpo por Dios 513s
el alma no es una parte de Dios 512
pluralidad de las dimensiones humanas 511, 514
unicidad del alma 512
unidad de alma y cuerpo 512
la unidad de cuerpo y alma como problema antropológico 462 520
cuerpo, alma, espíritu, materia 519
cuerpo y alma como principios metafísicos del ser 517s, 520
diferencia esencial entre espíritu y materia 519
el cuerpo como símbolo del alma 518
experiencia de la «espiritualidad» y la «corporalidad» en el ámbito operativo 518s
la unidad de cuerpo y alma como problema escatológico 523 525
apertura a la historia y al futuro 525
contemplación de Dios y unidad de cuerpo y alma 524
unidad del hombre después de la muerte 523, 524
la unidad de cuerpo y alma como problema soteriológico 520-523
carácter encarnatorio de la salvación 521
la amenaza que pesa sobre el hombre entero 522
san Pablo 497 501
«pneuma sarx soma psyché» en san Pablo 499
sinópticos 496s
unidad de alma y cuerpo según san Agustín 497
unidad del hombre según santo Tomás 507s

Culto 849, 853, 865 871
culto de la Iglesia por y en el Espíritu Santo 121
culto sacrificial 869
el culto como anamnesis de la historia de la salvación 866s
días festivos en el AT 866ss
el sábado 373, 446s, 867
solemnidades cultuales del AT 867
el culto como anámnesis de la historia de la cultura 419
juicio del NT sobre los ritos veterotestamentarios de purificación 868s
purificación y expiación en el culto 869
Sión como morada de Yahve 868

«Christus totus» 399, 420, 440, 441

Deismo 360, 583

Demiurgo 474

Demonios
«carácter demoníaco de la técnica» 616
defensa contra los demonios 782ss
demonios en el AT 769ss
demonios en el NT 771 774
la caída angélica según el NT 775s
los poderes en Pablo 749
nombres y formas de existencia 771
poder de Satán y poder de Cristo según el NT 771ss
divinización del poder y demonización de la historia 605, 781
existencia de los demonios 753, 769 774
¿hay elementos paganos en la concepción veterotestamentaria de los demonios? 770s
influjo pecaminoso de Satán según la Escritura 696
posesión diabólica 773, 778s
Satán como factor de la historia humana 365, 735, 781
Satán y la tentación del paraíso 364s, 770
tentación diabólica 777ss

Demonología (cf *angelología*)
demonología y antropología 467
los demonios en la historia de la salvación 733

Derecho natural 583

Desescatologización 137

«Desiderium naturale» 460-464
el «desiderium naturale» como apetito personal y salvífico 806

el «desiderium naturale» de la creación 591
explicación del «desiderium naturale» según santo Tomás 460

Desmitologización 346s, 361, 425s

Despojo de sí mismo 236

Destierro 856 859

Diablo (cf *demonios)*

Dialogo (cf *relación yo tú)* 657, 796, 799, 819

Dios (cf *Trinidad)*

automanifestación de Dios 210
fórmulas de automanifestación 210, 213, 220

caracter personal de Dios en el mito 33s
declaraciones del magisterio 256 258
símbolo «quicumque» 257
Vaticano I 257

diferencias de la revelación de Dios en el AT y en el NT 234 237, 240, 260ss
Dios como amor y relación personal 46s
Dios como fundamento originario de toda realidad 343, 404s, 520
esencia de Dios 324
predicación de Jesús acerca de Dios 90 97
conciencia de Dios en el Jesús histórico 92ss
Dios como Padre de Jesús 93s

revelación de Dios en el AT (cf *atributos de Dios)* 64ss, 195 231
amor de Dios 225 228
carácter personal de Dios 76, 194, 201, 203, 210
Dios creador 207s
Dios de la alianza (cf *alianza)*
el Dios que no muere 205
eternidad de Dios 205ss
fidelidad de Dios 194
formas de mediación 65
ira de Dios 230s
justicia de Dios 228 230
libertad de Yahve frente al cosmos 205s
misericordia de Dios 227s
nombre de Dios = Yahvé 211 213
realeza de Dios 222ss
santidad de Dios 208
suprarregionalidad de Dios 204
trascendencia de Yahvé 208
trascendencia e inmanencia (cf *trascendencia de Dios)* 65, 76, 208
unicidad de Dios 65

revelación de Dios en el NT (cf *atributos de Dios)* 233 241
amor de Dios 241ss, 243 246, 248
la revelación de Dios en el Apocalipsis 246 248
la revelación de Dios en los escritos joánicos 243 246
la revelación de Dios en los sinopticos 237 239
la revelación de Dios en Lucas 238s
la revelación en Pablo 240 243
peculiaridad de la revelación de Dios en el NT 233s

revelación de Dios en Israel con respecto a la humanidad extrabíblica 78s, 83
revelación de Dios fuera de la Biblia 78, 83
el hecho de la conciencia universal de Dios 81
expresiones que deben interpretarse con referencia a Dios Padre 82
la búsqueda de Dios en formas imperfectas 83
relación entre la revelación general y la especial 79

Dios Padre 299ss

agenesia del Padre 154, 160, 300, 302, 308s, 310, 313s
agenesia esencial 313s
el Padre como «arché» de la Trinidad 171s
el Padre como principio generador 308s
el Padre como «ser sin principio» en Novaciano 154
la noción de innascibilidad en san Buenaventura 185s
paternidad de Dios en el AT 66ss, 300

conocimiento de Dios como el Padre 300
Dios trino en san Agustín 177ss
«ingenitus» como propiedad del Padre 300ss
«Theos» como Padre en el NT 66, 398s
«Theos» como Padre en Justino 144

Dios uno

deberes de la teología actual 252
el tratado *De Deo uno* 252 256
atributos de Dios metafísicamente necesarios 253s
diferenciación de los distintos atributos 254s
división de las propiedades de Dios 254s
esencia metafísica de Dios 254s
pruebas de Dios en santo Tomás 253s
metafísica teísta y doctrina teológica sobre Dios 249 252
en los Padres griegos 251
transposición de la doctrina sobre Dios a nuevas formas de pensamiento 251s

Dogma

el dogma como explicación lógica, y no óntica, de unos hechos 297s
jerarquía de los artículos de fe 345

Dominio absoluto de Dios 247, 427

Dominio de Dios (cf *realeza de Yahve*) 238, 854, 858

«Doxa» (cf *gloria*) 235ss

Dualismo 364, 422s, 431, 476, 481, 482s, 667, 708s, 754, 799

Ejemplarismo teológico 584

Elección y repulsa 37, 829, 837, 839, 847s

elección de Israel 457s
elección de Cristo 399

Emanacionismo 520s

Encarnación (cf *Jesucristo*) 265, 279ss, 317s, 643, 746

encarnación y misión del Espíritu 314s
encarnación y trinidad 271
la encarnación como autoexteriorización de Dios 349

Endurecimiento 650s, 664, 669, 689

Eros 32

Escatología 351, 493, 523ss

escatología presente 244
escatología en el Apocalipsis 247s
la escatología afecta al hombre entero 525

Esencialismo 658, 717s

Esperanza 263

Espiritualidad de Dios 153, 519

Espíritu de Dios (cf *Espíritu Santo*)

actividad en la creación 400s
conexión de espíritu y palabra 74s
espíritu de Dios en el AT 73s
«espíritu» en el AT como comunicación de la automanifestación 289
personificación 74

Espíritu (del hombre) 596s

alma espiritual y corporeidad 474
autosuperación del espíritu 475
el alma espiritual como forma sustancial 476
espíritu e historia 292
«pneuma» en Pablo 498
referencia del espíritu a Dios 32
«ru^{a}h» en el AT 491s

Espíritu Santo (cf *Espíritu de Dios*) 304s

blasfemia contra el Espíritu 97
el Espíritu en san Juan 117 120
carácter personal 119
criterios de diferenciación 119
el Paráclito 117, 138
el Espíritu Santo como don 178
el Espíritu Santo concedido en el amor 168s
el Espíritu Santo en san Pablo 111 117
el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (o por el Hijo) 170ss, 304
el Espíritu Santo y la creación 416s
el Espíritu Santo y los ángeles 763
experiencia de la realidad del Espíritu Santo en el bautismo 140
historia de los dogmas y de la teología
argumento soteriológico en favor de la igualdad de esencia en el Espíritu Santo 165s
diferencia entre generación y espiración en santo Tomás 184
divinidad y personalidad del Espíritu Santo según el Niceno Constantinopolitano 162

el Espíritu Santo en Orígenes 154s
la teología del Espíritu Santo en los capadocios 161s
macedonianismo 161
propiedad del Espíritu Santo según Gregorio Nacianceno 161

inhabitación del Espíritu Santo 166, 183
inhabitación no apropiada del Espíritu Santo según Petavio 188

Jesús y el Espíritu Santo 97 101
expulsión de los demonios por el Espíritu de Dios 97s
Jesús recibe el Espíritu 100ss
significado del relato del bautismo en los sinopticos 99ss

misión del Espíritu y encarnación 314s
«personalidad» del Espíritu Santo en san Pablo 115s, 138
personalidad en la catequesis bautismal 138ss

relación entre el Señor y el Espíritu 113s
relato de Pentecostes 110s
Trinidad y fenomenos pneumáticos en la Iglesia primitiva 112ss

Estadio intermedio 496

Estado 603 606

autoridad del Estado 604
autoridad internacional 606s
el abuso del poder como peligro para el Estado 605
el Estado al servicio del mantenimiento del orden de la creación 605
Estado político y ciudad de Dios 606

expresiones bíblicas sobre el Estado 603
necesidad del Estado 603
solidaridad y subsidiariedad en el Estado 604

Estado original (cf *etiologia, integridad, justicia original, pecado original, protologia)*

apariencia corporal del primer hombre 650
declaraciones del magisterio 641
declaraciones antipelagianas 641
defensa del carácter gracioso de la gracia original contra Jansenio 641
mención de la justicia original en el Tridentino 641

doctrina tradicional sobre el estado original 476s
dones preternaturales 476s, 645 650
concepto 645
distintas posibilidades de explicacion 645, 721s
don de ciencia 649
dones preternaturales y gracia santificante 639, 649s
impasibilidad 649
integridad 646s
libertad de la necesidad de morir 646 649
los dones preternaturales como perfeccionamiento del núcleo personal del hombre 645
perdida de los dones preternaturales y monogenismo 723s

duración del estado original 650s
estado original y pecado original 721 725
muerte y pecado original 722s
perdida de los dones preternaturales 721s, 724

explicación escolástica 639s
¿creación de Adán «in gratuitis» o «in naturalibus»? 639, 641
relación entre la justicia original y la gracia santificante 639

explicación neotestamentaria del estado original en el misterio de Cristo 635s
explicación protestante 640
gracia del estado original 634ss, 638ss
la gracia del estado original como gracia de Cristo 643s
no hubo estado de naturaleza pura en el estado original 642
relación entre la gracia del estado original y los dones preternaturales 649s

historicidad 650ss
la ausencia de concupiscencia segun san Agustín 638
paraíso 476
explicación del paraíso en los Padres 636ss
sentido teológico del relato del paraíso 361ss, 609, 634

reflexión etiológica sobre el comienzo 216s, 633s
«status viae» en Adan 644s

Eternidad de Dios 205ss, 237, 247, 265

Etiología (cf *estado original)*

criterio para decidir sobre el contenido y la forma de la afirmación 352, 470
etiología e historia primitiva 351s
etiología histórica 351, 357, 634
etiología mitológica 351

Eucaristía 127ss, 141ss, 867s

Evolución 450 455, 580, 791

evolución del mundo y preconcepto es catológico del Espíritu 40
evolución y creación 423 451
las «rationes seminales» en san Agustín 451
problemática filosófica 452
evolución y dones preternaturales 722
evolución y pecado 665s
evolución y pecado original 719
problema de la evolución antropológica 469 477

Evolucionismo 469ss

evolucionismo antropológico radical 476
evolucionismo del materialismo dialéctico 476
evolucionismo moderado 472, 476
evolucionismo positivista 579
evolucionismo y dogma de la creación 471s
imagen evolucionista del mundo 472
¿interpretación evolucionista del pecado original? 719, 791

Exigencia de Dios (cf *dominio de Dios)*

Exilio (cf *destierro)*

Existencialismo 580, 794s, 798

Existencial sobrenatural 464, 524

existencial negativo 524

Exorcismo 783s

Expiación (cf *culto)* 869, 876

Familia 597 600

cambio sociológico 597, 599
la familia como modelo de solidaridad y subsidiariedad social 599
relación entre padres e hijos 598
valores de la familia 598s

Fe

fe y alianza 218s
fe implícita 813s
fe viva 673s
fe y obras 864
justificación por la fe 836s
la fe como respuesta a la autorrevelación de Dios 822
la fe como sumisión 47
la fe según los sinópticos 95ss

Fenomenología de la persona 532s

Fideísmo 344

Fidelidad 344

Fidelidad de Dios 194, 265, 862s

Filosofía 343s, 347s

Filosofía existencial 348

«Formas distintas de subsistencia» 327 334

empleo de este término 371ss
¿formas de subsistencia o formas de ser? 328s

Fotinianos 162

Futuro

futuro y autocomunicación de Dios 318, 319ss
relación del hombre con el futuro 525

Generación 482

Generacionismo (cf *creacionismo)*

Gloria 250, 262

Gloria de Dios 235ss 396

el evangelio como mensaje de la gloria de Cristo 236
gloria de Dios y creación 413 424
gloria en san Juan 236s
gloria en san Pablo 236

Gnosis 117, 137, 146 149, 442, 459, 501s

Gracia (cf *autocomunicación de Dios)*

experiencia de la gracia 346s
gracia adyuvante 638, 642
gracia de Cristo en los ángeles 762

gracia de Cristo y gracia del estado original 637s, 643
gracia *(hesed)* en el AT 862
gracia increada 285, 345
gracia santificante y justicia original 639, 642
gracia y libertad humana 667s
gracia y persona 541, 674
gratuidad de la gracia 464
la gracia como autocomunicación libre de Dios 521
la gracia como inmediatez ante el misterio absoluto de Dios 345
la gracia como participación en la vida de Dios 458
la gracia como realización absoluta de la trascendentalidad del hombre 345
la gracia como última condicion «a priori» del conocimiento teológico 343
la gracia en san Pablo y en san Juan 458
la gracia santificante «antes» de la redención de Cristo 801 806
necesidad de la gracia 675s
¿observancia de la ley natural sin gracia? 678
pérdida de la gracia 673s
Trinidad y doctrina de la gracia 271s, 313, 334s
triple comportamiento de Dios respecto a nosotros en el orden de la gracia 285 287

«Habitación» de Dios 285

Hermenéutica

cuestiones hermenéuticas de la angelología 733, 746s
interpretación de los presupuestos del magisterio 712
problemas hermenéuticos de las expresiones protológicas 341, 356

Hijo (de Dios) (cf *Logos)* 301ss

diferencia entre la filiación de Jesús y la de los demás hombres 301
el Hijo como «salvador absoluto» 302
«Hijo inmanente» 302
preexistencia del Hijo 303

Hilemorfismo 489, 507 509

Historia

historia y autocomunicación de Dios 318, 319s 322
la historia como escenario del encuentro del hombre con Dios 826
la historia como promesa y cumplimiento 829
sentido teleologico de los acontecimientos 590s

Historia primitiva 216s

Historia de la salvación

el pecado como obstáculo contra la historia de la salvación 658s
enfoque cristológico 842ss
exposición bíblica 825 831
historia de la salvación y Trinidad (economía) 313, 315
la historia como acontecer terreno celestial 749
la palabra de Dios como clave de la historia de la salvación 827s
la salvación en la historia del AT 831 880
los ángeles en la historia de la salvación 735
peculiaridad de la historia de la salvación en el AT 61
relación entre historia universal y particular de la salvacion 78s

Historicidad 590ss

historicidad del destinatario de la autocomunicación de Dios 318

Hombre (cf *antropologia, comunidades, cuerpo y alma, hombre y mujer, imagen de Dios en el hombre, palabra, trabajo)*

apertura de la naturaleza espiritual del hombre 464
autoconocimiento del hombre por la palabra 394
concepción dualista del hombre 487 489, 494
creaturalidad del hombre 468
decisión del hombre ante el orden moral 663
  decisión en la muerte 663s
  diferencia entre la acción buena ordinaria y la accion vital moral 663
  diferencia entre pecado mortal y pecado venial 663
el hombre como libre interlocutor de Dios 470
el hombre como meta y sentido del mundo 453
el hombre como nexo entre el macro-

cosmos y el microcosmos: 396, 490, 584
el hombre como persona (cf. *relación yo-tú):* 480, 483, 631
ciencia de dominio y ciencia amorosa: 583, 586
concepción de la persona en el pensamiento griego: 530
despliegue personal: 799, 800
el llegar a ser persona en la «autotrascendencia»: 538s, 542
el misterio de la persona radica en el nombre: 534ss, 542
el pecado como ruptura del sistema relacional de la persona: 539s
esencia de la persona: 541s
estudio fenomenológico: 533ss
fundamentación ontológica: 537ss
inmediatez de la persona ante Dios: 588
irrepetibilidad de la persona: 542
la persona como referida al tú: 541
la persona como sujeto de relaciones sociales: 581
la persona no es objetivable: 542
la relación dialogal de la creación como fundamento de la persona: 535, 538
palabra y persona: 396s
persona e intercomunicación: 542
persona en sentido actual y ontológico: 537s
persona social: 518, 540, 587ss
presupuestos de la revelación: 531
redención de la persona en Cristo: 540
relación entre la pregunta por el «quién» y la pregunta por el «qué»: 529
ser persona y «ser en el mundo»: 536s
el hombre como posible otro frente a Dios: 342s, 349
el hombre como proyecto: 679
el hombre como «proyecto previo» de Jesucristo: 632
el «ser de la tierra» del hombre: 474s
existencia política: 492
intersubjetividad: 580
manifestación definitiva de la naturaleza del hombre en Cristo: 393
misterio del nombre del hombre: 541
partes esenciales del hombre: 362, 476
realización del hombre en la historia: 344
relación con la materia y el cosmos: 587, 589, 609s
relación entre la autocomprensión humana y la realidad de la revelación: 342, 346
solidaridad humana y amor trinitario: 48, 540s
unidad sustancial: 474, 476

Hombre y mujer: 472
antropología de los sexos: 569-573
datos biológicos: 547ss
hechos etnológicos: 556ss
hermafroditismo: 548
igualdad de naturaleza entre la mujer y el hombre según Gn 2: 363s
imagen de Dios en la diferenciación hombre-mujer según Barth: 551ss, 630
mito del hombre originario bisexual: 586
problemática de la caracterización tipológica: 544ss
sentido de la dualidad de sexos: 549-558, 565-568
intento de explicación metafísica: 550s
sentido teológico de la dualidad de sexos: 565-568
significación histórico-salvífica del hombre y la mujer: 567s

Hominización: 476, 477s

Humanidad
la comunidad humana: 586-592
la nueva humanidad: 596
unidad de la humanidad: 614

Humanidad extrabíblica (cf. *cristianos anónimos)*
alianza de Dios con Noé: 810s
la revelación divina dentro y fuera de la Biblia: 45-52
los «santos paganos»: 811
relación de la humanidad extrabíblica con Israel: 78s
universalismo de la providencia salvífica de Dios: 808s, 821

Idealismo alemán: 348, 415, 431, 463, 498

Idolatría: 375, 656, 657, 669, 685, 690

Iglesia
ángeles e Iglesia: 764-767

Ilustración: 406

Imagen de Dios en el hombre: 503, 505
concepción greco-platónica de «eikon» y «homoiosis»: 626s
explicación protestante: 629s
Emil Brunner: 629
Karl Barth: 551ss, 629s
Lutero: 629
imagen de Dios y corporalidad: 503s, 590
la imagen de Dios en el AT: 361s, 552, 623s
«demut» y «selem»: 624
la imagen de Dios en el NT: 625
Cristo como imagen de Dios: 625
imagen de Dios natural y sobrenatural: 625
la imagen de Dios en la Escolástica: 628s
el alma como sujeto de la imagen de Dios: 628
la persona social como imagen de Dios: 540, 587ss
naturaleza de la imagen de Dios: 629-632
carácter dinámico: 411
dignidad personal del hombre e imagen de Dios: 631
el hombre como imagen de la Trinidad: 403, 410
imagen de Dios natural y sobrenatural: 625, 632
la imagen de Dios afecta a la totalidad anímico-corporal del hombre: 631
renovación por Cristo: 632
relación de «imago» y «similitudo» según los Padres: 626-629
carácter de don: 628
carácter dinámico: 627
el Logos encarnado como prototipo: 627
el Logos invisible como prototipo: 504, 626
la Trinidad como prototipo: 505, 627

Imagen del mundo: 251s, 355, 467, 614, 637, 733, 736

Incomprensibilidad de Dios: 45, 243, 256, 292s, 295

Incredulidad: 657, 669

Indulgencias: 671

Infancia de Jesús (relatos de la): 747

Infierno: 673, 705

Inmanencia (cf. *trascendencia):* 432
fórmulas de inmanencia: 234
inmanencia de Dios: 65, 234s, 252, 432

Inmortalidad: 648s, 723
inmortalidad del alma: 503, 513, 523s
inmortalidad en el estado original según Escoto: 640, 648s
inmortalidad por naturaleza y por gracia: 523s

Inmutabilidad de Dios: 265
libre autodeterminación de Dios e inmutabilidad: 265

Innascibilidad: 300, 310

Integridad (cf. *concupiscencia, estado original):* 646s, 662
integridad y gracia de la redención: 650
libertad frente a la concupiscencia: 646

Israel: 358, 690, 720
elección permanente de Israel: 360, 457
Israel como mediador de la salvación: 828, 878
Israel como pueblo de la alianza: 877ss
la historia de Israel como historia de la salvación: 831-880
bendición y promesa: 829, 832, 836
liberación de la esclavitud y conclusión de la alianza: 837s
principales acciones salvíficas: 370
reflexión de Israel sobre su propio pasado: 633

Jacobitas: 170

Jansenismo: 641

Jesucristo (cf. *encarnación, Mesías)*
Cristo como el sí de Dios: 241
Cristo como hijo de David: 856
Cristo como imagen de Dios: 409, 625
Cristo como Logos (cf. *Logos):* 383, 399, 409
Cristo como médico: 795

Cristo como portador absoluto de la salvación 320
Cristo como segundo Adán 385, 388, 635, 696s
Cristo y la creación 380 385, 399s, 405 408, 625, 751
divinidad personal del Hijo 158
elección en Cristo 399
Hijo de Dios 102, 104s
«Hijo de Dios» en el helenismo 104
Hijo de hombre 102, 108
Jesús como comunicación absoluta de Dios 91
Jesús como revelador del Padre 107s
Kyrios 102, 114
orientación del género humano hacia Cristo 805s
preexistencia de Cristo 382, 399
qué pensaba de sí el Jesús histórico 91, 301s
recapitulación de la realidad creada en Cristo 389
relación divino humana 530, 540
Siervo de Yahvé 100, 876
significado del Jesús histórico 88
separación gnóstica entre el Cristo celestial y el Jesús histórico 117
relación del Jesús histórico con el Cristo de la fe 91s
tentaciones de Jesús 104s

Juicio de Dios 230, 244, 260, 850, 851s, 876
juicio y gracia 217, 854
los ángeles como mensajeros y ejecutores de los castigos 752
nueva visión del juicio en la revelación cristiana 244

Justicia de Dios
justicia de Dios en el AT 228ss, 862s

Justicia original (cf *estado original)*
identificación de la justicia original en los escolásticos 629
justicia original y eficacia anticipada de la redención 804
noción de justicia original en los escolásticos 639

Justificación 240
actos preparatorios 676
el Dios que justifica 240s
el «liberum arbitrium» como presupuesto de la justificacion 682s
justificación por la fe 836
«simul iustus et pecator» 707

«Kabod» (cf *gloria de Dios)* 209

Lenguaje (cf *palabra)*
capacidad de habla en el hombre 394ss
el lenguaje en la Biblia 210
hablar cósmico de Dios 207

Ley 794, 796, 836, 858
acción «contra legem» y «praeter legem» 662
concepción rabínica de la ley 864
ley del corazón 811
ley y alianza 860 865
ley y pecado 635, 698s
mandato de Dios en el paraíso 363

Libertad (cf *voluntad)*
concepto bíblico 682s
el «estar situado» de la libertad 522, 691
el hombre como libertad que responde 397
la gracia como ofrecimiento a nuestra libertad 674
libertad limitada 677
«libertas liberum arbitrium» y problemática del estado original 641

Liturgia
año litúrgico 130
estructura trinitaria de la liturgia 124-129
importancia de la liturgia para la angelología 734s
liturgia celestial 752s
oración litúrgica dirigida al Padre 129

Logos (cf *encarnación, Jesucristo, palabra de Dios)* 144 146, 283s, 301, 384, 399, 408
el Logos en los gnósticos 147
el Logos en su función económica 278, 332
especulación de Novaciano sobre el «sermo» 153s
especulación de Tertuliano sobre el Logos 152s
explicación del Logos en Arrio 152
identidad del Logos «económico» y del Logos «inmanente» 283ss

Jesus como hombre es la revelacion del Logos 284
la naturaleza humana como símbolo real del Logos 283
«logos endiathetos - prophorikos» 145, 148, 303
sólo el Logos se hace hombre 334

Macedonianismo 161

Magia 657, 690

Majestad de Dios 246

Maniqueismo 404, 505, 512

Maria

asunción de María 525
concepción inmaculada y pecado original 712, 714
fe de María 692
María en el Protoevangelio 365s

Martirio 131

Marxismo 619

Materia (cf *carne, cuerpo*) 522

Materialismo dialéctico 579

Matrimonio

caracterización general 545s
carácter personal 571ss, 574s
declaraciones del Vaticano II 575ss
el matrimonio en el NT 561 568
explicación paulina del matrimonio 562 568
posición de Jesús ante el matrimonio 561s
el matrimonio según el AT 558 561
el misterio Cristo Iglesia y el matrimonio 566s
fines del matrimonio 572ss
indisolubilidad 572

Mediadores de la salvación 837 841, 844 847, 849, 857, 868, 871 877

Cristo como mediador de la nueva alianza 843, 877
el mediador doliente 875
función mediadora de los sacerdotes 874s
Israel como mediador para los paganos 829, 878
Moises como mediador 837 841, 871s

Mesias

el Mesías en el AT 75, 874
expectación mesianica político religiosa
Jesús como Mesias 102, 302, 388

Metafisica y teologia 249 252

Milagro

los milagros de Jesus como acciones reveladoras 238

Misericordia de Dios 227s, 231, 239, 857

Misterio 166s

la Trinidad, la encarnación y la gracia como misterios fundamentales 345s, 347
misterio de Dios 243, 256, 260, 289s, 292ss
naturaleza del misterio 295
noción positivista 346
referencia del hombre al misterio 583

Mistica 132s

mistica filosófica y ateísmo 35

Mística trinitaria 169 176, 271

Mito 36, 87, 200, 357, 391, 426s, 804

Modalismo 145, 149s, 155, 158, 169, 173, 287, 290, 298

Modernismo 342, 346

Monacato 161

Monarquianismo 148s, 152s, 155

monarquianismo dinámico 149
monarquianismo modalista 149

Monismo 82, 432

Monogenismo (cf *poligenismo*) 477 480

argumentación metafísica en favor del monogenismo 479
¿monogenismo en Gn 2? 364
monogenismo y pecado original 478ss, 715, 724s
¿prueba de Escritura? 479

Monoteismo (cf *unicidad de Dios*) 64s

explicación pluralista del monoteísmo según Loofs y Werner 136s

monoteismo en el AT 201 203
monoteísmo en el NT 234

Muerte

decisión del hombre en la muerte 664
la muerte como separación de cuerpo y alma 525
la muerte de Cristo y la muerte humana 693
la muerte en el AT 493, 647s
libertad ante la necesidad de la muerte en el paraíso 648s
muerte y pecado 650, 668s, 697s
muerte y pecado original 720s, 722s
segunda muerte 669, 673

Mujer (cf *hombre y mujer)*

creación de la mujer 363s, 470

Mundo (cf *cosmos, pecado del mundo)*

carácter icónico del mundo 409
desdivinización del mundo 432
el mundo como prolongación del hombre 396
la situación en el mundo como tarea escatológica 522s
la situación y las acciones pecaminosas como componente del mundo 688
lejanía y proximidad de Dios con respecto al mundo 432
mundo en evolución 454
«personificación del mundo» 537
vanidad del mundo 455

Naturaleza (cf *gracia)*

cambio en el concepto de naturaleza 461, 613s
concepto estático y ahistórico de naturaleza 523
doble experiencia de la naturaleza en la época moderna 462s
la naturaleza como tarea 524
la «rectitudo naturae» en el estado original segun san Agustín y la Escolástica 638
relación entre naturaleza y persona 674, 677

Naturaleza pura 48, 460s, 639, 642, 657, 674

Naturaleza y gracia (cf *«desiderium naturale», existencial sobrenatural)*

arranque de la distinción 458
Padres griegos y latinos 459ss
controversia en torno a Bayo 461s
evolución en el concepto de «sobre natural» 460
imagen de Dios y diferenciación entre naturaleza y gracia 628, 632
naturaleza y gracia y conocimiento de Dios 37-52
ordenamiento de la naturaleza concreta a la gracia 674
planteamiento extrinsecista de la relación 462
planteamiento sistemático de la relacion 463 465
«desiderium naturale» 463
existencial sobrenatural 464
justificación y límites del concepto de «sobrenatural» 464s
«potencia oboedientialis» 44, 464
problemática del estado original en la Escolástica y diferenciacion entre naturaleza y gracia 639

Necesidad y eficacia anticipada de la redención

dificultades a propósito de la necesidad de redencion 789ss
concepto intelectualista de revelación 790
optimismo ante el progreso 790, 791
eficacia anticipada de la redención 801 806
indigencia y exigencia de redención 791ss
percepción humana de la necesidad de redención 791s
experiencia no refleja del hombre 792
la necesidad de redención en el hombre moderno 792s
quién necesita ser redimido y de qué 799s
relación entre la necesidad de redención y el mensaje divino de salvación 794ss
confrontamiento con Cristo 795s
visión global de la necesidad de redención en San Pablo 796s

«Nefeš» 491ss

Neoplatonismo 180, 186, 404, 489

Nombre de Dios 263ss
el nombre como autoexpresión de la persona 263

el nombre de Yahvé 211 214, 264
el nombre único de Dios y los distintos nombres divinos 264
nombre de alianza 213
revelación del nombre de Dios 263

Nombres de Yahvé 211 214

Omnipotencia de Dios 247, 366, 399

Omnipresencia de Dios 265

omnipresencia de Dios en santo Tomás 265
presencia general y presencia especial 266

Omnisciencia de Dios (cf *ciencia de Dios)*

Oración 47, 129

Orden sobrenatural 643, 657

Ordenación sacerdotal 130

Origen del hombre 468-484

causalidad «trascendental» de Dios 513
ciencias naturales y origen del hombre 469
creación del alma espiritual humana 423
creacionismo 481, 483, 505, 684
generacionismo 481
preexistencianismo 481

Paganismo 685, 690, 878s

Palabra

autoconocimiento del hombre por la palabra 397
creación por la palabra 71s, 383, 389-398 584
la palabra en el AT como automanifestación de Dios 289
palabra e historia 293, 392s
palabra y silencio 398

Palabra de Dios (cf *Logos)*

palabra de Dios en el AT 69 72, 195
aspecto dianoético y dinámico 70
la creación como acción de la palabra 393s 395s, 409
palabra creadora 71s
palabra de instrucción 70
palabra profética 71
poder creador de la palabra divina en el Oriente antiguo 390s
tendencia a la personificación: 72, 400s
tradición teológica 402

palabra de Dios y respuesta del hombre 396
palabra y sabiduría en el NT 384
revelación por la palabra y acción histórico salvífica 195s, 288

Panenteismo 431

Panpsiquismo 476

Panteismo 82, 431, 438, 690

Parapsicología 780

Participación 519

Parusía 748

Pasiones 657, 669, 679

Patripasianismo 150, 155

Pecado (cf *pecado del mundo, pecado original)*

atrofia de la conciencia de pecado en el hombre moderno 793
capacidad para atender al bien limitado en el pecador 677
categorías personales e interpersonales del pecado 790s
concepto análogo de pecado· 657
consecuencias del pecado (cf *castigo)*
aislamiento 674
conflicto 683s
consecuencias del pecado en el ámbito político 605
consecuencias en relación con la materia 610
el exilio como consecuencia del pecado 854s
¿el pecado como autoaniquilación? 672s
esclavitud 677, 681ss, 796
impotencia para la integración 678s, 684
incapacidad para amar 675 678
inclinación al mal· 679ss, 684
pérdida de la gracia santificante 673s

el pecado como transgresión voluntaria 659s
el pecado contra el Espíritu Santo 658

enumeraciones bíblicas de pecados: 660s
esencia del pecado: 655-670
carácter sobrenatural del pecado: 656, 666
el pecado como repulsa de Cristo: 659, 689
escisión de la solidaridad interhumana: 592s
falta contra el prójimo: 656
ruptura de la alianza: 656, 673s
transgresión contra Dios: 656, 666
transgresión contra las virtudes: 657
transgresión de las normas de la historia de la salvación: 658s
transgresión del orden de la creación: 656, 658s
trastorno del ser personal: 540
grados del pecado: 660-666
diferencias entre el pecado mortal y el venial: 661ss, 665
pecado mortal: 662s, 665, 675
pecado que lleva a la muerte: 660s
pecado venial: 661, 663, 665
materia del pecado: 664ss
incorporación del criterio exterior al interior: 664
la acción exterior como signo de la decisión interior: 665
pecados capitales: 680
pecados internos y externos: 659s
términos bíblicos: 656s

Pecado del mundo (cf. *pecado original, situación)*

concepto bíblico del mundo. 685s
crecimiento del pecado en la historia: 689
imitación en el pecado: 687
la repulsa de Cristo como punto culminante: 688s, 690, 692s
responsabilidad personal y solidaridad: 686s
solidaridad de todos en el pecado: 684ss
culpa de Israel: 685
culpa de los paganos: 685s
solidaridad en el castigo: 687s
universalidad del pecado en el AT: 859

Pecado original (cf. *pecado del mundo, poligenismo, situación)*

Bayo sobre el pecado original: 712
concepto de pecado original: 694
conocimiento conjetural del pecado original: 352
declaraciones del magisterio anteriores a Trento: 708s
carácter pecaminoso del pecado original: 708s
consecuencias del pecado original: 709
diferencias entre el pecado original y el pecado personal: 709
existencia del pecado original: 708s
doctrina del Concilio de Trento: 478, 708-712
carácter religioso-moral del pecado original: 713
consecuencias del pecado original en Adán: 709s
diferencias entre el pecado original y el pecado personal: 713
el pecado de Adán como fuente del pecado original: 715s
el pecado original como situación interna: 715
el pecado original y el bautismo de niños: 711
¿interpretación auténtica de Rom 5, 12?: 713
muerte y concupiscencia como consecuencias del pecado original: 714
remisión del pecado original por el bautismo y permanencia de la concupiscencia: 711s
transmisión por generación: 710, 715
unidad de origen en el pecado original: 710, 715s
universalidad del pecado original: 714s
doctrina escolástica sobre el pecado original: 705ss
el pecado original como falta de la justicia original en san Anselmo de Canterbury: 705s
el pecado original en santo Tomás: 705s
explicación jurídica: 706
doctrina protestante sobre el pecado original: 707s
concepción de Calvino: 707s
corrupción del hombre pecador según Lutero: 707
crítica de Zuinglio y del humanismo: 707
el pecado original en la actual teología protestante: 708
doctrina sobre el pecado original en los Padres anteriores al pelagianismo: 700-702

exégesis de Rom 5,12: 701
influencia del Ambrosiáster: 701
praxis del bautismo de niños: 700

el pecado original como un «estar situado»: 717-720
diferencias frente al pecado personal: 718
¿el pecado original como hábito?: 718
«estar situado» existencial: 718s, 724
¿interpretación evolucionista?: 719
«voluntarium ex voluntate Adami»: 718

el pecado original en la Escritura: 694-700
Adán en Gn 2 y 3: 695s
consecuencias del pecado original según Gn 3: 365s
eco de Gn 2 y 3 en el AT y en el NT: 695s
Rom 5,12-21: 697-700

el pecado original en san Agustín: 703ss
consecuencias del pecado original: 705
exégesis de Rom 5,12: 703s
generación y pecado original: 704s
pecado del género humano en Adán: 704

pecado original y pecado del mundo: 720-725
pecado original y procreación: 481, 704s, 710, 715, 723s
universalidad del pecado original tras la caída: 714s, 723s
universalidad del pecado original y monogenismo: 724ss
universalidad del pecado original y repulsa de Cristo: 724s

visión esencialista y existencialista del pecado original: 718
visión supranaturalista del pecado original: 790

Penitencia (sacramento)

práctica penitencial de la Iglesia antigua: 661s

Pentateuco: 353s

Perdición (cf. *pecado del mundo)*

conciencia de la perdición: 792ss, 798
dualismo gnóstico y problema del mal: 423
historia de la perdición: 689s, 720, 851ss
los demonios como elemento de la historia de la perdición: 366, 735, 781s

los demonios y el mal del mundo: 780
solidaridad en la catástrofe: 594

Pericóresis: 168

Persona (cf. *hombre, persona [en la Trinidad]*)

evolución histórica del concepto de persona: 530ss
noción de persona en la filosofía moderna: 532s

Persona (en la Trinidad) (cf. *«formas distintas de subsistencia»):* 290s, 308s

ausencia de un tú intratrinitario: 309
concepto actual de persona en discrepancia con el del magisterio eclesiástico: 326ss
concepto de persona en Boecio: 180, 531
concepto de persona en santo Tomás: 325, 532
diferenciación de la persona en san Ireneo: 148s
diferencias de la «persona» en la cristología y en la doctrina trinitaria: 280
diferencias en el ser personal de las tres personas divinas: 282
historia del concepto «persona» tras haber sido asumido por el dogma: 298
la comprensión del concepto de persona como problema hermenéutico: 295s
la persona como concepto concreto a diferencia de la «personalidad»: 325
la persona como «existencia incomunicable» en Ricardo de San Víctor: 183, 532
la persona como «relación subsistente» en santo Tomás: 185
la persona en Tertuliano: 153
no puede hacerse hombre cada una de las personas divinas: 282
personalidad de Dios y personalidad trinitariamente diferenciada: 281
persona y autoconciencia: 308ss
precisación del concepto de persona en el XI Sínodo de Toledo: 168s

problemática en torno al concepto de persona 89, 115ss, 290s, 324ss
reserva de san Agustín frente al concepto de persona en la Trinidad 179
ventajas de las «tres formas de subsistencia» sobre las «tres personas» 329

Personalidad de Dios 35, 193, 201, 203, 209-211

Personalismo 532s

Pietismo 406, 463

Platonismo
interpretación cristiana 432
relación entre cuerpo y alma 487s

Plenitud de los tiempos 796, 802

Pneumatología (cf *espíritu [del hombre], Espíritu Santo, gracia)*

Polifiletismo 477

Poligenismo (cf *monogenismo)*
compatibilidad del poligenismo con la doctrina del pecado original 478s, 724s
doctrina de la *Humani generis* sobre el poligenismo 478, 716
el Concilio de Trento y el poligenismo 715
el Vaticano I y el poligenismo 716
Pablo VI y el poligenismo 479

Politeísmo 82, 690, 742

Posesión diabólica 773, 778s

Potencia obediencial 43s, 317, 464

Predestinación 243, 267

predestinación de Cristo 267

Predicación 347s

Preexistencia del alma 504, 512

Presencia de Dios (cf *omnipresencia de Dios)*
revelación de la presencia de Dios por medio del ángel de Yahve 740, 742

Priscilianismo 150, 180, 512

Profeta 852s 873
dichos proféticos 196
explicación bíblica de la historia de la salvación en categorías proféticas 828
profetas en el NT 118

Progreso 617
explicación del progreso en Teilhard de Chardin 617
optimismo ante el progreso 790, 791

Promesa (y cumplimiento) 829, 834ss, 839, 850, 854s

Propagación 547ss

Protología (cf *estado original, etiología, justicia original)* 350 353, 469
conexión de la protología, la escatología y la cristología 350s, 385
la doctrina general sobre la creación como momento de la protología 353
posibilidad de la doctrina sobre el estado original a partir del NT 352s

Providencia (cf *conservación del mundo)*
la causalidad divina frente al mal 667s
la providencia en la historia de Israel 443
la providencia en la teología cristiana 445s
la providencia según el NT 444
providencia para con el hombre caído 366, 594
providencia salvífica universal de Dios 808, 821

Pruebas de Dios 39s, 253

Psicoanálisis 790

Purgatorio 671

Realeza de Yahvé (cf *dominio de Dios)* 222ss
el título de rey 222s
himnos a Yahvé rey 223
realeza mesiánica 224s

Redención 521s
la redención como consumación de la creación 388
orden de la redención 468

Reglas de fe 138

Reino de Dios (cf *dominio de Dios*) 237
futuro del Reino en el Apocalipsis 246

Relacion de Dios hacia fuera 310

Relacion yo tú (cf *hombre*) 402, 516, 518, 534s, 536, 541s, 546, 580, 588, 630, 798s, 812
¿caracter absoluto del amor interpersonal? 33
distinta densidad de la relación yo tu 536
fundamento ontologico de la relación yo tu 537s
indisponibilidad de la relación yo tu 534
llamada y respuesta en el amor 29s, 534s, 536
relacion yo tu en el matrimonio 546, 552s
ruptura de la relación yo tú por el pecado 540s
superación del yo hasta llegar al tú 534

Relaciones (en la Trinidad) 305-309
concepto de relacion 305 309
distinción virtual y real de las relaciones en Dios 306
la doctrina de las relaciones en Tomas de Aquino 184s
principio de la «identitas comparata» 306s
relación que no constituye persona 311
relación y forma de subsistencia 329
relaciones de origen que constituyen persona 310s
relaciones en Boecio 180
relaciones en san Agustín 178
relaciones reciprocas 168, 170, 178
relaciones sustanciales 178
relaciones y personas 183

Relato de la caida original en Gn 3 364s

Relato de la creacion en Gn 1 2 354 364
diferencias de ambos relatos 354ss, 471
Gn 1 357 361, 469ss
el esquema palabra obra de Gn 1 390, 391s
estructura gradual 359
¿evolución según Gn 1? 451
relación con la historia de la salvación 372s
significado teológico del esquema semanal 357, 372s
Gn 2 361-364, 470s
el esquema de la conclusión de la alianza en Gn 2 371s
interpretación como etiología histórica 357, 470
la teología del trabajo según el relato de la creación 609ss
situación en la historia de la época 371

Religión (como virtud) 657

Religiones
«agnostos theos» 817, 820
ambiguedad de las religiones paganas 690s, 818s, 822s
convergencia de las religiones hacia Cristo 821s
cristianismo y religiones 816 823
las religiones como camino «legítimo» de salvación 822
religión de la familia 594
religion de los pueblos 594
religion y conocimiento natural de Dios 49 52, 816, 820s

Religiones de redención 790, 801

Repulsa 847, 854

Responsabilidad 397, 643, 686s

Resto 854, 857, 879

Resurrección de Cristo 747
Cristo sentado a la derecha de Dios 103
entronización de Cristo 102
importancia de la resurreccion de Cristo para comprender la fe cristiana 102 110

Resurrección de la carne 48, 493, 502, 521, 615

Retribución 229, 493

Revelación (cf *autocomunicación de Dios*)
carácter conclusivo de la revelación en san Juan 118

noción intelectualista de la revelación 790
relación entre hecho y contenido de la revelación 346
relación entre la revelación bíblica y las religiones extrabíblicas 48 52
revelacion en la historia 59
«revelación natural» 820
revelación por la acción 196s
revelación por la palabra 195s
revelación y Trinidad 277, 281s

Revelacion primitiva 633, 731

Sabelianismo 149s, 156, 170, 173, 287

sabelianismo económico 287
sabelianismo modalista 148

Sabiduria

la sabiduría en el AT 72s, 378s
tendencia a la personificación 73, 362

la sabiduría en Teófilo de Antioquía 145

Sacramentales 129, 783

Sacramentos 129s

Sacrificio

sacrificio de Cristo 870
sacrificio en el AT 868ss

Salvación (cf *historia de la salvación, necesidad y eficacia anticipada de la redención)*

carácter encarnatorio 521
concepto veterotestamentario de salvación 859
individualismo de la salvación 580s
la justicia como accion salvífica 228
la salvación y la esencia trascendental del hombre 344
aspecto trascendental del acontecimiento concreto 344
el acontecimiento salvífico no es derivable de la posibilidad «a priori» del hombre 344

mediación de la salvación 829, 845
naturaleza social de la salvación 591
relación entre la salvación y la necesidad de redención 794ss
salvación de los no cristianos (cf *humanidad extrabiblica, religiones)*
universalidad de la salvación 854, 878

Santidad de Dios 208, 235s, 241

«kabod» 208
pureza de Dios 208
santidad de Dios manifestada en Cristo y en el Espíritu 235
santidad óntica de Dios 208

Satisfacción 272

Semipelagianismo 459, 641, 675

Señorio de Dios (cf *dominio de Dios)*

Ser (cf *analogía, palabra)*

contingencia del ser individual 31
diferencia entre ser y ente 31
horizonte del ser 31
participación en el ser 519
ser ontológico de la persona 537ss
ser para la muerte 798

Símbolo 518

Situacion (cf *pecado del mundo pecado original)*

concepto de situación 687s
doble forma del «estar situado» 691
el pecado original como un «estar situado» 717 720, 723
la carencia de gracia como situación existencial en virtud de la repulsa de Cristo 690
la situación como vínculo de las libres decisiones 688
«situación» y «estar situado» 687s

Socinianos 150, 173s

Soledad 580, 674, 793, 806

Solidaridad (cf *comunidades, hombre, relación yo tú)* 587, 589, 594, 599, 604, 829, 832, 878
personalidad corporativa 587 600, 685, 695

solidaridad en el pecado 594, 684
solidaridad humana 48, 492 536, 540

Soteriologia 165s

Subordinacionismo 145, 151ss, 164, 402

subordinacionismo arriano 152, 158
subordinacionismo de los apologetas 144 146

subordinacionismo en Novaciano 154
subordinacionismo en Orígenes 154s
Subsistencia (cf *«formas distintas de subsistencia»*) 308ss, 328ss

Suicidio 672

Sustitución 595, 874
expiación vicaria 229

Técnica (cf *trabajo*)
«carácter demoníaco de la ciencia» 616
la técnica como consecuencia de la re velación por la creación 432
la técnica como forma suprema del tra bajo 615
técnica y arte 618

Temor 263

Tendencia al mal 493

Tentación 777ss

Teodicea 253
el problema de la teodicea 455
Gn 1-3 como teodicea 366

Teofanías 144, 154, 199s, 246
teofanías y ángeles 739, 742

Teogonía 360

Teología (cf *antropología*)
dimensión trascendental antropológica de la teología 342
el problema de las condiciones nece sarias del conocimiento del objeto teológico en el sujeto 342
necesidad de una dimensión trascen dental 343 349
relación entre la teología trascenden te «a priori» y la teología catego rial «a posteriori» 342
reflexión teológica y predicación 347
teocentrismo de la teología y antropo logía· 342
teología como teología de la salvación 344s
«teología de las realidades terrenas» 467
teología negativa 45s
teología y desmitologización 347

Teología bíblica
diferencias en las expresiones neotesta mentarias 88
la predicación de Jesús como objeto de la teología bíblica 90
los evangelios como testimonio de la fe pospascual 88

Teología social 579ss
relación entre filosofía social y teología social 580 583
solidarismo 581
teología social y sociología 582

Teopasianos 180

Tiempo
concepción cíclica y lineal del tiempo 440
concepción del tiempo en san Agustín 506
«consecutio temporum» de la economía salvífica 440
asunción del tiempo por Jesucristo 441
la finitud del tiempo como tiempo salvífico 442

Tipología 830, 837, 843

Trabajo (cf *técnica*) 365, 649
características del trabajo humano 613s
doctrina del magisterio sobre el traba jo 614s
el trabajo como irrupción del espíritu en la materia 612s
el trabajo del hombre según el relato de la creación 609ss
sentido histórico salvífico del crear hu mano 618s
valoración del trabajo según la Escritu ra 610s

Tradición 827

Traducianismo 504, 513

Trascendencia 817, 820
adónde apunta la trascendencia 343
la trascendencia como aspecto de la autocomunicación de Dios· 318s, 320s
la trascendencia y la inmanencia como tensión de la metafísica cristiana de la creación· 432
trascendencia e historia 293

Trascendencia de Dios: 204, 208, 209, 234, 251, 742, 817s

trascendencia de Dios y representación de los ángeles en el AT: 742
trascendencia e inmanencia de Dios: 65s, 181, 208, 234

Tricotomía: 362

Trinidad (cf. *autocomunicación de Dios, Dios Padre, Espíritu de Dios, Espíritu Santo, «formas distintas de subsistencia», Logos, persona [en la Trinidad], relaciones)*

acceso a la Trinidad mediante la comunicación definitiva: 57
creación del mundo por el Dios uno y trino: 398s
el Logos como revelador del Dios trino: 283
estructura trinitaria de la liturgia: 124-130
- anáforas: 128s
- confesiones de fe: 125s
- doxología: 126s
- estructura trinitaria de los sacramentos, los sacramentales y el año litúrgico: 129s
- explicación trinitaria de textos del AT: 124s
- liturgia bautismal: 127, 139ss
- trisagio: 125, 130

estructura trinitaria del mundo: 405
experiencia histórico-salvífica de Jesús y doctrina trinitaria: 288
inhabitación de las personas divinas: 131-133, 166
interpretación en la existencia de las tres personas: 311
la analogía de la Trinidad y la diferenciación entre hombre y mujer: 551-554
la Trinidad como misterio: 87, 164s, 176s, 292s, 294
- acentuación del carácter misterioso en santo Tomás: 184
- comprensión equivocada del misterio en Roscelino: 182
- el misterio de la Trinidad como misterio de nuestra propia realidad: 292

la Trinidad como prototipo del hombre: 403s, 410, 419, 627
misiones: 185, 288
- en qué sentido puede hablarse de una preparación de la revelación trinitaria: 56-61
- la revelación de la Trinidad y el acontecimiento Cristo: 57ss
- las misiones como punto de arranque de la doctrina trinitaria: 293s
- necesidad de una reflexión dogmática: 60s
- planteamiento correcto: 59
- preparación de la revelación y revelación definitiva de Dios: 56s

preparación de la revelación trinitaria en el AT: 61-77, 277, 289
- en qué sentido hay una preparación en el AT: 62s
- formas de mediación: 65, 68
- formas plurales: 75
- ¿hipóstasis divinas en el AT?: 65
- peculiaridad de la historia de la salvación en el AT: 61

preparación de la revelación trinitaria fuera de la Biblia: 77-85, 277
- el problema de las tríadas: 83
- preparación de las religiones en la actualidad: 83s
- preparación en el ámbito oriental y grecorromano: 84
- principios fundamentales: 77-81

revelación de la Trinidad en el NT: 87-123
- el Espíritu en san Juan: 117-119
- el logion joánico de Mt 11,28ss: 105-109
- el Padre de Jesús: 105-109
- fórmulas trinitarias en el NT (Mt 28,19; 2 Cor 13,13; 1 Cor 12, 4ss): 120s
- Jesús y el Espíritu Santo: 97-101
- la doctrina bíblica sobre la Trinidad como aclaración de la persona y del mensaje de Jesús: 90
- observaciones metodológicas: 87-90
- problema de terminología: 89
- relación entre Dios, Cristo y el Espíritu en san Pablo: 112, 116s
- Trinidad y fenómenos pneumáticos en la Iglesia primitiva: 110ss

Trinidad y piedad: 131-133, 272
testimonio de la Trinidad en la vida cristiana: 132s, 272
- mística trinitaria: 132s
- testimonio de sangre: 131

Trinidad (teología trinitaria) (cf. *apropiaciones, «formas distintas de subsistencia», persona [en la Trinidad], relaciones, Trinidad)*

declaraciones del magisterio: 294-311
- Concilio de Constantinopla: 162s
- controversia con Hipólito: 155s
- declaraciones del magisterio en la Edad Media: 169s
- declaraciones del magisterio en la época moderna: 174
- Nicea: 157-159
- Niceno-Constantinopolitano: 162s
- papas de los siglos II y III: 155s
- «quicumque»: 167
- II Sínodo de Toledo (675): 168
- sínodos posteriores a Nicea: 158s
- Vaticano I: 294s

diferencias en la Trinidad: 156
- diferencia real entre esencia y persona según Gilberto Porretano: 169
- diferencias en los capadocios: 160s
- dificultad terminológica en san Atanasio: 159

doctrina psicológica de san Agustín sobre la Trinidad: 177-180, 276
- acentuación de la unidad: 178.
- disminución del interés económico-salvífico: 178
- «quaternitas»: 300, 306
- relaciones en la Trinidad: 179
- reserva frente al concepto de persona: 179
- un principio de las obras «ad extra»: 178

doctrina psicológica sobre la Trinidad: 293s, 331-334
- dificultades de la especulación psicológica sobre la Trinidad: 333
- Dios como espíritu con conocimiento y amor: 332s
- las procesiones como conocimiento y amor: 276

doctrina trinitaria de san Buenaventura: 185s
- acentuación de la idea de innascibilidad: 185
- la procesión del Hijo «per modum naturae»: 185
- relación de la Trinidad con el mundo: 185s

doctrina trinitaria de santo Tomás: 184s, 407s
- doctrina de las relaciones: 185
- explicación de las procesiones como acciones inmanentes de tipo espiritual: 184
- la persona como relación permanente: 185

estructura occidental de la teología trinitaria: 167s, 170.

explicaciones teológicas de la Trinidad
- Atanasio: 159, 166
- Atenágoras: 145
- Boecio: 180
- capadocios: 160ss, 178
- Eckhart: 186
- Eriúgena: 181
- Günther: 176, 406
- Hugo de San Víctor: 182
- Ireneo: 148
- Justino: 144
- Nicolás de Cusa: 187
- nominalismo: 186
- Novaciano: 153s
- Orígenes: 154s
- Pedro Lombardo: 182s
- Pseudo-Dionisio: 181
- reformadores: 172s
- Ricardo de San Víctor: 183s
- Rosmini: 176
- Taciano: 145
- Teófilo de Antioquía: 145, 147
- Tertuliano: 152s

«filioque»: 170-172
- controversia con Focio: 172
- evolución histórica: 170s
- fórmulas diversas: «ex filio», «per filium»: 171s
- planteamiento distinto: 170

generación del Hijo: 158
- en Novaciano: 153s
- en Ireneo: 148
- interpretación de la generación en santo Tomás: 184

herejías antitrinitarias (cf. *arrianismo, modalismo,* etc.)
- influjo de la gnosis sincretista: 147
- tendencias triteístas en el subordinacionismo: 151

hipóstasis: 157, 308
- diferencia entre hipóstasis y «ousía» en los capadocios: 160s, 162
- hipóstasis no es un concepto unívoco: 282

hipóstasis y «ousía» en san Atanasio: 159s

«homoousios»: 149
explicación del «homoousios» en los capadocios: 160
explicación errónea del «homoousios» según Nicea: 158
fórmulas de Nicea: 157
«homoousios» aplicado al Espíritu Santo: 162
«homoousios» en Pablo de Samosata: 149
«homousía» en los gnósticos: 147s

igualdad de esencia: 155, 156
intentos de explicación filosófica de la Trinidad: 174-177
Baur: 175
Böhme: 174
Descartes: 174
Hegel: 175, 411
Lessing: 174
Schelling: 175
Schleiermacher: 175
Strauss: 174

la Trinidad en la economía de la salvación (cf. Trinidad económica e inmanente)
la Trinidad y la doctrina del judaísmo tardío sobre los ángeles: 142ss
métodos en el tratado de la Trinidad: 288
momentos del desarrollo histórico dogmático
enfoque soteriológico: 165
estructura trinitaria de las reglas de fe: 139
importancia de la celebración eucarística: 141ss
¿influjo de la investigación gnóstica sobre el pléroma?: 137
la historia de los dogmas y su influjo en el presente: 270s
raíces en el NT: 138
significado de la liturgia bautismal: 139ss
tesis de Harnack y Loofs: 136s
tesis desescatologizadora de Werner: 137

problemática del concepto «trinitas»: 58
procesiones intradivinas: 168s, 169s, 310s
carácter intelectivo de la primera procesión: 168
carácter volitivo de la segunda procesión: 168
diferencia de las procesiones y «filioque»: 171
diferencia entre la primera procesión y la segunda en santo Tomás: 184
espiración: 310s
explicación de las procesiones en santo Tomás: 184
generación: 310

propiedades: 168, 183
propiedades nocionales: 310s
«prósopon»: 150, 159
realidades esenciales de la esencia divina: 310s
relación del dogma trinitario con el cristológico: 163-167, 273
subsistencias: 308ss
«subsistentialitates»: 330
tendencia politeísta en el arrianismo: 152
tratado de la Trinidad
concepción griega y agustiniano-occidental: 274s
división de los dos tratados en santo Tomás: 274
doctrina trinitaria y soteriología: 278s
el tratado «De Deo trino» en el conjunto de la dogmática: 273
estructura y método del tratado «De Deo trino»: 269ss
peligro de aislar la doctrina trinitaria con respecto a la cristología: 180
relación entre los tratados «De Deo uno» y «De Deo trino»: 274-277

tres modos relativos y concretos de existencia divina: 308
«tropoi tês hyparxeôs» según los capadocios: 160

«trías»: 145, 147
Trinidad económica e inmanente: 64, 90, 95, 168, 173, 176, 178, 188, 252, 278, 286, 293, 313, 334, 410s
concepción marcadamente inmanente de la Trinidad en Novaciano: 153
deficiente alusión a la Trinidad económica en Nicea: 158
encarnación exclusiva del Logos como presupuesto de la unidad de la Trinidad económica e inmanente: 412
fundamentación de la Trinidad económica en la inmanente: 323s
identidad de la Trinidad económica e inmanente: 277s, 279

inclusión de la Trinidad en el proceso del mundo según Eriúgena: 181
la Trinidad económica e inmanente en Ireneo: 148
la Trinidad económica e inmanente en Ruperto de Deutz: 187s
la Trinidad económica en Tertuliano: 153
la Trinidad en los capadocios: 160s, 165s
paso de la Trinidad económica a la inmanente: 322s
pérdida de la dimensión económica en san Agustín: 179s
retroceso del aspecto económico-salvífico en santo Tomás: 291

unidad en la Trinidad: 157, 169s
acentuación de la unidad en el «quicumque»: 167
acentuación de la unidad esencial en Calixto I: 155s
comunidad esencial según los capadocios: 160
«discretae operationes» de las divinas personas según Eriúgena: 181
exageración de la unidad de la sustancia en Abelardo: 182
identidad esencial según Atanasio: 159
identidad formal de esencia y persona en la Trinidad: 306

«omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio»: 170, 178
un principio de las acciones hacia afuera: 178
unidad del Padre y del Hijo según Novaciano: 154
unidad e igualdad de esencia según el Concilio de Letrán (649): 168
unidad esencial en Nicea: 157

Triteísmo: 156, 169, 290s, 298, 332

Unicidad de Dios: 141, 148, 421-424

unicidad de Dios en el AT: 65
unicidad de Dios en el NT: 122
unidad mediada de Dios en vez de unicidad no mediada: 292

Unión hipostática: 262, 266, 271s, 279ss, 302, 347, 349

la unión hipostática como paradigma para la doctrina trinitaria: 279

Valdenses: 170

«Vestigia Trinitatis»: 403, 410, 419

Verdad: 409

concepto de verdad: 320
la verdad como mostración reveladora de la propia esencia: 320

verdad lógica y ontológica: 409
verdad y autocomunicación de Dios: 318s

Vida

concepto teológico de vida en el AT: 648
vida según san Juan: 458

Vida de Dios: 234

Virtudes teologales: 657

Visión beatífica: 285, 460s

visión beatífica y Trinidad: 274

Visiones: 198ss

Voluntad (cf. *libertad)*

«actus hominis»: 660
«actus humani»: 660
encadenamiento de la libre voluntad por el pecado: 677
«liberum arbitrium»: 641, 658, 659, 675, 682, 691
doctrina del pelagianismo: 702ss
grados del pecado en relación con la libre voluntad: 664
libertad de la voluntad bajo el pecado: 682s, 712

voluntariedad: 660, 713, 718

Voluntad salvífica de Dios: 656s, 802, 808, 810, 813, 820s